

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ACADEMIA
JEFERSON DJALMA COIMBRA**

EDUCAÇÃO E ALTERIDADE: CONTRIBUIÇÕES DE EMMANUEL LÉVINAS

Juiz de Fora
2021

JEFERSON DJALMA COIMBRA

EDUCAÇÃO E ALTERIDADE: CONTRIBUIÇÕES DE EMMANUEL LÉVINAS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado junto ao Curso de Filosofia do Centro Universitário Academia, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robione Antonio Landim
Co-orientador: Prof. Me. Carlos Rafael Pinto

Juiz de Fora
2021

COIMBRA, Jeferson Djalma. **Educação e Alteridade**: contribuições de Emmanuel Lévinas. Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado como requisito parcial à conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia, do Centro Universitário Academia, realizado no 2º semestre de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Robione Antonio Landim (UniAcademia)
Orientador

Prof. Me. Carlos Rafael Pinto (FAJE)
Co-orientador

Prof. Dr. Rômulo Gomes de Oliveira (UniAcademia)

Prof.^a Dra. Mabel Salgado Pereira (UniAcademia)

Examinado em: 02/12/2021

Dedico este trabalho à minha família e aos tantos outros que, como Rosto, se manifestaram a mim no caminho da existência. Também a São José, neste ano a ele dedicado pela Igreja Católica, que na liberdade do amor tornou-se um dom em favor daqueles que lhe foram confiados.

AGRADECIMENTOS

Um dos sentimentos mais nobres do coração humano e que se encontra em perfeita harmonia com o pensamento de Emmanuel Lévinas é o da gratidão. Ser grato é reconhecer o valor do outro, pois a nossa identidade constrói-se a partir do bem recebido, do qual o primeiro é a vida. Por isso, somos todos devedores para com aqueles que nos proporcionaram condições de vida favoráveis.

Por isso, meu agradecimento primeiro, em forma de louvor, se dirige a Deus, autor e Senhor da história e que conduz e sustenta os meus passos, pela oportunidade de estudar e pelo auxílio em todo meu caminho acadêmico.

Aos meus pais, Gilson João Coimbra e Magali Terezinha Coimbra, e à minha irmã, Roseana Aparecida Coimbra, pelo exemplo, cuidado e incentivo em todos os momentos.

À Diocese de São João del-Rei e ao Seminário Diocesano São Tiago, na pessoa de seu Bispo Diocesano, formadores e seminaristas, por ajudar-me a corresponder a vontade de Deus para minha vida e contribuir em minha formação humana e acadêmica.

Aos estimados professores Robione Antonio Landim e Carlos Rafael Pinto, Orientador e Co-orientador deste trabalho. Agradeço a paciência, a dedicação, a atenção e a oportunidade de compartilhar comigo o conhecimento e experiência que possuem.

Aos professores do Curso de Filosofia do Centro Universitário Academia, na pessoa da coordenadora Prof.^a Me. Regina Lúcia Praxedes de Meirelles, pela atenção, zelo e ensinamentos que, ao longo de quatro anos, possibilitaram-me, levando-me ao conhecimento e à construção de um pensamento filosófico.

À professora Suzana Neri, pela diligência e boa vontade na correção ortográfica de todo o texto.

Ao Centro Universitário Academia, pela formação acadêmica de qualidade oferecida.

Aos amigos, aos companheiros de curso e às tantas pessoas que com sua presença, oração e estímulo contribuíram para que esse objetivo fosse alcançado.

Muito obrigado!

O bem é a passagem ao outro, ou seja, uma
maneira de relaxar minha tensão sobre o meu
existir à guisa do cuidado para consigo, no
qual o existir de outrem me é mais importante
que o meu.
Emmanuel Lévinas

RESUMO

COIMBRA, Jeferson Djalma. **Educação e Alteridade:** contribuições de Emmanuel Lévinas. 63 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia). Centro Universitário Academia, Juiz de Fora, 2021.

O presente trabalho visa apresentar as contribuições de Emmanuel Lévinas para se pensar uma educação para o Outro. Para isso, parte-se do contexto do século XX, demarcado por episódios como as Guerras Mundiais e o Holocausto, de modo a demonstrar como Lévinas identifica nesses eventos a aspiração presente na Filosofia de reduzir toda a Alteridade por meio de uma relação de domínio. Nesse sentido, o modo de se relacionar com o Outro, presente na Filosofia, influenciou tais condutas. Essa relação se divide em duas perspectivas, explanadas nas primeiras seções da pesquisa. Primeiramente, o Outro tomado enquanto uma representação, que o redundava como extensão de um Mesmo, reflexo de um agir emanado da tradição filosófica pela Totalidade Ontológica e, na modernidade, pela Filosofia do sujeito, gerando implicâncias no convívio humano. O segundo entendimento diz respeito ao Outro tomado enquanto tal, o que significa pensá-lo enquanto diferença, Alteridade absoluta, ideia que corresponde ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Nesse modo de se relacionar com o Outro, que se revela ao existente enquanto Rosto, predomina uma abordagem ética, em que se conserva a sua identidade e um se torna responsável por Outrem. É nesse sentido que, na última seção, procura-se estabelecer as contribuições do pensamento levinasiano para se pensar uma educação para o Outro. Vê-se o ensino como um acontecimento ético e como um grande promotor de uma formação que abre espaços para a Alteridade. A própria sala de aula torna-se um lugar de encontro de subjetividades éticas, rompendo-se com visões objetificadoras e com modelos de ensino que não permitem um agir eminentemente ético. Lévinas impele para uma valorização do diferente e para o cultivo do humano, fomentando no existente não uma postura que dizima o Outro, mas que se torna responsável pela sua condição e direito de existir.

Palavras-chave: Alteridade. Educação. Ética. Lévinas. Outro.

ABSTRACT

The present work aims to present Emmanuel Lévinas' contributions to think about an education for the Other. For this, it starts from the 20th century context, demarcated by episodes such as the World Wars and the Holocaust, in order to demonstrate how Lévinas identifies in these events the aspiration present in the philosophy of reducing all otherness through a relationship of domination. In this sense, the way of relating to the Other, present in philosophy, influenced such behaviors. This relationship is divided into two perspectives, explained in the first sections of the research. Firstly, the Other is taken as a representation, which redounds as an extension of the Same, a reflection of an action emanating from the philosophical tradition by the Ontological Totality and, in modernity, by the philosophy of the subject, generating implications for human coexistence. The second understanding concerns the Other taken as such, which means to think of it as a difference, absolute otherness, which represents the thought of Lévinas. In this way of relating to the Other, which reveals itself to the existent as a Face, an ethical approach predominates, in which one's identity is preserved and one becomes responsible for the Other. It is in this sense that, in the last section, an attempt is made to establish the contributions of Levinasian thought to thinking about an education for the Other. Teaching is seen as an ethical event and as a great promoter of training that opens spaces for Otherness. The classroom itself becomes a meeting place for ethical subjectivities, breaking away from objectifying visions and teaching models that do not allow for an eminently ethical action. Lévinas pushes for an appreciation of the different and for the cultivation of the human, promoting in the existing one not a posture that decimates the Other, but one that becomes responsible for its condition and right to exist.

Keywords: Otherness. Education. Ethic. Lévinas. Other.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	EMMANUEL LÉVINAS E A CONDIÇÃO HUMANA NO CENÁRIO DO SÉCULO XX	12
2.1	A PERGUNTA PELO OUTRO NA FILOSOFIA: A LÓGICA DA REPRESENTAÇÃO, A TOTALIDADE ONTOLÓGICA E A FILOSOFIA DO MESMO	15
2.2	HUSSERL E HEIDEGGER: DA ADMIRAÇÃO À SUPERAÇÃO	23
2.3	A INTERDIÇÃO DO OUTRO NA SOCIEDADE	29
3	CATEGORIAS LEVINASIANAS: INFINITO, METAFÍSICA, DESEJO, ROSTO, RESPONSABILIDADE	32
3.1	A PRECEDÊNCIA DA ÉTICA: A METAFÍSICA, O DESEJO, A ALTERIDADE	37
3.2	DO ROSTO À RESPONSABILIDADE	40
4	CONTRIBUIÇÕES DE EMMANUEL LÉVINAS PARA SE PENSAR UMA EDUCAÇÃO PARA O OUTRO	44
4.1	A EDUCAÇÃO COMO ACONTECIMENTO ÉTICO	47
4.2	A SUPERAÇÃO DA MAIÊUTICA E A EDUCAÇÃO PARA O ÊXODO	51
4.3	A ÉTICA DA ALTERIDADE NA EDUCAÇÃO	54
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
	REFERÊNCIAS	61

1 INTRODUÇÃO

Na modernidade, o gênero humano encontrou-se em uma fase nova de sua história marcada pelo desenvolvimento técnico-científico, pela industrialização e pelas tecnologias, certificando o progresso de uma civilização construída sob ideais iluministas que visaram uma emancipação do humano pelas vias da razão. No entanto, apesar de estender tão amplamente o seu poder, nem sempre conseguiu empregá-lo para o bem da humanidade, protagonizando momentos catastróficos sem precedentes na história, como as grandes Guerras Mundiais e o Holocausto judeu. Tal constatação não passou despercebida ao olhar crítico e reflexivo do filósofo contemporâneo Emmanuel Lévinas (1906-1995), que se perguntou: afinal, o que aconteceu com a humanidade? Qual a gênese de tal paradoxo?

Sendo uma das vozes mais ativas da Filosofia no século XX, o pensador judeu-lituano-francês se propôs a pensar tal questão. Judeu, porque nascido desse povo. Lituano, porque nasceu em Kaunas, na Lituânia. Francês, porque adotou a cidadania francesa. Sua produção acadêmica, marcada por um diálogo, por vezes crítico, com a fenomenologia e com a ontologia, encontrará na ética o seu pensamento mais maduro, que se tornará fonte para se responder às problemáticas supracitadas. Não obstante, sua filosofia brota não somente de elocubrações do pensamento, mas do próprio campo da vida, pois experimentou em sua própria carne os horrores das guerras e, sendo judeu, do Holocausto. Nesse sentido, é aqui que se encontra o eixo de toda a sua obra, apontada como raiz de todo esse contexto, apresentada como a figura do Outro e o modo como ele foi concebido e tratado na tradição filosófica, o que alcançou o convívio humano como um todo.

Partindo-se da percepção que o Outro recebeu em algumas concepções filosóficas e as suas possíveis consequências para o convívio humano, o presente trabalho tem o intuito de refletir o seguinte problema: **como a filosofia de Emmanuel Lévinas contribui para se considerar uma educação para o Outro?** Para que se responda a esta indagação, na esteira da Alteridade, perpassam-se duas perspectivas do modo como o Outro foi tratado pela Filosofia, a saber, a que ele é tomado como representação, o que o reduz a uma extensão de um Mesmo, e a que ele é entendido enquanto tal, o que significa pensá-lo enquanto diferença, Alteridade absoluta. Este ponto de vista, por sua vez, que entende outrem como diferença radical, reflete o lugar da filosofia levinasiana, pautada, sobretudo, pela ética, pela responsabilidade e pelo acolhimento desse Outro que se apresenta como um Rosto.

Tudo isso aponta para o seio da educação, espaço por excelência de um encontro ético com Outrem, promotora de uma educação para o Outro.

A fim de efetuar uma pesquisa bibliográfica qualitativa com produção de texto autoral de cunho etnográfico, serão utilizadas alguns referenciais teóricos pelos quais o tema pode ser compreendido. Como referência primária principal, será sintetizada a obra de Lévinas intitulada **Totalidade e Infinito** (1980), publicada em 1961, a primeira obra sistematizada do pensamento filosófico do pensador. Ainda, os escritos **Ética e Infinito** (2007), que contêm uma série de entrevistas do filósofo, e **Entre nós: ensaios sobre a alteridade** (1997), com publicações datadas em 1982 e 1991, respectivamente. Por elas, fundamentam-se os principais conceitos do filósofo, entre os quais esse trabalho destaca o da Alteridade, da Responsabilidade e do Rosto. Estes servem de base para se pensar a educação na medida em que certificam um processo de descentramento e que valoriza o papel do Outro no ensino.

Devido à grande relevância do contexto histórico no qual Lévinas está inserido, são utilizadas obras como **Compreender Lévinas** (2009), de B.C. Hutchens, e **Lévinas: uma introdução** (1998), de Márcio Gomes. Ambas contribuem para este trabalho ao oferecer uma visão atenta aos dados biográficos e bibliográficos do filósofo, bem como uma análise geral de suas principais categorias, especialmente aquelas consideradas por este Trabalho de Conclusão de Curso e que já foram mencionadas. Nesse mesmo sentido, explora-se a obra **História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt** (2006), de Dario Antiseri e Giovanni Reale, que contribuiu para o entendimento da escola fenomenológica e de suas características principais.

A fim de aprofundar os conceitos levinasianos, lança-se mão de teses e artigos importantes. Dentre esses, destaca-se: **Lévinas e a precedência ética**, de Ferreira Junior e Silva (2018), que realça, sobretudo, a categoria de Metafísica e de Infinito, em Lévinas. Também **O Outro na filosofia de Lévinas**, de Soares (2011), e **Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça**, de Gomes (2008). Ambos exploram categorias primordiais como de Totalidade Ontológica, de Rosto, de Mesmo, de Alteridade e de Responsabilidade, colaborando para uma melhor compreensão destes. Com a intenção de se esclarecerem termos importantes da história filosófica, utiliza-se o **Dicionário de Filosofia** de Nicola Abbagnano (2004).

Finalmente, a fim de se explorar as contribuições a as aproximações com a educação, o livro **Educar para a sabedoria do amor: a alteridade como paradigma educativo**, de Rosa (2012) aparecerá como principal expoente de aproximação da

filosofia levinasiana com a perspectiva do ensino, sobretudo no que diz respeito às bases religiosas de Lévinas e à superação do modelo maiêutico. Nesse mesmo sentido encontram-se as teses: **Ética da Alteridade e educação**, de Miranda (2008); **Educar depois de Lévinas: para uma pedagogia do Rosto**, de Coutinho (2008); e **Alteridade e educação em Lévinas**, de Souza (2012). A partir delas, é permitido realçar a noção de educação como um acontecimento ético e lançar as bases para um itinerário que promova uma educação para o Outro, pautada pela responsabilidade e pela Alteridade.

Pensar a educação para o Outro que esse Trabalho de Conclusão de Curso busca desenvolver é relevante devido ao pouco conhecimento e difusão do pensamento de Emmanuel Lévinas no que diz respeito ao âmbito educacional. Sua filosofia desenvolve uma educação que valoriza o diferente, sensibiliza-se pela condição do Outro e traz como traço distintivo a contundente conotação ética nas relações com os demais. Em outras palavras, pode-se dizer que a palavra do lituano surge como um apelo de atenção ao Outro em uma sociedade que o interdita, pois é herdeira de uma cultura moderna da subjetividade e de eventos humanamente traumatizantes ocorridos no século XX. Por isso, propõe um novo olhar e um renovado agir que encontra na educação uma grande promotora de tal perspectiva, de modo a contribuir para a formação de sujeitos que vivam a Alteridade.

A pesquisa se dividirá em algumas seções. Primeiramente, será apresentada a análise de Lévinas com relação ao modo em que o Outro foi concebido na tradição filosófica, com destaque à modernidade, realçando conceitos como o de Totalidade ontológica e de Mesmo. O segundo passo corresponde à filosofia levinasiana em si, com as categorias basilares de Rosto, Infinito, Metafísica, Desejo e Responsabilidade. Por fim, busca-se apresentar a contribuição de Lévinas para considerar uma educação para o outro. Nesta seção, destaca-se, sobretudo, a noção da educação como um acontecimento ético, a superação do modelo maiêutico em razão de um educar para o êxodo e o itinerário que propicia a vivência da Alteridade no campo educativo, com uma pedagogia do descentramento do eu, uma educação para a escuta e para a responsabilidade.

2 EMMANUEL LÉVINAS E A CONDIÇÃO HUMANA NO CENÁRIO DO SÉCULO XX

Assombrar-se. Por certo, nos primórdios da Filosofia, o assombro ou a admiração diante dos fatos apareceram como as provocações originárias da reflexão filosófica. Já na Grécia antiga, no pensamento de Platão e de Aristóteles, essa categoria do espanto como impulso para o filosofar já está presente e se apresenta como um comportamento que faz o homem reconhecer a sua ignorância e buscar meios para superá-la. Sobre o papel da admiração como despertar do conhecimento, realçou Aristóteles (1984) em seus escritos:

Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da lua, as do sol e dos astros e a gênese do Universo. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso (ARISTÓTELES, 1984, p. 14).

Não obstante as nuances da história, tal postura ainda perpetua no saber contemporâneo diante de constatações que, no mínimo, são paradoxais. Assim, também o homem moderno, num misto de esperança e de angústia, facilmente se interroga e se admira perante a evolução atual do mundo e os passos da humanidade nos últimos tempos. Apresenta-se, nesse sentido, como amostra dessa verificação o fato de que, como nunca na história, o gênero humano tenha evoluído em tantas instâncias da vida, como nos âmbitos social, científico e gnosiológico. O que se constata é que o homem moderno vive um momento de efervescência de sua genialidade, desenvolvendo-se de tal forma que ressoa à vivência de uma plenitude humana (ROSA, 2012). O desenvolvimento técnico-científico, a industrialização e a tecnologia testemunharam o progresso de uma civilização contemporânea construída sob ideais iluministas que visaram uma emancipação do humano pelas vias da razão.

No entanto, apesar de tanto poder e avanço, compuseram a conjuntura desse tempo cenas de sofrimento e de destruição até então inéditas e que foram razão de intensos tormentos. É contraditório pensar que, apesar de tanta prosperidade, essa mesma civilização fora responsável por momentos catastróficos sem precedentes na história humana, sobretudo no século XX. As Guerras Mundiais, o Holocausto judeu, as bombas atômicas, a miséria presente em diversas nações, são expressões de cenários desoladores que esse mesmo homem moderno fora capaz de protagonizar. Pode-se pensar que “a promessa de uma razão esclarecida, que proporcionaria ao

ser humano viver emancipado, porque, enfim, Deus estava morto, não se cumpriu” (ROSA, 2012, p. 30).

Com efeito, todo esse cenário calamitoso conduz a uma atitude humana que se indaga quanto à sua condição: afinal, o que aconteceu com o homem? O que justifica esse paradoxo? Ora, é nesse sentido, e em meio a esse contexto, que surge uma das vozes que evocam o papel da Filosofia para pensar e refletir acerca dessa problemática: Emmanuel Lévinas (1906-1995). O seu pensamento, apesar de não ser uma reação exclusiva às barbáries do século passado, atuará como eco perante tais horrores. Segundo um estudioso do filósofo em análise, “filosofar significou para Lévinas estar permanentemente desperto e vigilante perante os fatos em sua radicalidade” (SOUZA, 2012, p. 78). De fato, ele busca despertar o sentido desses acontecimentos, mantendo em atividade o processo de admiração e de espanto inaugurado na aurora do pensamento filosófico, com os gregos. Sendo assim, ele será responsável por oferecer uma contribuição importante que se apresenta como alternativa na pergunta pela condição humana em questão. Antes, porém, é conveniente destacar que Lévinas não ocupa o lugar de um espectador que reflete filosoficamente tal situação, como alguém que está à parte, mas sim como quem padeceu diretamente devido a esses horrores, o que atribui valor singular ao seu pensamento.

Sendo de tradição judaica, Emmanuel Lévinas nasceu em Kaunas, na Lituânia, em 1906, onde foi iniciado no judaísmo. Em 1915, em meio à Primeira Guerra Mundial, após ter sua cidade invadida por alemães, teve que, junto com o povo judeu, viver refugiado na Ucrânia, onde permaneceu por cinco anos. Concluindo sua formação secundária, aos 18 anos foi para a França, iniciando seus estudos filosóficos na Universidade de Estrasburgo. Mais tarde, se naturalizaria francês (HUTCHENS, 2007). Todavia, o episódio de maior dificuldade em sua história estava por vir. Foi vítima do nazismo e prisioneiro no período da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Nesta, serviu o exército da França como tradutor alemão e russo. Contudo, foi capturado pelos alemães e enviado a um campo de trabalhos forçados para prisioneiros de guerra. Sua família, residente na Lituânia, foi quase inteiramente massacrada, salvando-se apenas sua esposa e seu primeiro filho. Pode-se dizer, portanto, que a sua filosofia é tecida a partir de uma cicatriz do sofrimento por ele mesmo vivido, juntamente com seu povo, fato ao qual se atribui a tônica humanística de seu pensamento.

Qual seria, então, o sentido apresentado pelo lituano como resposta à pergunta pela condição humana? Nas palavras de Rosa (2012), essa significação “que irrompe em suas análises não se apresenta emaranhado num existencial que se dissipa no vazio” (ROSA, 2012, p. 30), ou seja, não se resume a uma série de conteúdos programáticos e abstratos estipulados pelo cálculo racional. O sentido do humano que Lévinas propõe levará em consideração as relações humanas propriamente ditas, o mundo da vida, estabelecendo como a pedra fundamental a ética, que é expressa na responsabilidade e na abertura ao Outro¹ (ROSA, 2012). Quando não há essa abertura, em uma relação que se esquece e que não se responsabiliza pelo Outro, sucumbindo a ética, sucedem-se episódios que atingem diretamente a dignidade da vida humana e, por consequência, compromete a sensibilidade por outrem, conforme facilmente se constatou ao longo da história.

Sendo assim, a grande questão de seu pensamento é elucidar que, a seu ver, a ética não é apenas mais um ramo da Filosofia, mas sim a filosofia primeira, estabelecendo um horizonte que implica pensar o humano a partir do Outro, da Alteridade. Muito embora continuador da Filosofia, Lévinas indica uma ruptura com a tradição ao colocar a ética como ponto de partida para a reflexão filosófica, e não a ontologia. Há, assim, uma mudança de paradigma que quer enxergar o homem pelo prisma da ética e demonstrar que a relação com o Outro precede qualquer ato ontológico ou metafísico. É nesse horizonte que o presente texto abordará, ainda, a questão da educação, que, antes de ser um processo meramente de ensino-aprendizagem acerca dos conteúdos dos componentes curriculares, e sob um viés técnico-científico, configura-se como uma relação com uma subjetividade fundamentada na ética.

Nesse íterim, o lituano buscará dar uma nova valorização à ética que implica uma relação com o outro. A Bíblia Hebraica e o **Talmude**, “livro que contém a lei oral, a doutrina, a moral e as tradições dos judeus” (HOUAISS, 2004, p. 705), inspirarão a formação do filósofo, que estabelecerá como modelo de seu sujeito ético a figura bíblica de Abraão. Assim, “Lévinas anuncia o sentido de um ‘eu abraâmico’, o qual responde à convocação para sair de si mesmo e ir ao encontro do Outro” (ROSA, 2012, p. 27, grifo do autor). Abraão é aquele que deixa a sua terra e parte rumo ao desconhecido, ao Outro, e nunca mais retorna. De forma paralela, em Lévinas, o

¹ Conceitos como Outro, Eu, Mesmo e Alteridade são categorias fundamentais da obra levinasiana, o que justifica o uso da grafia maiúscula.

sujeito deve partir em direção ao Outro de modo desinteressado, e não visar a um retorno a si mesmo.

No entanto, ao longo dos séculos, o modelo que guiou a relação com outrem na história da Filosofia não se aproximou ao de Abraão, mas se assemelhou com a figura mítica de Ulisses, protagonista da Odisseia de Homero. Obrigado a participar da Guerra de Tróia, Ulisses deixa sua terra natal, a ilha de Ítaca, e sua família e por dez anos permanece em combate. Terminada a batalha, o personagem mítico adentra os mares para retornar à sua origem. Todavia, depara-se com surpresas e aventuras, e estas retardam o seu regresso em mais uma década. Mesmo movido pelo desejo de conquista e heroicidade, ele sonha constantemente em retornar para sua terra natal e reencontrar, assim, a sua pátria, os seus e a si mesmo (ROSA, 2012). Para Lévinas, é Ulisses a figura que caracteriza a Filosofia ocidental em seu trato com o Outro. Sua viagem simboliza um movimento que se relaciona com o desconhecido sempre com o desejo de regressar a si mesmo, contactando com o diferente apenas para assimilá-lo a si. Abraão e Ulisses são, portanto, modelos paradigmáticos da lida com o Outro.

Sendo assim, adotando uma postura crítico-filosófica, o lituano inaugurará uma abordagem da questão do Outro na elaboração de seu pensamento, contrapondo-se especialmente ao modo como a Filosofia, sobretudo no contexto da moderna subjetividade tratou-o. A seu ver, a lógica que conduziu a abordagem do Outro na Filosofia foi a da representação. Segundo essa maneira de pensar, ele é reduzido àquilo que o sujeito representa, inviabilizando o seu aparecimento. Lévinas, ainda, observa que esse movimento precede à modernidade, e já em períodos anteriores na história da Filosofia estava presente. Faz-se necessário, então, a fim de compreender o papel e o tratamento do Outro, entender essa lógica da representação e conceitos como o de Totalidade Ontológica e de Filosofia do Mesmo que, por serem centrais nessa problemática, são fundantes para a filosofia levinasiana. É o que será analisado a seguir.

2.1 A PERGUNTA PELO OUTRO NA FILOSOFIA: A LÓGICA DA REPRESENTAÇÃO, A TOTALIDADE ONTOLÓGICA E A FILOSOFIA DO MESMO

A questão do Outro na história da Filosofia, mesmo que abordada em uma perspectiva diferente e, conforme se elucidará adiante, destoante da visão de Lévinas, foi tematizada no horizonte reflexivo da tradição filosófica, ou seja, objeto de reflexão

e de estudo ao longo da história. De modo geral, da Filosofia grega à modernidade, a abordagem dessa temática se diversificou em seu sentido e em seus objetivos. Assim, por exemplo, para Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) o Outro era o Bárbaro; para Michel de Montaigne (1533-1592), era o civilizado; para Jean-Paul Sartre (1905-1980), era o inferno (GALLO, 2012). Nesse entendimento, o autor Silvio Gallo (2012) oferece, ainda, um breve itinerário dessas perspectivas adotadas com relação ao Outro. Para isso, especifica a sua compreensão na filosofia grega, em que se distingue quanto à nacionalidade, os não-gregos, no âmbito da filosofia da consciência, em que o Outro é tomado como representação, e, por fim, na filosofia da diferença, em que é absolutamente Outro. Assim se expressa:

Sendo o outro uma evidência, a Filosofia preocupou-se com ele desde muito cedo. Vários filósofos, ao longo da história, pensaram o outro. Vejamos, então, algumas imagens do outro que pontuam a história da Filosofia. Quem é este outro? Como foi tematizado?

Uma primeira percepção do outro levou a Filosofia grega a caracterizar os demais povos como bárbaros, incultos, justamente por não dominarem a razão no nível que os próprios gregos o faziam. Na modernidade, vimos uma tentativa de aceitação do outro, nem que fosse como figura exótica. Depois, seu reconhecimento como civilizado, como uma outra civilização. No âmbito da filosofia da consciência, o outro foi tratado como representação, sempre uma representação do eu. Uma filosofia da diferença, por fim, pôde fazer o outro emergir como diferença radical, como definidor das possibilidades (GALLO, 2012, p. 162).

Todavia, dentre essas diversas abordagens, merece atenção a compreensão da lógica da representação e de sua lida com o Outro. Situada no contexto da filosofia moderna, destacam-se nesse período os célebres sistemas de René Descartes (1596-1659) e de Immanuel Kant (1724-1804). No raciocínio desses pensadores, a figura do Outro se situará em uma dimensão filosófica de segundo plano. A novidade, a princípio, que tal constatação carrega é que o projeto presente na modernidade deseja instituir o Eu como um verdadeiro princípio ordenador do qual emana o sentido e a representação da realidade. É erguida, assim, uma subjetividade que assume o centro das reflexões filosóficas, marcando a passagem de discussões relacionadas à ideia de Ser (ontologia) para a questão do conhecimento (epistemologia). Essa virada epistemológica centraliza o Eu (subjetividade) e torna ainda mais subalterno o outro, que passará ainda mais a ser uma representação deste (MIRANDA, 2008).

Essa filosofia do sujeito encontrará como precursor e inaugurador a figura de Descartes. Será ele que, partindo do uso da dúvida metódica e se utilizando de um ceticismo radical e universal, mas metodológico e provisório, erguerá um percurso de desconstrução do conhecimento, que resultará no encontro de uma verdade

indubitável, clara e distinta, que é a certeza do *cogito*: “Eu sou, eu existo” (DESCARTES, 2016, p. 41). Tal proposição não pode ser negada sem que haja uma contradição, pois, mesmo que o sujeito possa colocar em dúvida todas as coisas, inclusive as verdades matemáticas, ele não poderá negar que está pensando, pois a dúvida já é uma expressão do pensamento. No *cogito* o filósofo encontra um fundamento para toda e qualquer explicação racional da realidade e do conhecimento, instituindo “o princípio da subjetividade como um porto seguro sobre o qual deve ser erguida toda e qualquer certeza filosófica” (MIRANDA, 2008, p. 31). Essa perspectiva cartesiana é relatada com os seguintes dizeres:

Mas eu me persuadi de que não havia absolutamente nada no mundo, de que não havia nenhum céu, nenhuma terra, nenhum espírito nem nenhum corpo; não me persuadi, portanto, inclusive de que eu não era? Decerto que não. Não havia dúvida de que eu era, isto se me persuadi ou tão só se pensei algo. Mas há um enganador muito poderoso e muito astucioso que desconheço e que emprega toda a sua engenhosidade para enganar-me sempre. Não há dúvida, portanto, de que eu sou, se ele me engana [...]. **Resulta que, após ter pensado bem sobre isso e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, é necessário, enfim, concluir e sustentar, invariavelmente, que essa proposição, nomeadamente: eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira sempre que a pronuncio, ou que a concebo em meu espírito** (DESCARTES, 2016, p. 41, grifo nosso).

Constata-se, assim, que, ao formular o argumento do *cogito*, Descartes estabelece um fundamento seguro e indubitável de todo o conhecimento: o eu pensante. Há um empreendimento de auto fundamentação proposto pelo cartesianismo, em que o sujeito determina e fundamenta a si mesmo. Existe uma coisa que pensa (*res cogitans*), e todas as demais realidades seriam meramente um produto do pensamento (*res extensa*), a essência do mundo material que foi acessada por este, da qual se tem conhecimento. Eis, pois, a filosofia do sujeito, ou da subjetividade, que busca compreender-se a partir de si mesma e coloca o princípio da subjetividade como ordenador de todo o conhecimento.

Tal raciocínio encontra reflexo e aplica-se na relação professor-aluno², em uma estrutura que foi reforçada por esse modelo. Nessa perspectiva, o professor age como a realidade pensante, aquele que detém o conhecimento, e o aluno, como o próprio nome já informa, é o sem luz, aquele que não detém conhecimento e, para obtê-lo, precisa beber da fonte. Parte-se, pois, de um pressuposto de que o aluno chega à

² A inferência aqui apresentada será desenvolvida na terceira seção desta pesquisa.

sala de aula como uma tábula rasa³, desconsiderando os elementos que precedem e que formam a subjetividade desse que adentra os umbrais das escolas.

Também Immanuel Kant, em sua filosofia racionalista, dará um lugar de destaque à subjetividade. Em profunda consonância com o movimento que evidencia o aspecto epistemológico na Filosofia, Kant se perguntará quanto às possibilidades e condições do conhecimento, e será justamente o sujeito racional sua salvaguarda. Paralelamente à filosofia cartesiana, será esse sujeito o ordenador e “a base capaz de sustentar a objetivação e a universalização do conhecimento teórico e de determinar o princípio de validação das normas do agir moral” (MIRANDA, 2008, p. 31).

Ora, nesse sentido, dentro do sistema cartesiano e da filosofia que se desdobra a partir dele, como a kantiana, que espaço poderia ocupar a figura do Outro? É clara a dedução de que, juntamente com todas as demais realidades do mundo, ele seria nada mais que uma representação do Eu que pensa ou um produto dele proveniente. Ele não poderia ser dotado de uma autonomia que o faz constituir-se como um Outro, Alteridade absoluta, mas uma extensão do Eu que pensa racionalmente todas as coisas. Uma imagem que pode ilustrar essa relação é a maneira como os pais educam os filhos. Geralmente as crianças são levadas e conduzidas para onde o adulto pretende que vão. O que se busca destacar nessa relação é que a criança não é vista na sua Alteridade, com suas vontades, seus gostos, mas deve se submeter totalmente ao adulto. Do mesmo modo, portanto, o Outro é aquele que tem o seu significado e a sua autonomia tolhidos pela filosofia da representação, sendo tematizado como um efeito do pensamento do sujeito. Noutras palavras:

Isto significa dizer que penso, tematizo, concebo o outro sempre na interioridade de meu ser, na interioridade de meu pensamento. O outro é um conceito, um efeito do pensamento. O outro de que falo é uma representação; isto é, não tematizo o outro enquanto outro, alteridade absoluta, mas o tematizo como um efeito de meu próprio pensamento. Em outras palavras, no âmbito de uma filosofia da representação, como é a filosofia cartesiana e toda a filosofia hegemônica, desde suas origens até nossos dias, o outro não passa de algo que eu mesmo crio, no pensamento. O outro sou eu mesmo (GALLO, 2010, p. 232).

³ Embora esta expressão tenha sido utilizada por outros filósofos precedentes, por **tábula rasa** entende-se a categoria expressada por John Locke (1662-1704) ao discorrer sobre a origem do conhecimento, com uma teoria que concebe a mente humana, utilizando-se de uma metáfora, como uma folha em branco sem nenhum tipo de saber ao nascer. Este, por sua vez, teria seu início ao longo da vida, por meio da experiência sensorial (ABBAGNANO, 2007).

É em meio a essa problemática que Lévinas desenvolve a sua crítica com relação à filosofia da representação. Essa supremacia do *cogito* se expande sobre a realidade como uma espécie de colonialismo, de modo que será sempre um sujeito que se posiciona como aquele que pode dizer o que o Outro é. Ela aponta para uma maneira de existir e de tratar o Outro sempre com violência. Ao fazer isso, esse sujeito que estava no mundo com os demais traz toda a Alteridade e a diversidade para si. Todavia, não como as coisas são nelas mesmas, mas sim na maneira em que ele desejou apropriar-se delas. É esse movimento que Lévinas caracterizará como sendo a **Filosofia do Mesmo**, uma primeira categoria significativa a ser destacada. Tal conceito é entendido como um movimento de externalização do existente⁴ para fora de si, que abarca a diversidade em seu redor e faz com que as coisas retornem para si, não da maneira em que são, mas como seus servos.

O filósofo lituano identifica que esse movimento vem desde os primórdios da Filosofia, sendo, em última análise, o legado evidenciado por Sócrates expresso na célebre expressão do pórtico do Templo na cidade de Delfos, na Grécia: **Conhece-te a ti mesmo**. Isso se torna claro diante da sentença descrita em sua obra **Totalidade e Infinito**:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me venha de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo (LÉVINAS, 1980, p. 31, grifo nosso).

Tudo o que está para além da esfera do Mesmo passa a ser conhecido a partir da adjetivação que por ele é conferida, mas não como aquilo que é de fato. Impondo-lhe uma tematização, o sujeito violenta o Outro, matando a sua Alteridade. Isso tende a terminar em casos como o Holocausto, a miséria, a fome, o genocídio. Em todos esses exemplos, o que se vê é nada mais que a imposição de uma subjetividade que se entende como soberana frente a um outro.

⁴ Lévinas se utiliza da categoria de Existente para se referir ao humano em si. Esse conceito aparecerá em sua obra intitulada *De l'existence à l'existant* (**Da Existência ao Existente**), publicada em 1947.

Para Rodrigues (2021), esse sujeito que Lévinas pensa não necessariamente se apresenta como um Eu encarnado. Ele é pensado na maneira como essa relação exposta aparece. Essa subjetividade que determina o Outro como seu reflexo seria aquele que possui um capital econômico, a ideologia presente no pensamento nazista, dentre outros. Esse eu, portanto, entende como não válido aquilo que não está encaixado em seu modo de ser.

No mesmo sentido, é por isso que na modernidade se consolidou uma nova maneira do saber e do existir: o racional-científico-experimental. Este modo de conhecer e viver mudou a ordem do mundo, antes visto como algo dado e cujo saber nascia da contemplação e que, à luz da modernidade, passou-se a apresentar como algo a ser dominado tecnicamente. Nesse sentido, a educação se direcionou à busca pelo domínio dos processos naturais e sociais da realidade, alçando o homem como o sujeito da história, o que leva à dura consequência da redução de toda práxis ao fazer na vida humana. Tudo o que estiver fora da esfera técnica será tido como utopia, uma ilusão.

Entretanto, para o lituano, essa lógica não foi inaugurada pela filosofia moderna, mas, pelo contrário, seria uma postura que se prolongara ao longo de todo o tempo, porém com roupagens diferentes. A modernidade, por sua vez, fora uma continuadora e acentuadora dessa linha de pensamento, maximizando essa forma de trato que torna o Outro submisso. Houve, assim, com a modernidade, uma virada de paradigma, pois, até o seu despontar o que se apresentava como o parâmetro reflexivo que imbuía a Filosofia na demanda de encontrar o sentido da existência era a pergunta pelo Ser. O discurso, ou o *logos*, que comunica esse sentido denomina o conceito de **ontologia**. Em outras palavras:

A filosofia tradicional, desejando encontrar um sentido para o mundo e as coisas, desenvolveu um raciocínio reflexivo referente à noção do Ser. Posteriormente, na modernidade, tenta-se instaurar um novo critério absoluto de verdade e vem à tona a razão. Sob a ótica do racionalismo, a subjetividade do Eu prepondera (GOMES, 2008, p. 44).

É sobre este aspecto da abordagem do Outro feito pela ontologia que se encontrará a crítica mais contundente proposta pelo filósofo em questão com relação ao modo como ele fora tratado na história da Filosofia. Se na modernidade a abordagem era pela lógica da representação, nos períodos anteriores, foi pela chamada via da Totalidade, como consequência da estrutura da ontologia. Este será

o conceito que dominará a filosofia ocidental, marcando profundamente a relação com o Outro, como será destacado a seguir.

Antes, porém, é válido recordar que Lévinas está à procura de uma estrutura em que o Outro possa se constituir como tal. Em outras palavras, o que quer é conservar a Alteridade absoluta que o Outro possui, que é transcendente, que é irreduzível (SOARES, 2011). É justamente essa a noção que aponta o Dicionário Filosófico de Abbagnano (2007), ao explicitar que Alteridade é “ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro” (ABBAGNANO, 2007, p. 35). Essa Alteridade escapa ao modelo de subjetividade moderno e não pode ser apreendida, de modo pleno, por qualquer sistema filosófico. Entretanto, para Lévinas, não foi essa a postura que guiou a ontologia tradicional em seu trato com o Outro na história.

Em primeiro lugar, vê-se que a ontologia se caracteriza como a “doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser: os que todo ser tem e não pode deixar de ter” (ABBAGNANO, 2007, p. 662). Nesse intuito de analisar as propriedades dos seres, encontra-se a noção levinasiana de **Totalidade**. Esta caracteriza a intenção da ontologia de alcançar o conhecimento absoluto e total sobre a realidade e seus objetos. Assim, ela fora marcada por uma pretensão, a seu ver inadequada, de querer pensar todas as coisas, inclusive a figura do Outro, pelo prisma da Totalidade, ou seja, explicar a realidade de modo a abarcar e esgotar totalmente o sentido que sobre ela repousa. Em última análise, quer dar conta de tudo e a tudo tornar inteligível de tal modo que nada lhe escape ao conhecimento. É essa, inclusive, a lógica que direciona conflitos e a própria guerra, como evidencia Lévinas:

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os condenam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar nessa totalidade o seu sentido (LÉVINAS, 1980, p. 10).

A ontologia, manifestada na filosofia ocidental, a seu ver, guarda em si esse ideal de tornar tudo inteligível, inclusive aquilo que lhe é desconhecido, enigmático. Segundo Hutchens (2007), há nesse intento uma espécie de perfeccionismo racionalista dominador que não permite que algo lhe escape ao conhecimento racional, de modo que tudo tenha que ser compreendido, analisado, sintetizado em sua inteireza. Aquilo, porém, que não pode ser captado pela mente racionalista se apresenta como algo perigoso ou simplesmente irrelevante. A totalidade, então, é capaz de despir todas as peculiaridades dos indivíduos, aquilo que torna algo singular,

“reduzindo-os a uma multidão sem face, que vive lado a lado anonimamente” (HUTCHENS, 2007, p. 30).

A problemática apontada por Lévinas é que, nesse esforço da ontologia de explicar tudo em sua totalidade, a figura do Outro fica como que suprimida e reduzida a um objeto, e sua Alteridade, dotada de uma irredutibilidade, fica dissolvida. Desse modo, “o outro na ontologia tradicional esconde sua alteridade, sua transcendência” (SOARES, 2011, p. 13). A consequência disso é que, ao compreender o Outro de modo total em suas dimensões, de tal forma que nada escape à racionalização, a sua figura se transforma em um objeto. O Outro é coisificado e objetificado, levando-o a prescindir de sua autonomia.

Este modo de agir é para Lévinas caracterizado como uma **Ontologia do Poder**, da dominação. Esta é uma expressão importante na obra levinasiana e conduz justamente ao fato de que, na medida em que se consomem as diferenças e o conhecimento sobre as realidades, proporcionalmente se expande o poder sobre cada uma delas. Isso é algo que a própria ciência empírica demonstra, visto que o conhecimento dos fenômenos da natureza possibilita aos ramos científicos um maior controle para manipulá-los e manter o domínio sobre eles. Também a ontologia, num campo filosófico, compartilha tal conduta, pois “interessou-se primordialmente pela totalização – a redução de qualquer forma de diferença à uniformidade – com o objetivo de aumentar o poder de racionalização” (HUTCHENS, 2007, p. 31).

Diante de tudo isso, Lévinas expressa o seu dissenso e apresenta, de modo claro, uma reação. Antes de tudo, deseja demonstrar uma discordância com relação à função ativa atribuída ao Eu com relação ao Outro, em que se estabelece uma relação de sujeito cognoscente sobre um objeto cognoscível. O que Lévinas deseja mostrar é que, na essência do sujeito, está presente o ser ético, que se apresenta como “polo de uma relação aberta com o outro” (SOUZA, 2012, p. 83). O Outro não pode ser reduzido à condição de objeto, pois lhe escapa ao conhecimento. Assim, “entre o eu e o outro há uma separação que permite ao outro se manter numa dimensão de autonomia como quem assume uma condição de transcendência” (SOUZA, 2012, p. 83).

Um segundo momento que realça a discordância do filósofo franco-lituano está relacionado ao fato de que, como já expresso, o Eu se apresenta como princípio ordenador do qual emana o sentido e a representação do Outro. Tal postura inviabilizaria o aparecimento de Outrem que, para Lévinas, é auto significante, ou seja, tem sentido em si mesmo. Ele não necessita de receber um sentido de

complementaridade de outrem, pois já é existente por si mesmo (SOUZA, 2012). Sendo assim, o movimento que Lévinas deseja despontar e que se torna indicativo de sua filosofia da Alteridade, é que no relacionamento com o Outro haja não uma unilateralidade, mas um encontro ético, que conserve a Alteridade de cada um.

Portanto, constatou-se que, na perspectiva de Lévinas, o significado do Outro e o papel subordinativo a ele atribuído foram uma constante no modo como foi tratado pela filosofia moderna e pela ontologia. Mas é inegável, também, que o filósofo de Kaunas, mesmo com toda essa leitura analítica, formou-se nos limiares dessa mesma tradição, sendo por ela influenciado. Dentre essas fontes filosóficas, destacam-se, aqui, a referência à fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e à ontologia de Martin Heidegger (1889-1976), cujos pensamentos marcaram fortemente a educação do lituano, conjuntamente com as linhas religiosas. Apesar disso, Lévinas buscará ir além dos limites dessas teorias como caminho de estabelecimento de sua ética, o que exige que seja discorrido, mesmo que em linhas gerais, o que tais teorias apresentam.

2.2 HUSSERL E HEIDEGGER: DA ADMIRAÇÃO À SUPERAÇÃO

Em sua formação, Lévinas se encontrou desde cedo com textos bíblicos e filosóficos. Deixa claro, porém, em **Ética e Infinito**, que em momento algum ele pretendeu conciliar ambas as tradições, mas se há uma harmonia é porque “todo o pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e porque a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras” (LÉVINAS, 2007, p. 13). Nas Escrituras Hebraicas e no Talmude, sobretudo, encontra-se como algo elementar a responsabilidade pelo Outro que insiste em emergir dos textos sagrados.

Para Pinto (2018), o Talmude:

[...] forneceu ao filósofo de Kaunas uma possibilidade de demonstrar que a preocupação com o outro não é um mero exercício teórico ou retórico. Ao longo de suas leituras talmúdicas, Lévinas analisou as situações humanas tal como aparecem no Talmud e as expressou em termos filosóficos (PINTO, 2018, p. 21).

No campo filosófico, destaca-se a comunicação com a fenomenologia, tanto é que, segundo Costa (2000), um dos primeiros momentos do pensamento de Lévinas é dedicado à análise desta corrente. Os autores que se destacam nesse intenso

diálogo presente em todo o seu itinerário acadêmico são Edmund Husserl⁵ e Martin Heidegger⁶. Todavia, apesar de um analítico da fenomenologia e de uma profunda admiração por ambos os filósofos já citados, o lituano não a toma para si como corrente professada, mas sim a usa como pano de fundo para inaugurar o seu pensamento. Por isso, Pimenta (2012) afirma que “em sua obra pessoal não há passividade, não há um aceitar ou um concordar, mas um ir além de seus mestres” (PIMENTA, 2012, p. 58). Antes, porém, de tratar dos traços essenciais de Husserl e de Heidegger, é interessante destacar o porquê do surgimento da corrente fenomenológica que perpassa o pensamento de ambos.

Em um panorama histórico, a fenomenologia se desenvolve como uma resposta crítica a algumas posturas epistemológicas do final do século XIX que instauraram uma crise na própria Filosofia, como o naturalismo, o empirismo e o psicologismo. Tal conflito se dá porque essas linhas desencadearam uma supervalorização das ciências empíricas e dos parâmetros científicos como explicação dos fatos observáveis do mundo, de forma que tudo o que fugisse a essa regra, como o pensamento filosófico, pudesse ser tomado como banal (PIMENTA, 2012). Tal constatação conduz a uma atitude ruim, pois, sob essa ótica:

Todo conhecimento deve se fundamentar em explicações sobre fatos observáveis, a propósito de que se pode afirmar cientificamente sobre o mundo. Toda conclusão não ancorada em observações factuais e científicas deve ser descartada, ou seja, todo o discurso metafísico da tradição filosófica não deve mais fundamentar qualquer conclusão estável (PIMENTA, 2012, p. 58).

Como resposta a essa problemática da desvalorização do discurso metafísico filosófico, Edmund Husserl, considerado o pai da fenomenologia, posicionar-se-á de modo a mostrar que, na verdade, tais concepções somente resultam em um relativismo que apresenta uma espécie de estabilidade passageira. Isso porque o mundo da vida, com todas as suas complexidades, fica “reduzido a um conjunto de

⁵ Foi em Husserl que o lituano fez seu doutorado intitulado *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie*, em 1930. Também foi o responsável por introduzir o pensamento husserliano e sua fenomenologia na França, ao traduzir algumas obras do alemão (COSTA, 2000).

⁶ Em **Ética e Infinito**, lê-se o seguinte depoimento sobre a famosa obra de Heidegger intitulada **Ser e Tempo**: “A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração pelo *Sein und Zeit*. Procuro sempre reviver o ambiente destas leituras em que 1933 era ainda impensável. 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 ‘um 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 ‘ocupassem em estar a ser’, ‘fizessem uma profissão de ser’. Foi a esta sonoridade verbal que Heidegger nos habituou” (LÉVINAS, 2007, p. 24, grifo do autor).

fatos observáveis e o conteúdo psicológico que deles se desdobra não abarca tudo o que o pensamento cogita” (PIMENTA, 2012, p. 58). Em outras palavras, vê-se que o pensamento científico em questão é limitado e não consegue responder a todos os problemas que circundam a vida da humanidade, sobretudo os levantados após o período de guerra na Europa. Diante disso, Husserl desenvolverá a sua filosofia e colocará a redução fenomenológica como método capaz de ultrapassar essa visão objetivista do mundo.

O que vem a ser a redução fenomenológica? Ora, a palavra de ordem da fenomenologia é a de voltar às próprias coisas e, para isso, deve-se colocar em juízo todas as asserções e persuasões filosóficas ou científicas que se apresentam ao ser humano com relação à realidade. Tal empreendimento é denominado por Husserl de *epoché*, pelo qual o fenomenólogo suspende o juízo com relação a todos os fenômenos, colocando-os como que entre parênteses, na busca de um que se constituía como uma premissa apodítica, que não pode ser duvidada nem refutada. Pode-se afirmar que Husserl está em busca de um fundamento seguro que sustente a sua filosofia e, para tal, é “preciso buscar coisas manifestas, fenômenos tão evidentes que não possam ser negados” (ANTISERI; REALE, 2006, p. 176). Tal realidade que resiste à suspensão da *epoché*, e não pode ser negada nesse processo, é justamente a consciência.

Tendo concebido a consciência como indubitável, a fenomenologia terá como objetivo a descrição do modo como as coisas e os fatos se apresentam à consciência. A redução fenomenológica tem por objetivo estudar como a consciência funciona, o objeto nele mesmo quando se apresenta ao indivíduo. Por essa razão a fenomenologia é entendida como ciência de essências e não ciência de fatos. O próprio Husserl (2006) já advertiu sobre isso: “Não se deve confundir *epoché* em questão aqui com aquela exigida pelo positivismo, contra a qual ele mesmo peca, como tivemos de nos convencer” (HUSSERL, 2006, p. 81, grifo do autor). Nessa perspectiva, o que se apresenta à consciência são as essências dos fatos, sob a qual a fenomenologia se põe a pensar. Para Husserl, o conhecimento tem início nos fatos, na experiência das coisas que existem e, em cada fato, pode-se captar uma essência, de modo que podemos compreender que “as essências [...] são os modos típicos do aparecer dos fenômenos” (ANTISERI; REALE, 2006, p. 181). A consciência que acolhe as essências é marcada por uma intencionalidade, o que caracteriza a premissa de que toda consciência é consciência de alguma coisa.

Pode-se inferir que a fenomenologia desconfia das teorias comuns da realidade e busca a verdade das coisas nos fenômenos e na intencionalidade da consciência. Tais posturas são vistas de modo positivo para Lévinas e entendidas como uma contribuição valorosa da fenomenologia. Assim, no processo de reflexão, junto ao saber teórico foram agregados aspectos concretos da realidade, tais como a cotidianidade da vida, a sensibilidade e a inserção no mundo real com toda a sua dramaticidade.

Contudo, apesar da fenomenologia ser uma fonte de inspiração para Lévinas, o que ele pretende, de fato, é ir além, é ultrapassar tal teoria para poder encontrar aquilo que busca (PIMENTA, 2012). Por isso, ele explicitará aquilo que acredita ser as limitações da fenomenologia husserliana. Dentre essas, destaca-se a premissa de que toda consciência é consciência de alguma coisa. Pode-se inferir, com isso, que é ela, a consciência, a responsável pelo processo de objetificação, de modo que aparecer e ser coincidem. Em Husserl desaparece a oposição entre coisa em si e fenômeno, de modo que o ser é dado por meio do aparecer. Apresenta-se nesse horizonte filosófico uma filosofia da aparência, mas não se entende aqui a aparência sob a alcunha negativa, isto é, como se a aparência estivesse ocultando uma realidade mais verdadeira atrás de si. Afirmar uma filosofia da aparência significa admitir que se parte de fenômenos. Para a fenomenologia husserliana, não há objetos puros e independentes. Os objetos se constituem na relação entre sujeito e objeto. Não se pode afirmar nada sem uma consciência. Esta é o que é indubitável e necessário que não se deixa pôr entre parênteses.

Ora, nesta perspectiva, o objeto só é e só tem sentido na relação com uma consciência, de maneira que somente ela é elemento constitutivo do Outro, enquanto o Outro, em sua relação com o sujeito, não o é. Dessa forma, vê-se que a teoria de Husserl não supera a tendência totalizante do pensamento tradicional, visto que o Outro continua constituindo-se a partir de um Eu. Para Lévinas, então, o aparecimento de um Outro é sempre à medida da consciência.

Também Martin Heidegger exerceu grande influência sobre o pensamento de Lévinas, mas, como Husserl, aqui também o filósofo deseja ir além. Destaca-se, sobretudo, a admiração do lituano no que se refere ao livro **Ser e Tempo** (1927), obra principal de Heidegger, tomada por ele como referência. Em **Ética e Infinito**, indagado pelo entrevistador sobre a importância de Heidegger na formação de seu pensamento, Lévinas testemunha a importância da obra *Sein und Zeit* (**Ser e Tempo**) com as seguintes palavras:

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 (LÉVINAS, 2007, p. 23, grifo do autor).

Olhando para a história da Filosofia, Heidegger fará um diagnóstico segundo o qual ela (a história da Filosofia) é marcada pelo esquecimento do Ser. Esse esquecimento consiste no fato de a metafísica até então ter, decerto, perguntado pelo Ser do ente, mas não o Ser enquanto tal. O pensamento de Heidegger se mostra como crítico da metafísica em vista de uma ontologia fundamental. Com isso, para o alemão, a Filosofia havia, em sua história, esquecido o Ser por tratá-lo como um ente. Frente a tal constatação, Heidegger deseja reabilitar o Ser, “motivo pelo qual sua proposta ontológica é pensar o Ser a partir de sua manifestação” (PINTO, 2018, p. 29). Nesse sentido, em que lugar o Ser poderá se manifestar? Ora, ele se manifesta somente onde há entes, mas, de modo particular, ele se mostra na existência humana, no *Dasein*. Isso se dá pelo fato de o ser humano ser o único que se pergunta pela sua própria existência, algo que demonstra o horizonte de Ser e que lhe confere um lugar de destaque na existência. Pimenta (2012), destaca que Lévinas, diante desse pensamento, enaltece e subtrai importantes lições sobre o engajamento do homem em sua existência nessa perspectiva, ao relatar que:

Heidegger trata de demonstrar que a consciência adquire uma função ativa diante de suas possibilidades. O *Dasein*, à medida que compreende suas possibilidades, está aberto a construir seu próprio destino, sua própria existência neste mundo. Em Heidegger, a consciência supera sua condição passiva e contemplativa diante de sua existência. Se para Husserl o pensamento possui autonomia absoluta, para Heidegger o eu está engajado na existência, na facticidade (PIMENTA, 2012, p. 64, grifo do autor).

Todavia, o filósofo de Kaunas ressaltará algumas críticas que aproximarão essas premissas heideggerianas dos temas criticados por ele na tradição filosófica. Para ele, o que houve não foi um esquecimento do Ser, mas sim do Outro (PINTO, 2018). O pensamento totalizante que reduz o Outro ao mesmo seria a justificção desse esquecimento. Desse modo, Lévinas concebe que, no intento de entender o ente, a Totalidade o submeteu à compreensão do Ser. Isso justifica o entendimento de Lévinas de que a ontologia é um pensamento violento. Essa violência se dá porque a ontologia se apresenta como a única forma de se compreender o mundo. O que há é um primado da ontologia e, por isso, não há outro horizonte além do Ser, e nada fica excluído dessa esfera. O agir ontológico, portanto, é violento porque destrói a

identidade e a singularidade, sendo o diferente reduzido ao Mesmo (COSTA, 2000), o que é explanado na obra **Totalidade e Infinito** com as seguintes afirmações:

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, por tanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. [...] A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro (LEVINAS, 1980, p. 33).

Na perspectiva ontológica heideggeriana, os eventos e os fatos não são tratados em si mesmos, em suas singularidades, mas sempre a partir daquilo que se afirma sobre eles à luz de seu sistema de referências, a ontologia. Todavia, Lévinas defende que “a filosofia assuma o evento tal como se dá, em sua singularidade, sua individualidade” (PIMENTA, 2012, p. 65), pois a essência dos fenômenos escapa ao que dele se pode afirmar. Assim, após tudo aquilo que se pode conceitualizar e dizer sobre o fenômeno, pode-se certificar que ainda resta algo, sobra o há (*// y a*). O *// y a*, cuja noção é concebida em suas obras *De l'existence à l'existant* (**Da existência ao existente**) e *Le temps et l'autre* (**O Tempo e o Outro**), compreende o Ser como algo indefinido, anônimo, impessoal, haja vista que o existente já não encontra mais termos para atribuir ao fenômeno em seu sistema de referências. Lévinas aclara tal ideia articulando que o estado de Ser do *// y a* é:

Algo que se parece com aquilo que se ouve ao aproximarmos do ouvido uma concha vazia, como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um barulho. Algo que se pode experimentar também quando se pensa que, ainda se nada existisse, o facto de que “há” não se poderia negar. Não que haja isto ou aquilo; mas a própria cena do ser estava aberta: há. No vazio absoluto, que se possa imaginar, antes da criação – há (LÉVINAS, 2007, p. 33, grifo do autor).

O estado de Ser do *// y a* é, pois, impessoal e pode ser entendido, para Dias e Paiva (2015), a partir da metáfora das trevas da noite. Na ausência da luz, típica do anoitecer, todas as coisas adentram um estado de indefinição, diluindo-se todos os delineamentos peculiares de cada objeto, de modo que tudo aquilo que os define quando estão sob a luz, passa a se confundir no breu da escuridão. De modo análogo, essa mesma situação acontece no horizonte da ontologia que, colocando sob a sua égide todas as coisas, não permite que os indivíduos se individualizem, mostrem-se enquanto Outros, tornando-os anônimos, impessoais, impondo a eles um existir despersonalizado. Esse estado de Ser é concebido como *// y a*. Portanto:

O *// y a* caracteriza o fenômeno do ser impessoal, submerso na escuridão do existir anônimo. O horror do *// y a* encerra em si mesmo uma monotonia despojada de sentido, advinda da falta de individualização do sujeito, revelando o próprio fantasma da desumanização (DIAS; PAIVA, 2015, p. 472, grifo do autor).

É diante desse cenário que Lévinas pensa em uma filosofia e, ao mesmo tempo, por ela anseia. Uma filosofia cujo movimento é de saída do *// y a* para algo que se diferirá do ser, fazendo emergir um existente. Costa (2000) assegura categoricamente que “a saída do anônimo *// y a* do Ser é saída para um diferentemente de ser, saída da existência anônima para o existente que carrega um nome” (COSTA, 2000, p. 44). Em última análise, esse anúncio aponta para uma saída eminentemente ética, cujo núcleo se encontra na responsabilidade pelo Outro. Entretanto, antes de adentrar tal caminho, é válido ressaltar que o edifício ontológico totalizante, que é de ordem filosófica, conduziria a uma problemática também na ordem ética. Assim, as dificuldades que daí emanam não se restringem às elocubrações e abstrações filosófico-teóricas, mas refletem incisivamente na prática do convívio humano e social, conforme será destacado a seguir.

2.3 A INTERDIÇÃO DO OUTRO NA SOCIEDADE

À luz do que foi tratado, observa-se que, na perspectiva do filósofo francobelga, a Filosofia se empenhou em uma interdição do Outro entendido em sua Alteridade. Em um primeiro aspecto, viu-se a filosofia da representação, na modernidade, em que o Outro atua como uma representação do que o Eu prepondera. Essa lógica foi precedida pelo modo como a ontologia, desde os primórdios, abordou o Outro, reduzindo a sua Alteridade pela totalidade ontológica e pela Mesmice.

Todavia, toda essa constatação não se delimita apenas às fronteiras do campo teórico, mas o extrapola e alcança, de forma incisiva, a vida humana e o convívio social. Isso se justifica pelo fato de que o estabelecimento de uma racionalidade focada no sujeito desloca, logicamente, a figura do Outro para uma zona periférica. A partir do momento em que “o homem se fecha em si mesmo, ele se liberta de pensar neste outro como alguém e de, conseqüentemente, sentir-se responsável por ele” (GOMES, 2008, p. 16). O pensamento de Lévinas se apresentará como uma resposta inserida nessa realidade, oferecendo uma nova estrutura que rompe com a referida postura.

Por certo, ao trazer à tona o tema da Alteridade, Lévinas coloca em evidência que a sociedade contemporânea vive uma cultura da negação do Outro. Mais do que isso, ele dá a oportunidade de repensar o projeto de educação que ainda vigora, uma educação, como já assinalada, técnica, que ensina o saber fazer. Esta está associada ao “individualismo de um sujeito que tem dificuldade em incluir na sua agenda questões que envolvem a solidariedade, o respeito, a cidadania, a confiança, enfim, a hospitalidade com as diferentes expressões da vida.” (ROSA, 2012, p. 32). Em outras palavras, na medida em que o Outro não ressoa como importante, logo não há interesse e senso de responsabilidade nas questões que lhe dizem respeito. Ele não passará de um competidor, aquele com o qual se disputará um lugar.

De forma concreta, essa mentalidade desagua em situações catastróficas, conforme os eventos ocorridos no século XX, já realçados. Tudo isso é reflexo de uma consciência que se habitua, entre mais exemplos, a aceitar situações que expõem a vida humana em prol do progresso científico-tecnológico e que escraviza o cidadão na busca de um desenvolvimento capitalista. O cume, porém, de uma sociedade que interdita o Outro é a guerra. Referindo-se a ela, Lévinas a qualifica como uma tentativa de destruir a identidade de outrem. Em suas próprias palavras: “a guerra não manifesta a exterioridade e um outro como Outro; destrói a identidade do Mesmo” (LÉVINAS, 1980, p. 10).

Apesar de todo esse diagnóstico, Lévinas censura não a extinção da Filosofia ou da ontologia que, segundo ele, são totalizantes. Pelo contrário, quer estabelecer para a sua conduta um ponto de partida que seja diferente, a saber, a ética. Ela deve ser a filosofia primeira, ou seja, o marco inicial de toda a investigação filosófica. Lévinas não se restringe, portanto, a um mero crítico da racionalidade ocidental, mas quer explorar no seio desta o aspecto ético, marcado pela Alteridade, e que, a seu ver, foi negligenciado.

No entanto, percebe-se que o lituano não deseja, também, estabelecer uma dicotomia entre o Eu e o Outro, como há entre bem e mal ou bom e ruim. Pelo contrário, partindo da ética, Lévinas quer que haja nas relações inter-humanas um encontro entre o Eu e o Outro, em um autêntico face a face (ROSA, 2012). Assim, o existente é impelido a uma atitude de hospitalidade que se abre ao Outro, abertura essa que se efetiva a partir da manifestação do **Rosto**, conceito basilar para se entender a Ética da Alteridade. É ele como que a fissura no edifício da Totalidade, que abre à exterioridade e à transcendência o Eu. Conforme indica Rosa (2012):

Assim, vê-se que a crítica levinasiana não se traduz numa mera postura de negação ou dissolução do racional. [...] o pensador franco-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 Ética da Alteridade (ROSA, 2012, p. 20).

A partir de agora, Lévinas buscará tecer uma ruptura com a totalização representada pela ontologia, e, em detrimento a ela, buscará apresentar um novo referencial para a Filosofia: a Alteridade. Outrossim, adiante essa mesma Alteridade se apresentará como referencial também para a educação. Tudo isso se dará mediante a epifania, ou manifestação, do Rosto do Outro, que interpelará o sujeito fechado na Totalidade a experimentar um verdadeiro êxodo ético.

3 CATEGORIAS LEVINASIANAS: INFINITO, METAFÍSICA, DESEJO, ROSTO, RESPONSABILIDADE

Primordialmente, o pensamento de Lévinas é caracterizado por uma crítica à ontologia que prioriza a supremacia do Ser em relação ao Eu. Em sua filosofia, o Ser não se confunde com o Eu, mas há um Eu, um Ser e um Outro. Em contraposição a tais discordâncias, o filósofo apresenta uma prática marcada pela ética em que o Eu se depara com o Outro não como um Outro Eu, mas como um absolutamente Outro. Este, por sua vez, causa uma saída da mesmidade em que o Eu se encontrava fechado até então.

É mister recordar que os conceitos **Eu**, **Mesmo** e **Outro** são categorias fundamentais da obra levinasiana, o que justifica o uso da grafia maiúscula. Quais os significados desses conceitos? Em primeiro lugar, por **Eu** entende-se o existente em si, aquele que, na busca de relacionar-se com o Outro, assume uma postura de abertura. Portanto, a categoria de existente aqui adquire um sentido diferente daquele que é comum à filosofia moderna, uma estrutura pensante fechada em si mesma. Por sua vez, o **Mesmo** caracteriza todo sujeito ou sistema que, na relação com o Outro, assume uma postura imperialista para com ele, tomando-o como posse ou representação de si mesmo, um outro-eu (*alter-ego*). Por fim, o **Outro**, que, no entendimento de Lévinas, é o transcendente, o absolutamente Outro, aquele que é impossível de ser reduzido pelo Mesmo mas, em última análise, dá-lhe o sentido (FERREIRA JUNIOR; SILVA, 2018). A redução do Outro pelo Mesmo, conforme exposto, representa a prática ontológica da filosofia da representação. Sobre este, Miranda (2008) oferece uma definição interessante nos limiares da filosofia levinasiana. Para o autor:

Na perspectiva ética da alteridade o Outro não é concebido como um outro eu (*alter-ego*) que, em seu conjunto, formaria uma comunidade de “eus”. O Outro também não é um outro do eu, não é o eu que determina soberanamente o que é ou o que deve ser o Outro. Em Lévinas, o Outro é absolutamente Outro sem qualquer possibilidade de assimilação e integração ao sistema referencial do Mesmo. O Outro é alteridade absoluta que, com sua presença, coloca em questão a espontaneidade da liberdade, o poder e o domínio do Mesmo (MIRANDA, 2008, p. 39, grifo do autor).

A tradição, sobretudo a partir de Descartes e Kant, reflete uma prevalência da figura do Mesmo, apresentado como aquele capaz de dar o sentido à realidade, de representá-la, e que, por si só, não tem necessidade de nenhum outro para a sua

formação. Isso é claramente percebido no conceito de Imperativo Categórico de Kant, pelo qual o fundamento da moral, em uma conduta que pode ser elevada como lei universal, está totalmente assentada sobre as bases da razão do sujeito. Nesse sentido, na relação Eu-Outro, o que prevaleceu foi um elo de domínio, visto que é um sujeito que projeta um sentido sobre um Outro. Lévinas critica essa postura, constatando, então, que na tradição ocidental triunfou a filosofia da mesmice, do Mesmo, que é concretizada na categoria da Totalidade. Essa categoria, como já expressado no capítulo precedente, é marcada por uma espécie de egolatria, culto do eu, que no intento de alcançar um saber absoluto, total, sobre o Outro, redu-lo a si mesmo, “inviabilizando o convívio Eu/Outro e submetendo aquilo que é múltiplo ao único” (FERREIRA JUNIOR; SILVA, 2018, p. 72).

Lévinas reprovava tal estrutura e, rompendo com essa subordinação do Eu ao Outro, deseja estabelecer uma nova forma de relação entre ambos, pondo fim ao império do Mesmo. Essa novidade consiste no fato de que, agora, o Eu deverá levar em conta o Outro, em sua irreducibilidade. O filósofo manifesta, inclusive, que é esse o esforço que a obra **Totalidade e Infinito** deseja concretizar. Em suas próprias palavras, realça que:

O esforço deste livro vai no sentido de captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o Desejo – onde o poder, por essência assassino do Outro, se torna, em face do Outro e “contra todo bom senso”, impossibilidade do assassinio, consideração do Outro ou justiça. O nosso esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem (LÉVINAS, 1980, p. 34, grifo do autor).

Na filosofia de Lévinas, o Eu não se apresenta como um detentor de supremacias que o fazem preponderar sobre um Outro. Pelo contrário, o sujeito agora que pretende ser edificado é aquele que procura criar relação com o Outro que lhe é totalmente diferente e infinitamente distante (FERREIRA JUNIOR; SILVA, 2018). O lituano está a propor, conforme Miranda (2008), um processo de destituição e reconstrução de uma subjetividade. Quer, assim, privar o modelo de subjetividade presente na modernidade, pensada a partir da existência central de um Eu autônomo e livre. Ao repensar esse protótipo de sujeito, Lévinas cria condições de possibilidade para erguer o seu pensamento, dado na reconstrução de um novo sujeito, cuja novidade estaria em sua fundamentação. A subjetividade proposta não partiria do domínio do Ser (ontologia) ou da centralidade do Eu, mas seria descrita e teria sua gênese numa estrutura do um-para-o-outro e ainda pormenorizada nos termos do acolhimento e da responsabilidade para com esse Outro. Noutras palavras, seria uma

subjetividade não mais fechada em si mesma, mas aberta, afetada pela Alteridade, e não alérgica a ela. Para Lévinas, um homem autêntico e livre é capaz de acolher o Outro na sua Alteridade (MIRANDA, 2008). Assim sendo:

A crítica e destituição do sujeito soberano permitem a reconstrução de uma nova subjetividade, descrita a partir de um sujeito sujeitado que se constitui como “refém do Outro”. Portanto, ao mesmo tempo em que ocorre a destituição do sujeito soberano, realiza-se também a reconstrução de uma nova subjetividade ética, erguida com base na estrutura “um-para-o-outro” e descrita em termos de acolhimento e responsabilidade pelo Outro (MIRANDA, 2008, p. 39, grifo do autor).

Mas para que possa se entender esse êxodo, essa transcendência do Eu em direção a esse absolutamente outro, é preciso que se apresente mais um conceito, caracterizador desse movimento: **o Infinito**. É ele que abre caminho para se romper com a Totalidade Ontológica e o domínio do Mesmo. Além disso, é justamente no Infinito que a subjetividade que ele indica se fundamentará⁷. Mas o que esse conceito significa, afinal? E como ele se configura no contexto do estabelecimento da Ética da Alteridade? É preciso destacar, num primeiro momento, que essa noção, no arranjo filosófico levinasiano, terá como fonte de inspiração o pensamento de René Descartes.

No sistema cartesiano, a ideia de Infinito possui papel elementar para que se construa seu edifício racionalista (FERREIRA JUNIOR; SILVA, 2018). Esse termo aparece mais especificamente na terceira meditação da obra **Meditações Metafísicas**, quando, por um viés puramente racional, o filósofo buscará fundamentar a existência de Deus⁸ (infinito e perfeito). Ora, esse ideal de uma substância perfeita e infinita não pode se originar no interior do *cogito* que, por sua vez, é finito e imperfeito, mas somente pode ser depositado nele, provindo de uma realidade exterior, compreendido como o próprio Deus:

Portanto, tudo o que resta é a ideia de Deus, na qual se impõe considerar se há alguma coisa que não tenha podido originar-se de mim mesmo. [...] Ora, essas superioridades são tão importantes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que a ideia que dele tenho possa extrair sua origem tão só de mim. E, conseqüentemente, é preciso

⁷ A esse propósito, encontram-se os seguintes dizeres no prefácio de **Totalidade e Infinito**: “Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjectividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade [...], mas como fundada na ideia do infinito” (LÉVINAS, 1980, p. 13).

⁸ A noção de Deus, conforme o próprio Descartes salienta em sua obra, é entendido como “uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 2016, p. 67).

concluir necessariamente de tudo que eu disse antes que Deus existe. Com efeito, ainda que a ideia da substância esteja em mim, a partir do fato mesmo de ser eu uma substância, não teria, entretanto, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita (DESCARTES, 2016, p. 67).

Dando importância a essa exposição, o intuito de Lévinas será tomar para si o esquema formal presente no edifício cartesiano para iluminar a compreensão que possui da relação do Eu com o Outro. Nesse sentido, elucidará alguns aspectos que serão úteis em sua teoria. Uma primeira asserção diz respeito ao fato de que a ideia de Infinito, em Descartes, é a única que provém do **exterior** do *cogito*. Ela não provém do Eu pensante, o que o leva a conceber a sua noção como o absolutamente Outro. Além disso, destaca-se o fato de que tal ideia excede a compreensão do próprio sujeito, instaurando-se uma **inadequação** do pensamento, pois o Infinito excede todo tipo de adequação ao pensar, que não o pode englobar. Em suma, a concepção de infinito em Descartes funda-se na exterioridade do *cogito* e na inadequação do próprio pensamento (MIRANDA, 2008). Isso posto, será nesse paradigma teórico que Lévinas vislumbrará a possibilidade de conceber um novo tipo de relação entre o Eu e o Outro, em que o Outro não seja subalterno ao domínio do Mesmo.

Uma primeira consideração diz respeito à ideia de exterioridade. Para Lévinas, também na relação Eu-Outro há a presença da exterioridade, em que o Outro sempre será exterior ao Mesmo. Outrem transcende os limites, está para além da mesmice. Assim, não pode ser um *alter-ego* que, como num espelho, reflete a imagem do Mesmo, mas é exterioridade deste e, por isso, absolutamente Outro, está para além dos limites totalizantes.

Além da exterioridade, nesse tecer filosófico levinasiano está a questão da inadequação ao pensamento. O Outro é inadequado ao pensamento, extravasa a esfera do Mesmo, transcende-o, antecipando ao Eu. Ele é Alteridade radical, e não está ao alcance de um conhecimento total, em todas as suas potencialidades, como anseia o perfeccionismo racionalista da Totalidade. O Outro, portanto, não pode ficar limitado às fronteiras gnosiológicas do Mesmo.

Por conseguinte, tanto a exterioridade quanto à inadequação apontam para a verdade de que, diante do Outro, não há um domínio do Mesmo. Por não haver esse comando, o Outro protagoniza experiências que fogem às iniciativas do sujeito. No dia a dia, são várias as situações que expressam um ultrapassar do que é querido pelo Eu, justamente porque o Outro existe. Não se pode, por exemplo, forçar o sono ou evocar, pela vontade, o amor. Tais exemplos mostram uma situação que descentraliza

a subjetividade, visto que, na perspectiva de um dos exemplos acima, o sujeito não tem o domínio para controlar o momento exato em que irá adormecer, mas o sono simplesmente o domina na medida em que ele se dispõe a esperá-lo. Em experiências como essas não se pode dispor sobre o Outro, o que demonstra que há diversos fatores que escapam ao agir sobre ele.

Miranda (2008) reforça, ainda, que na relação com o Infinito Lévinas estabelece um duplo rompimento com o pensamento filosófico ocidental. Primeiramente porque afasta-se da tradição do primado do Mesmo promovida por Sócrates, que afirma que nada se recebe dos outros, pois o conhecimento já está em cada pessoa. Em segundo lugar, opõe-se ao pensamento moderno que estabelece o sujeito como ordenador do conhecimento, como centro do qual tudo emana. Essa quebra na tradição filosófica é explicitada no sentido de que “a idéia do infinito não é concebida pelo eu que, soberanamente, representa o infinito; ela parte do pensado e não do sujeito que pensa, ela vem do Outro enquanto pura exterioridade” (MIRANDA, 2008, p. 89). Nas palavras do próprio Lévinas (1980):

A idéia do infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem a priori. A idéia do infinito revela-se, no sentido forte do termo (LEVINAS, 1980, p. 49).

Vale salientar, por fim, que o Infinito em Lévinas não é concebido no âmbito epistemológico ou ontológico, entretanto está situado em um contexto ético. É a partir de uma relação ética com o absolutamente Outro que o Infinito realça como uma força que rompe com a Totalidade, o que caracteriza como original essa intuição filosófica de Emmanuel Lévinas (MIRANDA, 2008). Pode-se dizer que o lituano encontrou uma fresta que permite enxergar o Outro como ele é, sem a necessidade de uma significância a ele atribuída. Esse Outro convida a um acolhimento ético, mas para que isso aconteça é necessário um êxodo em direção ao que está para além. Esse movimento é denominado por ele como a própria ética, ou a metafísica, que é dotada de uma precedência. Essa dinâmica deve ser a filosofia primeira, o ponto de partida do pulsar filosófico, e será sobre isso que se discorrerá adiante.

3.1 A PRECEDÊNCIA DA ÉTICA: A METAFÍSICA, O DESEJO, A ALTERIDADE

A fim de tornar claro todo o edifício erguido pelo pensamento levinasiano, é preciso servir-se do tema da ética. Embora herdeiro de uma tradição filosófica, sobretudo da fenomenológica, o filósofo fará uma ruptura ao apresentar a sua intuição filosófica mais original, que consta colocar como ponto de partida de toda a reflexão filosófica não a ontologia, mas sim a ética. Será ela, portanto, denominada de filosofia primeira. Em sua obra **Totalidade e Infinito**, Lévinas exprime a sua teoria da primazia ética com as seguintes palavras: “Ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento e como sentido ser, preexiste a relação com o ente que se exprime; no plano ontológico, o plano ético” (LÉVINAS, 1980, p. 180).

Em que consiste pensar a ética em Emmanuel Lévinas? Por negação, em um primeiro plano, destaca-se que ele não a concebe como um conjunto de normas morais ou de princípios universais que regem o agir humano, e que se fundamentam racionalmente. A ética de Lévinas “não é uma ética do dever ser, mas uma ética pensada filosoficamente como relação primeira da qual o conhecimento e a reflexão moral são desdobramentos” (MIRANDA, 2008, p. 108). Falar em ética como filosofia primeira é afirmar que, antes de princípios morais que marcam o Ser, há a relação face a face com o Outro, relação de proximidade com ele. A ética, antes de ocupar um plano gnosiológico, é um acontecimento, um evento que ocorre quando se depara com a manifestação do Rosto do Outro (MIRANDA, 2008).

De outro modo, o que ele quer expressar é que a relação com o Outro precede qualquer ato ontológico, e é a partir dela que o sujeito se relaciona com o mundo e com o humano. É necessário salientar, porém, que Lévinas não nega a ontologia, apenas questiona a sua primazia, e não quer redigir uma nova ética, mas sim conferir-lhe o valor que até então fora negligenciado⁹, estabelecendo-a como o ponto de partida da Filosofia enquanto constituição de sentido do humano. Portanto, pode-se concluir que “a ética como relação face a face primordial, relação de proximidade por excelência, é filosofia primeira que está na base da sociabilidade entre os homens e na nascente de toda reflexão filosófica” (MIRANDA, 2008, p. 107).

⁹ Sobre essa omissão do valor da ética, Almeida (2013) relata: “Tudo o que se construiu ao longo da história é fundamentado por uma base ontológica, o Ser é que orienta toda a reflexão filosófica sobre tudo, e com isso, passamos a entender ética como algo subordinado à prudência como em Aristóteles, ou subordinada à universalização da máxima da ação, isto é, um imperativo categórico como em Kant, ou como uma hierarquia dos valores como em Platão. Em tudo isso a Ética está subordinada a algum princípio anterior a ela mesma” (ALMEIDA, 2013, p. 11).

Um segundo aspecto a ser destacado diz respeito ao fato de que essa relação ética acontece em meio a uma separação radical entre o Mesmo e o Outro, garantida pelo Infinito. Esse afastamento, portanto, inviabiliza uma relação de subalternidade e de retorno ao Mesmo. Mas para que aconteça tal relação é necessário um movimento de transcendência que possibilite a saída do egoísmo do Mesmo em direção ao Outro (MIRANDA, 2008). Essa saída orientada ao transcendente é o que faz Lévinas igualar a ética à metafísica, atribuindo a esta um significado próprio.

A concepção levinasiana de metafísica é bastante original, e difere radicalmente daquela classificada por Andrônico de Rodes (século I a. C) que, ao organizar as obras de Aristóteles, caracterizou-as como escritos que estudam o fundamento comum dos seres que está para além da física (ABBAGNANO, 2007). Em Lévinas, ética e metafísica se equivalem, pois reconhece na **metafísica** a **essência** da ética. Isso se deve ao fato de que, assim como a ética, a metafísica está **voltada para o outro**, para um **outro lado**. Ambas estão na mesma proporção, no sentido de que estão direcionadas para um sair de si em direção a um próximo. Em **Totalidade e Infinito**, Lévinas expressa-se nas seguintes palavras: “[...] a metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para o ‘outro lado’, para o ‘doutro modo’, para o ‘outro’” (LEVINAS, 1980, p. 21, grifo do autor).

Percebe-se, pois, que Lévinas fará um deslocamento da metafísica no que se refere à sua concepção comum, assumindo um significado próprio. Para ele, ela não estará mais para um **além-mundo** (aquilo que está além do mundo físico), mas sim para um **além-do-mesmo** (do Eu), e não como uma representação, pois, assim “o Outro dissolver-se-ia no Mesmo: toda representação se deixa essencialmente interpretar como constituição transcendental” (LEVINAS, 1980, p. 26). A metafísica é, para ele, esse movimento de saída do Ser em direção a um Outro que lhe é transcendente, uma transcendência que não é meramente física.

Nesse sentido, é possível observar uma ruptura de Lévinas com o pensamento ontológico, no que se refere à questão do conhecimento do Outro. A relação entre o ser que conhece e o que é conhecido se difere, visto que, agora, “o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento” (LÉVINAS, 1980, p. 29). Nessa relação metafísica, o Outro é absolutamente Outro, não sendo identificado com o Eu e seu mundo, e fala por si só sem a necessidade de qualquer mediação (MIRANDA, 2008).

Instaurando-se esse novo tipo de relação como Outrem, ele passa a ser animado por um movimento de abertura e transcendência designado de **Desejo**

Metafísico. Essa categoria representa um anseio presente em cada sujeito que tende para o inteiramente Outro, o Infinito, para aquele que lhe é estrangeiro. Há, nesse ponto de vista, uma aspiração de querer romper com um solipsismo e estabelecer uma relação com o exterior, o que elimina qualquer possibilidade de se permanecer em uma estrutura totalizante. Todavia, é importante ressaltar que na base desse desejo não está a necessidade, o sentido de uma falta que pode ser saciada, como a fome ou a sede. Pelo contrário, o desejo metafísico tem outra intenção, que não se satisfaz com a posse do desejável, mas que se retroalimenta, suscitando mais desejo ao invés de satisfazer (LÉVINAS, 1980). Para Lévinas:

O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do desejável apazigua, mas como o Desejo do infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade (LÉVINAS, 1980, p. 37).

A presença deste desejo metafísico do Infinito faz com que o ser humano se sinta incompleto, sempre em busca de algo, mesmo conseguindo realizar-se em diversos objetivos. Esse desejo infinito se realiza na relação com outras pessoas, nunca totalmente, mas se retroalimentando nessas relações, pois, por ser desejo do Infinito, não se pode completar. Isso se exemplifica quando se encontra com bons amigos, com pessoas das quais se gosta e, ao findar o horário do encontro, não se quer ir embora. Naquela relação, quando respeitada a Alteridade verdadeira, está sendo alimentado o desejo de Infinito, nas relações concretas, olho no olho, rosto no rosto.

Esse Outro, pelo qual a metafísica transcende e o Eu deseja, é da ordem do incompreensível, da assimetria, aquilo que é o para além, o absolutamente Outro. Todavia, para que haja um verdadeiro reconhecimento deste, ele deve ser em si mesmo, rompendo com todo e qualquer tipo de Totalidade. Nas palavras de Lévinas: “heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente” (LÉVINAS, 1980, p. 24). Assim, o Outro conserva a sua singularidade e, por isso, é completamente distinto com o qual se relaciona. A realização desse evento se concretiza no termo **Alteridade**.

A Alteridade expressa na vida das pessoas a exterioridade que a metafísica aponta. Assim, para que ela se estabeleça, há o pressuposto de que o Outro seja reconhecido como um Outro si, e não como um Outro eu. Ela só é possível diante de

um Outro pois, para si, o Eu é somente um Eu. Mantém-se o ser de cada indivíduo, mas abre-se uma abertura para o Outro. Além do mais, a Alteridade, que é absolutamente Outro, não se pode situar no contexto da Totalidade. Todas as vezes que um indivíduo, as instituições ou um processo civilizatório intentam tomar o Outro a partir de seus parâmetros pode-se haver a experiência de totalização, de violência.

O que significa falar de Alteridade? Falar de Alteridade é falar do Outro, ou seja, daquele Outro humano que não é o Eu, que está fora do existente. Nessa perspectiva, vê-se que Lévinas compreende por Outro o ser humano, aquele que difere do Eu. Se esse Outro é diferente, cabe realçar que todos os seres humanos são distintos e dotados de singularidades. Essas singularidades que os compõem configuram-se como desejos, necessidades, racionalidades, afetividades (COUTINHO, 2008). Diante delas, não se pode definir com exatidão pois, para tal, ter-se-ia que aprender, sentir empírica ou materialmente cada indivíduo que se põe face-a-face com alguém. Nesse sentido é que se pode afirmar que o ser humano é um ser Infinito e transcendente:

Dizer Alteridade é dizer Outro, e dizer Outro é dizer um ser Infinito, ou seja, um ser em que nós não temos quaisquer possibilidades de decifrá-lo em suas dimensões, pois, somos limitados a ter o poder de decifrar e apreender só aquilo que é pronto, estático e acabado, que não é o caso de qualquer ser humano, pois este vive em constante movimento, que nos impossibilita qualquer possibilidade de apreensão; onde Lévinas vai chamar essa apreensão de conceituação ou até tematização, ele diz que o Outro, não é uma coisa material onde nós podemos nos deparar diante dela e resumi-la em um conceito determinado ou até mesmo uma temática (COUTINHO, 2008, p. 44).

Entretanto, até aqui, todas as relações estabelecidas puderam ser pensadas enquanto discursos, imaginações ou abstrações. Todavia, é por meio do Rosto do Outro que essa Alteridade acontece de fato, e que o Infinito faz a sua epifania. Lévinas chama de Rosto o modo pelo qual o Outro se apresenta ao existente. É, ainda, na face do Outro que está presente a maior e primeira significação ética. É sobre esse conceito basilar que se discorrerá a seguir.

3.2 DO ROSTO À RESPONSABILIDADE

Nas seções antecedentes, foram apresentadas diversas categorias que tecem o pensamento levinasiano na esfera de sua filosofia, como a Totalidade, o Mesmo, o Outro, a Alteridade, o Desejo Metafísico e o Infinito. Todos esses termos, integrados e em plena complementação, comunicam o sentido que o filósofo anseia demonstrar

com a sua teoria. Entretanto, será o Rosto do Outro, em sua epifania¹⁰, a noção que expressará o centro da significação da Alteridade levinasiana.

Em que consiste falar em Rosto do Outro em Emmanuel Lévinas? Não se trata de descrever a sua qualificação estética, nem a sua materialidade, como se, ao dirigir-se o olhar para um rosto, fossem descritos a cor dos olhos, o tamanho do nariz ou da testa. Fazendo-se assim, olhar-se-ia para o rosto como para um objeto que se analisa. Não obstante, “a relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ela” (LÉVINAS, 2007, p. 69). A sua noção ultrapassa uma descrição fenomenológica, de modo que Chacon (2015) afirma: “O Rosto não se constitui apenas como uma mera oferta de dados. O rosto significa vida, alteridade absoluta, uma experiência reveladora” (CHACON, 2015, p. 03).

Ao se referir a Rosto, Lévinas (1980) fala da forma como o Outro se mostra ao Eu. É o que ele assevera em **Totalidade e Infinito**, afirmando que “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto” (LÉVINAS, 1980, p. 37). Ele se apresenta sem um contexto, ultrapassando a ideia que se possa ter dele e transcendendo qualquer significação.

Em seu entendimento, o Rosto é despido de um contexto. Geralmente, o ser humano apresenta-se como um personagem cujo significado está relacionado à alguma circunstância: “é-se professor na Sorbona, vice-presidente do Conselho de Estado, filho de fulano” (LÉVINAS, 2007, p. 70). O Rosto, ao contrário, não depende dessas contextualizações para ganhar significado, ele é sentido por si só. Por isso, ele transcende a ideia que se pode ter dele e “não pode se transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além” (LÉVINAS, 2007, p. 70). É nesse mesmo sentido que se pode dizer que o Rosto recusa ser abordado pelo viés da Totalidade. Lévinas ressalta que no Rosto “está presente a recusa de ser conteúdo. Nesse sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado” (LÉVINAS, 1980, p. 173). Em última análise, vê-se que, agora, a relação com o Outro se dá face a face, não como um subalterno.

Em suma, o Rosto se apresenta como uma espécie de protagonista de uma Ética da Alteridade. Uma Justificativa possível dessa escolha é o fato de que ele, o

¹⁰ O termo epifania, que significa manifestação ou revelação, utilizado no pensamento levinasiano, não está associado à mesma compreensão utilizada na tradição teológica, como uma revelação divina. O Rosto se revela, para Lévinas, porque ele fala por si, ou seja, não precisa de qualquer mediação. Ele manifesta a Alteridade como aquela que dá significância ética às relações (MIRANDA, 2008).

Rosto, é o sinal mais contundente da humanidade. No cotidiano, por exemplo, identificam-se as pessoas já conhecidas através do rosto. Nenhuma parte do corpo humano é mais significativa que ele, e por meio dele a imagem humana se torna visível.

Entretanto, se não se pode acessar o Rosto pela fenomenologia ou qualquer outra abordagem, como é possível dele se aproximar? Ora, Lévinas enuncia que “o acesso ao rosto é, num primeiro momento ético” (LÉVINAS, 2007, p. 69). Nesta relação, que pode ser entendida como face a face, há um forte apelo ético. Para o filósofo, o Rosto do Outro comunica uma interpelação sob a forma de um interdito ético-religioso que pode ser resumido na seguinte sentença: **Tu não matarás!** O Rosto irrompe essa expressão verbal, e vê-lo já é escutar essa sentença (LÉVINAS, 1980). Vê-se que o rosto é da ordem da palavra. Segundo a tradição judaica, Deus não poderia ser visto face a face, mas poderia ser escutado. Assim, o rosto de Deus se revela pela palavra. Nesse mesmo sentido, o encontro com o Outro revela também uma palavra: não matarás!

Essa asserção não se restringe apenas ao fato de matar fisicamente, como um homem que é apunhalado fatalmente por outra pessoa. Matar, então, além desse sentido, remeteria ao fato de negar o Infinito que se manifesta entre o Eu e o Outro, ou melhor, reduzir o Outro a uma ideia. Com isso, diz não apenas aniquilar, fazer com que ele desapareça, mas envolve diversos âmbitos como o linguístico (não apagar o que o Outro diz), o cultural (não impor um modo de ser a outrem), o político (não desconsiderar os direitos do Outro), e assim por diante. Em síntese, matar é eliminar a capacidade cognitiva, o direito de ser, de exigir, de manifestar-se no mundo que o Outro possui. Matar é eliminar a existência do Outro, como o próprio lituano testemunhou na vivência da guerra.

Rosa (2012) expressa que “o rosto do outro não é uma abstração, mas será, positiva e concretamente, outro” (ROSA, 2012, p. 56). E porque esse Rosto existe, o Eu é responsável por ele. É esta, a **Responsabilidade**, a última das principais categorias do filósofo a serem discorridas neste trabalho. De fato, o existente no pensamento levinasiano é ilimitadamente responsável pelo Outro. Essa Responsabilidade não pode ser negada e, diante da interpelação do Rosto de Outrem, o Eu não pode negar uma resposta. Portanto, ele se encontra numa condição de refém, porque é sempre condicionado a responder: pode ser uma resposta positiva (atender ao chamado do outro e deixar que ele viva), ou pode ser negativa (o Eu mata o outro) (ROSA, 2012).

Desse modo, diante da face do Outro, o Eu se torna infinitamente responsável, e não espera de forma alguma a reciprocidade. Dessarte “sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me custe a vida” (LÉVINAS, 2007, p. 82). Na Ética da Alteridade, marcada pela Responsabilidade, as relações são sempre assimétricas. Perante o Rosto do Outro o existente deve agir de forma desinteressada, buscando não o seu próprio bem, o que retira a reciprocidade das relações éticas. Por conseguinte:

Emmanuel Lévinas acredita que não seria uma relação genuinamente ética agir esperando receber o mesmo que foi dado. Ele considera que tal postura seria abrir-se para um sentimento egocêntrico, em que o eu só percebe a si próprio. Diante dessas considerações, torna-se imprescindível esclarecer que a ética da responsabilidade não assume contornos herméticos. Ela não se limita a um “egoísmo a dois”. A filosofia levinasiana convoca o indivíduo a assumir a responsabilidade pelo próximo do próximo (CHACON, 2015, p. 06, grifo do autor).

Em última análise, é nítida a virada que Emmanuel Lévinas faz no papel que o Outro ocupa dentro da epistemologia e do próprio convívio humano. Ele se apresenta como um regulador da vida, e não mais como algo a ser superado e colocado em posto subalterno. O sujeito que outrora era fechado em um solipsismo e que via no Outro um inimigo, agora, no pensamento levinasiano, é responsável por ele. Ele não é responsável apenas por si próprio, mas é, anteriormente, convocado a assumir uma responsabilidade por outrem (CHACON, 2015). Hutchens (2007) complementa demonstrando que entende a Responsabilidade “como responsabilidade pelo Outro, por aquilo que não é feito meu, ou por aquilo que nem sequer me importa; ou o que precisamente e realmente me importa é enfrentado por mim como face” (HUTCHENS, 2007, p. 33).

Portanto, o esforço aqui despendido foi em apresentar os princípios mais basilares do pensamento de Emmanuel Lévinas. O desafio que segue esta pesquisa, será o de estabelecer uma possível aproximação entre o pensamento do filósofo e o campo educacional. Embora ele não tenha escrito especificamente sobre a educação, seu pensamento possibilita contribuições e uma articulação entre a formação humana e a Ética da Alteridade, o que se pretende esclarecer adiante.

4 CONTRIBUIÇÕES DE EMMANUEL LÉVINAS PARA SE PENSAR UMA EDUCAÇÃO PARA O OUTRO

O último passo desta pesquisa consiste em analisar as aproximações do pensamento levinasiano com o campo educacional. Tal elo é justificado pelo fato de a educação se dar sempre como um empreendimento coletivo e, por isso, o tema do Outro torna-se uma das grandes problemáticas a serem consideradas por ela. Dessa forma, o processo educativo sempre implica um outro: “Seja um educando o outro, seja os homens educando-se entre si, seja, ainda, a experiência do autodidatismo, em que alguém educa-se por si mesmo, mas através da produção cultural feita por outros” (GALLO, 2012, p. 237). Por isso, pode-se dizer que a educação existe quando ocorre o encontro de ao menos duas singularidades que interagem entre si. A grande controvérsia, porém, que há nesse contexto é a forma em que se estabelece essa relação. Ao falar de interação pode-se pensar em um encontro de Outros, na perspectiva da Alteridade, ou no relacionamento de um Mesmo e de um Outro que é tomado como representação.

Ora, nesse ínterim está situado Lévinas que, conforme já elucidado, se opõe a essa visão que tematiza o Outro e que está fortemente presente na filosofia moderna. O Outro, por esse viés, é uma representação do Mesmo que o toma como um conceito, eliminando as suas singularidades por meio da Totalidade Ontológica. A consequência que se desdobra disso chega aos patamares da convivência humana, em que se passa a ver o diferente como uma ameaça a qual se deve eliminar, até mesmo de forma violenta, a julgar pela história de holocaustos, totalitarismos e episódios de supressão da dignidade humana.

Lévinas, ao contrário, está a propor um caminho diverso. Apresenta a ética como a filosofia primeira da qual todos os outros seguimentos partem. O agir ético, distinto dos sistemas racionalistas¹¹, está fundamentado não no próprio sujeito, mas no Outro, subscrevido como uma responsabilidade ética para com este que se apresenta como Rosto. Diante desse encontro face a face há a experiência ética, que

¹¹ “Mesmo que jamais tenha havido ações emanadas dessas fontes puras, pois a questão aqui não é a de saber se aconteceu isso ou aquilo, mas a de que a razão, por si mesma e independentemente de todos os fenômenos, ordena o que deve acontecer” (KANT, 2005, p. 38).

Que a razão ordene o que deve acontecer, este é o sentido de moral em Kant. A lei pela qual a razão ordena possui uma significação tal que ela abrange de modo necessário todos os seres racionais em geral. É evidente, segundo Kant (2005), que nenhuma experiência pode dar motivo para inferir nem sequer a possibilidade de semelhantes leis apodícticas (irrefutáveis). Para Kant, um autêntico princípio da moralidade está fundamentado na razão pura – metafísica dos costumes.

revela o verdadeiro sentido do humano e chama o Mesmo a sair de suas estruturas. Por isso, quando há a hospitalidade diante do outro, o existente desperta de seu solipsismo e a sua autossuficiência é colocada em questão, desarmando-se a Totalidade. Em suma, “outrem me arranca da minha hipóstase, do aqui, do coração do ser ou do centro do mundo onde, privilegiado e, neste sentido, primordial, eu me coloco” (LÉVINAS, 1997, p. 123).

Vê-se que a luta de Lévinas está situada em um esforço de “devolver a dignidade da face do outro mediante a afirmação da ética como sentido do humano” (ROSA, 2012, p. 177). O paradigma da Totalidade e da subjetividade que perpassou a cultura do Ocidente teceu tramas de sofrimento e de subordinação em nome da afirmação de um Eu que se alienou em sua mesmice. É válido recordar que todo o pensamento do filósofo se confronta com a experiência vivida por ele diante do nazismo e sua total negação do Outro. Essa lógica, da qual tal sistema político se torna referência, é colocada em questão pela condição ética, que ao invés de obliterar a Alteridade do Outro impele o existente a tornar-se responsável por ele. Ao estar diante de um Rosto, se é convocado a assumir uma responsabilidade por ele que não permite o silêncio de uma não resposta, mesmo que esteja entrelaçado a uma cultura e a um contexto que dificultam o estabelecimento de relações inter-humanas face a face, como o atual.

Verifica-se que com o advento das tecnologias na era pós-industrial, bem como o caráter mundial da economia, o homem contemporâneo passou a sentir-se participante de uma sociedade planetária. Esse mundo de possibilidades e de conexões, todavia, paradoxalmente fomentou uma sensação de que, existencialmente, cada indivíduo está sozinho e perdido (ROSA, 2012). Isso implica negativamente no fato de que apesar de um excesso de relações em âmbito virtual, há a ausência ou a dificuldade em se estabelecer relações inter-humanas face a face. Perante essa problemática, e como recurso para tal, está justamente a responsabilidade ética proposta por Lévinas. Em outras palavras:

Em tempos de tantos desencantos e pessimismos provocados pelos variados desencontros inter-humanos – terrorismos, guerras preventivas, narcotráfico, crise econômica etc. – é preciso ousar para reinventar o sentido que nos faz mais humanos. A partir de Lévinas, manifesta-se um sentido do humano que a racionalidade ocidental parece ter reprimido, a saber: a infinita responsabilidade do eu para com o rosto do próximo (ROSA, 2012, p. 152).

Frente a esse panorama, o que significaria pensar a educação, contextualizada no âmbito da filosofia da representação, à luz de Lévinas e da Alteridade? Ou em

outra vertente: como o agir educativo poderia cooperar para que o homem do século XXI vivencie a responsabilidade e uma educação para o Outro? Para se pensar tais indagações, é preciso partir da relação entre o filósofo de Kaunas e a educação, ressaltando a maneira como, em suas obras, esta se dá em seu sentido e em seus possíveis desdobramentos.

A princípio, é importante destacar que Lévinas não foi um pensador que se especializou ou escreveu diretamente sobre a educação, a pedagogia ou a didática. Contudo, elas não ficaram omitidas de suas reflexões mas foram trabalhadas de forma tangencial e direcionadas ao contexto do judaísmo, religião por ele professada. Em um diálogo crítico com a modernidade e contextualizado em um período pós-Holocausto, os seus escritos relativos a essas áreas estão voltados para a formação judaica na contemporaneidade. Souza (2012) destaca que:

Como um judeu fiel às suas tradições, ele fez reflexões pontuais sobre a educação judia. Em uma de suas obras, *Difícil Liberdade: ensaios sobre o judaísmo*, podem-se perceber três pequenos textos que versam particularmente sobre a educação. Eles aparecem no seguinte registro: “Reflexões sobre a educação judia”; “Educação e Oração”; e “Antihumanismo e Educação” (SOUZA, 2012, p. 76, grifo do autor).

Todavia, isso faz emergir algumas interrogações: afinal, se em nenhum momento em seus escritos o filósofo dedicou uma atenção especial à educação, no sentido acadêmico-escolar, como poderia tal dimensão ser alcançada por sua filosofia? E mais: se tais temáticas foram pensadas no limiar da formação religiosa, poderão estas serem aplicadas a qualquer ser humano, apesar da cultura, raça e religião?

Em um primeiro momento, essa hipótese é respondida por Coutinho (2008) quando afirma que ela apenas poderia perdurar se a educação fosse identificada somente enquanto espaço escolar. Pelo contrário, ao se pensar os elementos educacionais em Lévinas, quer-se problematizar toda a contribuição que eles podem proporcionar à formação humana como um todo. “O processo educativo envolve, desse modo, todas as dimensões humanas e não apenas aquelas do âmbito epistemológico” (COUTINHO, 2008, p. 60). É mediante a educação que o ser humano é capaz de configurar o mundo que o circunda, e no estabelecimento desse arranjo pode-se integrar um processo de humanização e de formação que alcança as várias dimensões da pessoa humana.

Em um segundo momento, vê-se que a problemática educativa se encontra entrelaçada à formação judaica. Porém, apesar de possuírem conteúdos circunscritos

à vertente religiosa da qual faz parte, as intuições de Lévinas podem ser apropriadas por qualquer tradição cultural ou religiosa. Não exclui, assim, as inferências acerca da condição de cada sujeito humano, judeu ou não, em sua conduta ética. Isso porque, incorporado aos valores religiosos, há verdades que se apresentam com um caráter de universalidade, válido para todo o ser racional, como a própria responsabilidade ética. Ela é implícita a cada pessoa em sua relação com o próximo na edificação de uma sociedade em que os humanos se tratem como humanos, pois o fato é que “na ética, a humanidade se encontra” (ROSA, 2012, p. 149). São as raízes religiosas que fizeram com que Lévinas encontrasse na sabedoria das Sagradas Escrituras a inspiração para seu raciocínio ético, que ilumina, por assim dizer, o campo educacional enquanto formação humana e processo de ensino.

Pensar por esse viés significa colocar em questão alguns caminhos que o fazer pedagógico assume em sua maneira de lidar com o Outro. Isso inclui a concepção de ensinar, a forma de se estabelecer relações de modo objetivado e um padrão de ensino orientado por uma racionalidade técnica e instrumental, que desvaloriza o cultivo do humano. A educação, na guisa dos critérios levinasianos, opostamente propõe valorizar o ensino enquanto um acontecimento ético de encontro com uma subjetividade, que inspira uma sensibilidade à condição de Outrem e uma vivência da Alteridade. É o que se discorrerá a seguir.

4.1 A EDUCAÇÃO COMO UM ACONTECIMENTO ÉTICO

Conforme elucidado, é no seio da formação religiosa que Lévinas pensa e aponta algumas diretrizes para o campo educacional, aqui entendido no sentido da formação humana e na própria prática pedagógica. Por isso, nesse contexto, ele faz emergir conotações presentes nos textos bíblicos que dizem respeito a toda humanidade, sobretudo na relação com o Outro. Desse modo, “o acesso ético à Escritura desperta uma dinâmica educativa que pode ser assim traduzida: quanto mais me aproximo do outro, mais cresce minha responsabilidade por ele” (ROSA, 2012, p. 139). Por isso, Lévinas confere à ética o sinônimo de santidade, noção eminentemente bíblica, e concretizada no amor e no agir responsável para com o Outro. Tal relação de santidade é expressa pela hospitalidade, pela atenção, pelo cuidado, pela cortesia para com o outro, configurando-se uma verdadeira relação de bondade. Esse desfoque da preocupação consigo mesmo e sobre o próprio existir abre margem para um cuidado com o existir de Outrem. Mas como essas

prerrogativas éticas podem ser fomentadas no existente? Aqui surge o papel da educação.

Ora, a educação é vista precisamente como um lugar, entre outros, que fomenta e motiva o indivíduo a assumir a condição ética. Do mesmo modo que Nietzsche expressa que “o amor deve ser aprendido” (NIETZSCHE, 2006 apud ROSA, 2012, p. 140), para Lévinas a ética também se aprende, e a educação é o lugar em que esse aprendizado se constitui. É ela o trajeto que promove uma relação verdadeiramente ética e que ocasiona a responsabilidade por outrem. Em última análise, vê-se a educação com a tarefa de “formar a humanidade do humano e não unicamente preenchê-la de atributos em forma de conhecimentos acabados, como veio acontecendo no decorrer dos tempos” (COUTINHO, 2008, p. 75). Porém, para que isso aconteça é necessário que se coloquem em questão algumas noções que têm cada vez mais ocupado espaço no meio educacional.

Um primeiro princípio diz respeito à concepção de ensino. A teoria levinasiana permite pensar a ação de ensinar não como um sistema meramente restringido ao ensino-aprendizagem, sob um viés técnico-científico, mas como um espaço em que acontece uma relação com uma subjetividade ética. O ensinar não tem como premissa, nessa perspectiva, depositar conteúdos na mente de um grupo de pessoas, mas sim fomentar relações éticas a tal ponto que haja espaço para o aprender (ROSA, 2012). Em outras palavras, o que se quer dizer no paradigma de tal filosofia é que através de um encontro inter-humano, face a face, o sujeito se abre a um ensinamento que o permite pensar o modo de estar sendo no mundo com os outros, conservando uma relação ética de Alteridade. Traduz essa ideia o fato que, provavelmente, um indivíduo pouco se lembre do que o seu primeiro professor o ensinou, entretanto, certamente recorde de quem foi esse professor e o que ele significou em termos de compreensão da realidade e de sentido de sua própria história.

A essa altura, vê-se como a biografia de Lévinas e seus sofrimentos consonantes com a realidade histórica do século XX influenciaram o seu percurso filosófico. É certamente por isso que ele se mostra como um verdadeiro arauto da formação de um pensamento que tenciona a formação de pessoas que sejam sensíveis à condição de Outrem. O Rosto é visto como uma inesgotável fonte de humanização. Diante dele, o existente se humaniza. Nessa direção, para que essa tarefa urgente se efetive, é necessário um empenho de todas as instâncias, porém, sobretudo, da educação. Mas como isso pode ser possível? Somente se o processo educativo for entendido como um acontecimento ético.

Pensar a educação como um acontecimento ético pressupõe que haja uma contraposição com o modelo guiado por uma racionalidade técnica e instrumental. Tal arquétipo é caracterizado, sobretudo, pela centralidade no saber e no fazer técnicos, que propõe o aprimoramento de métodos que norteiam o fazer pedagógico. Para Miranda (2008), o modelo técnico-instrumental visa oferecer ao professor um arsenal de procedimentos, métodos e planejamentos que, de modo pressuposto, conduziriam a uma ação docente eficaz e com êxito. Sendo assim:

Quanto maior o domínio metodológico, supostamente melhor preparado o professor estaria e com maior capacidade desenvolveria sua atividade docente. Esta é uma “ilusão” que a força dos procedimentos metodológicos, trazidos pela ciência moderna, provoca no processo de formação de professores: acreditar que a educação pode ser reduzida à sua dimensão técnica (MIRANDA, 2008, p. 126, grifo do autor).

Nesse mecanismo, vê-se claramente o intento da Totalidade diagnosticado por Lévinas, que visa um domínio frente à realidade, criando a sensação de uma segurança e evitando um confronto com algo inesperado. Entretanto, é precisamente a este modelo que o filósofo se contrapõe e deseja promover uma educação que não se limite à dimensão técnica, mas que vá além. Com isso, quer-se dizer que a experiência educativa acontece não quando se tem o ilusório controle sobre todas as coisas, mas sim quando se depara com os elementos imprevisíveis e não programados de cada experiência vivenciada. Pensar a sala de aula a partir das categorias levinasianas é questionar a maneira como o professor lida com os imprevistos e com o inesperado. Isso leva à constatação que possibilita definir a educação a partir dos critérios levinasianos, compreendendo-a como um acontecimento ético.

Tomar a educação enquanto acontecimento ético é expressá-la como “um sucesso imprevisível, que irrompe de repente e chega sem aviso prévio, que nos põe diante do Outro, a quem não podemos deixar de olhar e responder” (COUTINHO, 2008, p. 79). Evocá-la como acontecimento é dizer que ela é uma experiência singular, irrepetível em cada encontro que se dá entre o Eu e o Outro e que possibilita o advento de algo novo que não seja o Mesmo. Por esse carácter de singularidade existir é que se pode afirmar que a educação resiste à previsão e ao controle, o que afeta o Eu. Nessa direção, o que se pode esperar daquele que educa é que esteja disposto a ser receptivo e a “responder pedagogicamente as demandas de uma situação educativa, em que outro ser humano nos reclama e nos chama” (COUTINHO, 2008, p. 68). Essa

conduta deve gerar, com efeito, também uma mudança no modo de se pautar o relacionamento com o Outro, a partir da escuta e do olhar.

A escuta e o olhar na relação com o Outro inauguram uma experiência ética no campo educativo (MIRANDA, 2008). Isso porque esse viés rompe com uma relação de objetificação e abre um horizonte de encontro com um desconhecido que fundamenta a experiência educacional, um encontro face a face. Esse se produz entre professor-aluno, mas não como um que detém o conhecimento em detrimento do outro que não o tem, mas sim como um encontro de alteridades. Em última análise, o que de fato se estabelece não é uma relação professoral-técnica, mas sim uma que seja ética, pois se lida com um outro alguém dotado de história, valores e de concepções que precedem a chegada às salas de aula. Uma educação produzida na tensão da filosofia da representação toma o Outro como conceito, e a formação se torna, na verdade, uma repetição do Mesmo. É necessária uma conversão desse ideal, exigindo um processo que passa por um desprendimento de si mesmo e uma exposição ao Outro com quem se encontra.

Como se entende esse desprendimento de si e a exposição ao Outro na experiência educativa? Ora, nesse duplo movimento, quer-se fazer da sala de aula um lugar de exposição. Ali, o professor está exposto a todo tipo de interpelação que vem de outrem, que põe em questão os seus esquemas e pressupostos. Foge ao controle a ressonância causada nos alunos daquilo que ele os ensina e, ao mesmo tempo, o retorno em forma de perguntas e discordâncias, o que exige um desprendimento de si como palavra irrevogável. Não existe a possibilidade de saber e controlar o modo como alguém aprende. Pode-se criar até mesmo métodos para ensinar, “mas o vínculo que une o aprendiz ao ensino, de uma forma que pode ser prevista e controlada, só faz sentido no âmbito da filosofia da representação e não passa, portanto, de uma ficção” (GALLO, 2012, p. 245). Por outro lado, em ambas as partes, esse movimento exige uma atitude de abertura e de acolhimento à palavra que lhe vem ao encontro, que tensiona suas crenças, certezas e verdades, o que rompe com uma ótica objetificadora pois, afinal, está-se diante de uma subjetividade.

Se para Lévinas a educação está na ordem de um acontecimento ético de encontro com subjetividades, pode-se asseverar que isso desmonta a lógica representacional na educação. Aquele que ensina abdica do objetivo de formar o indivíduo e a sua consciência para que se formem singularidades. Educar, nesse sentido, significa lançar convites para os outros, apontar caminhos para, mas o que cada um fará com esses convites e os caminhos que seguirá foge ao controle daquele

que se coloca a educar. Pode-se dizer que há uma espécie de pedagogia anarquista, ou seja, desprovida de controle. Portanto, para que se eduque é fundamental que haja “o desprendimento daquele que não deseja discípulos [...] E mais: que tenha ainda a humildade de mudar seus próprios caminhos por aquilo que também recebe dos outros” (GALLO, 2012, p. 246).

Ainda assim, é preciso elucidar que o que se quer mostrar não é uma exclusão da técnica ou dos métodos, desmerecendo o seu papel. Miranda (2008) deseja tornar clara essa verdade ao afirmar:

O professor, enquanto sujeito da educação, está mais para a exposição e abertura à experiência do encontro com o inusitado, do que para a previsibilidade e o total controle dos resultados de sua ação educativa. Isso não significa desconsiderar, de maneira alguma, a importância da dimensão técnica presente na educação, mas denunciar e criticar o predomínio somente do pensar técnico no campo educacional como algo que restringe significativamente a formação de professores e conseqüentemente a própria experiência educativa (MIRANDA, 2008, p. 127).

Quando uma educação prima exclusivamente pela formação técnica, conteudista, ela também tende a se esquecer do humano na sua integralidade, e não se torna um acontecimento ético. Ela não pode ser reduzida a um conjunto de orientações acerca do fazer, mas é, acima de tudo, o cultivo do humano, que educa para o convívio com o Outro e para a integralização do feixe de dimensões que formam o homem. Ora, mas para que isso seja possível é necessário um processo educativo que forme o sujeito para o encontro, em uma educação para o êxodo. E para que isso aconteça, é preciso que se rompa com a estrutura e o modelo herdados de uma inspiração socrática, marcado pela maiêutica. É sobre esse aspecto que, à luz do pensamento levinasiano, se discorrerá a seguir.

4.2 A SUPERAÇÃO DA MAIÊUTICA E O EDUCAR PARA O ÊXODO

Já na primeira seção desta pesquisa, viu-se que Lévinas se posiciona de maneira crítica frente à chamada filosofia do Mesmo. Essa noção especifica o movimento que a ontologia faz em direção externa a si mesma e que abarca o diverso de si tornando-o sua posse ou representação. Em última análise, é um movimento de domínio. De modo paralelo ao entendimento da ideologia promovida pela ontologia, a educação também poderá promover uma dinâmica de dominação. Isso se dá “quando promove discursos e práticas que ludibriam o outro; quando não possibilita a relação

face a face” (ROSA, 2012, p. 166). Sob a luz dessa afirmação, tal dinâmica encontrará respaldo na pedagogia socrática conhecida por maiêutica, como modelo de um ensino voltado sobre si mesmo. Essa relação aparece em **Totalidade e Infinito**, quando Lévinas identifica a primazia do Mesmo em relação ao Outro afirmando as seguintes palavras: “o primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me venha de fora” (LÉVINAS, 1980, p. 31).

É uma constante no pensamento levinasiano que o ensino, de fato, não se reduz ao modelo da maiêutica. Caracteriza essa pedagogia o elemento do diálogo protagonizado por um mestre que, por meio de uma postura irônica e crítica, faz o exercício de desconstrução de verdades aparentes tomadas como certas pelo interlocutor. Essa ironia, expressada por um não-saber, além de destituir essas verdades, viabiliza a formação de um novo saber, fazendo nascer (parir) novas verdades no interlocutor, agora fundamentadas na razão (MIRANDA, 2008). Com efeito, a novidade desse método consiste no fato de que as verdades que nasceram desse processo emergiram de um movimento imanente, fruto de um autoconhecimento da própria pessoa e de suas reminiscências, e não são advindas de uma realidade externa, o que demonstra a clássica expressão délfica: **Conhece-te a ti mesmo**.

Nesse sentido, pensar a formação humana na conjuntura desse modelo é afirmar que a educação se dá por meio de uma indução que leva o indivíduo a descobrir, ou acessar, o conhecimento que já está em si, por meio de um processo de reminiscência (ROSA, 2012). Esse ideal educativo está presente e alcançou, certamente, a educação como um todo. Nesse sentido, para Sócrates, a Filosofia era apenas a responsável pedagógica por trazer à luz o conhecimento, como uma parteira. Na pedagogia moderna, por sua vez, “também o mestre deve deixar que a espontaneidade da criança se manifeste; a pedagogia é apenas guardiã que não permite a influência de elementos estranhos” (DUSSEL, 1977 apud ROSA, 2012, p. 167). A educação, segundo o método da maiêutica, é, assim, promotora de um egocentrismo, ou seja, de um eu que se fecha em si mesmo e que vê o Outro somente como um disparador para o surgimento do conhecimento que já está em si. Para Lévinas, ao contrário, o ensino não é apenas uma ajuda maiêutica, mas ele vem do exterior e oferece mais do que o indivíduo contém.

Na filosofia da Alteridade o mestre não coincide com a figura do sujeito irônico que desconstrói verdades aparentes e faz parir outras em seu interlocutor. Pelo

contrário, o mestre, aqui, é aquele que se aproxima da figura do **profeta**, ou seja, aquele que anuncia algo novo como expressão de um ensinamento. Percebe-se que, frente ao modelo socrático, Lévinas faz uma inversão: o aprender acontece não pela rememoração de algo que já está em si, mas sim a partir de uma palavra que vem de fora, revelando uma exterioridade do ensinamento. Nesse sentido, todo aprendizado se produz no encontro com uma exterioridade, não na imanência do Mesmo (MIRANDA, 2008). Em **Totalidade e infinito**, lê-se o seguinte:

A relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. **Vem do exterior e traz-me mais do que contendo**. Na sua transitividade não-violenta, produz-se a própria epifania do rosto (LÉVINAS, 1980, p. 38, grifo nosso).

Para Lévinas, esse arranjo somente se rompe a partir de um encontro verdadeiro com o Outro, e nisso, por assim dizer, se localiza o papel das escolas. Em termos educativos, essa relação possibilita o rompimento de um eu fechado em si mesmo. É nesse sentido que a escola possui a função de se tornar uma instituição que fomenta o encontro com a Alteridade, uma educação para o êxodo. Em primeira instância, isso se dá na própria ação de ensinar, pois essa não está condicionada como na estrutura maiêutica, mas se efetiva no encontro com o docente. É por isso que se pode afirmar que “o primeiro ensinamento que a escola pode propiciar, anterior a qualquer conteúdo programático, é o encontro face a face” (ROSA, 2012, p. 162). Por isso, pode-se afirmar que:

Ensinar não é dominação nem conquista. Não é um processo que se dá ao estilo de uma pedagogia socrática. O ensino do outro não é uma espécie de ajuda maiêutica que seduz o eu a fechar-se em sua interioridade. [...] O encontro do discípulo com o mestre não é uma simbiose, mas uma relação em que o outro me interpela e me ensina. Na alteridade, o conhecimento primordial se constitui na abertura para o outro, isto é, um ensinamento que se processa enquanto relação ética (ROSA, 2012, p. 173).

Vê-se que ao se tratar do relacionamento pedagógico que se dá no face a face, centra-se uma relação entre dois sujeitos: um educador e um educando. Um se torna a Alteridade do Outro, pois não se pode pensar um educador sem um educando ou vice-versa. Como alguém pode sentir-se educador sem que haja um educando? Ou então: como seria possível pensar um educando se não houvesse um educador? Compreende-se, portanto, como outrem, que é uma exterioridade, torna-se necessário para a própria existência do Eu, para que ele possa ser algo no mundo. É

nesse encontro autêntico com o Outro que os seres humanos vão constituindo a sua história. Essa Alteridade mútua é necessária para que a educação venha a existir (COUTINHO, 2008).

Diante disso, educar para o Outro e para o êxodo significa sentir-se reconhecido e acolhido pelo que se é, bem como “aceitar ser ensinado pelo Outro (educando) que irrompe em nossa vida (Educador)” (COUTINHO, 2008, p. 77). Ser ensinado é receber do Outro aquilo que está para além da capacidade do Eu. Em outras palavras, “o ensino vem do exterior e me oferece mais do que contendo” (COUTINHO, 2008, p. 78). Isso não significa entender o educando como aquele que nada sabe, mas sim como alguém que precisa acolher o ensinamento que lhe vem de fora para construir o conhecimento.

Portanto, pode-se concluir que conjugar o pensamento de Lévinas com os seus encadeamentos exige encontrar no seio da educação um itinerário com novas implicações formativas. Se a ética é a filosofia primeira, da qual brotam todas as demais instâncias como ramos ao tronco, também a educação deve estar inserida nesse universo. Isso significa que se pode abrir margem para uma via de formação ética na educação, a partir de uma pedagogia do descentramento do eu, de uma educação para a escuta e para a responsabilidade.

4.3 A ÉTICA DA ALTERIDADE NA EDUCAÇÃO

O percurso feito até aqui evidenciou diversas contribuições e indagações que Lévinas e suas obras sugerem à Filosofia, à sociedade contemporânea e, por fim, à educação. Tanto o campo teórico quanto o convívio humano são interpelados pelo lituano, haja vista a leitura da tradição filosófica, do modelo de ensino e das próprias relações no contexto educacional e social. Agora, pode-se pensar um possível itinerário que direcione uma formação que contribua para a vivência de uma educação que se pretenda ética. Cabe pensar, entretanto, que quando se diz itinerário não se compreende como uma via exclusiva que estabeleça um destaque à ética no contexto educativo. Pelo contrário, o que expressa é apenas um indicativo que pode oferecer condições de possibilidade para essa vivência.

Em primeiro lugar, Lévinas pode ser considerado como um pensador que proporciona um processo de descentramento, haja vista as suas críticas a um humanismo egológico, que julga vantagens ao Eu em detrimento do Outro. Tal constatação convida a se reconsiderar também o procedimento de aquisições

educacionais por meio de um novo olhar, ou seja, a partir do Outro. Ilustra tal ideia o seguinte exemplo: “seria fundamental explicar as cruzadas a partir de como os cronistas, os historiadores árabes viveram e descreveram os feitos dos europeus” (COUTINHO, 2008, p. 89). Ou seja, o que se quer propor é que se haja, também, no processo de ensino uma abordagem diversa daquela que, geralmente, tem uma certa primazia na fala.

Ensinar a partir do Outro gera, ainda, a descoberta dos valores de culturas diversas das quais se está inserido. Desse modo, colocam-se como positivas as diferenças entre as culturas que além de serem um dado de enriquecimento humano, ajudam na compreensão da própria pessoa enquanto indivíduo inserido em um povo e em uma época na história. Logo, vê-se que:

Lévinas está chamando a atenção para o abandono de práticas centradas no horizonte de quem, no processo educativo, tem a primazia da fala. Quando este percurso de centramento do eu ocorre, não temos espaço para o florescimento da verdade e, logo, o ensino fica prejudicado, porque se torna solipsista e não acolhe a experiência oferecida pela heterogeneidade do Outro (COUTINHO, 2008, p. 90).

Nessa mesma direção encontra-se o valor de uma educação para a escuta. De fato, “a importância que Lévinas atribui ao ouvir o Outro é tão profunda que chega a ser um primado da escuta sobre o diálogo” (COUTINHO, 2008, p. 91). Nessa perspectiva, o Outro somente pode visitar o Eu na medida em que este está disposto a escutá-lo, deixando-se tomar por aquilo que ele fala, interpela e ordena. Por ser diferente, ele não pode ser escutado partindo de como ele é visto e interpretado pelo Eu, mas sim do modo pelo qual expõe a este. Lévinas, contudo, não está a pensar uma situação em que o indivíduo dedica parte de seu tempo a uma disponibilidade em escutar, animado por uma espécie de familiaridade entre os homens ou por uma conveniência dada ao acaso. Ao invés, deve-se “educar a uma capacidade de escuta constante, porque a realidade é dinâmica e desde o início o Mesmo é ligado aos outros mesmo estando separados, sem poder evitar esta relação” (COUTINHO, 2008, p. 92). O que significa escutar o Outro? Quer dizer respeitar a sua história, não dissolvendo-a em uma narração que torna todos idênticos, excluindo a heterogeneidade e a singularidade. Por isso uma educação para a escuta se faz necessária, de modo que o novo, o diferente, não seja cancelado, cultivando-se os valores da Alteridade.

Semelhantemente se compreende o que se diz de uma educação para a responsabilidade. Conforme já elucidado, a responsabilidade, em Lévinas, precede a liberdade, como possibilidade de agir. Se é responsável pelo Outro e isso significa

uma atitude que sai do estado de indiferença frente às injustiças sofridas por ele. Educar para a responsabilidade é fazer com que o indivíduo se faça sensível diante do sofrimento do Outro e se sinta, por primeiro, “parte do mundo, mais que de um Estado-nação, dotado do senso de justiça social para entender a natureza dos desequilíbrios mundiais, aberto ao diálogo inter-cultural [sic] e aos direitos humanos” (COUTINHO, 2008, p. 98). Nesse sentido, vê-se um movimento de superação de antropologias que se baseiam no domínio e na indiferença por outros homens.

A educação deve inquietar o indivíduo e fazer com que, de alguma forma, ele se sinta responsável pelo sofrimento do Outro. Vive-se em uma cultura em que o *ego* contém um grande privilégio, decorrente da filosofia moderna que colocou o sujeito como sendo a categoria principal. O Eu tem consciência de si e cuida de si próprio, mas isso afasta a figura do Outro, pois deste ele não pode ter consciência na mesma intensidade que a tem de si. Logo, quem deve cuidar do Outro é ele próprio, e não o sujeito, ideia que inspirou um estilo de civilização baseado no individualismo, no cultivo da própria subjetividade. Tudo isso decorre em situações éticas muito comprometedoras, porque o sofrimento, a exploração e o mal que acarretam a vida alheia não afetarão o existente (SILVA, 2017). Uma educação que prime pela Alteridade questiona e se inquieta perante cenários de injustiça como esses.

É nesse sentido que Lévinas se utiliza da literatura russa para colocar o tema da responsabilidade, citando Dostoiévski na obra **Os irmãos Karamazov**: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros” (DOSTOIÉVSKI, 1952 apud LÉVINAS, 1980, p. 82). Ora, mas isso quer dizer que o indivíduo é responsável até pelo que os outros fazem ou deixam de fazer? Lévinas responde afirmando:

Não devido a esta ou àquela culpabilidade efetivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros (LÉVINAS, 1980, p. 82).

Isso significa dizer que viver não é um assunto privado, e que ninguém pode ser indiferente ao Outro mas deve, de algum modo, sentir-se responsável pelo bem existir deste. Por isso, no contexto educativo:

Uma pedagogia que questiona a injustiça das relações humanas e se faz sensível ao sofrimento do Outro, já rompeu com o estado de indiferença. Despertar a sensibilidade ética dos sujeitos da educação significa romper com a indiferença frente ao Outro. A educação como acontecimento ético

deve criar as condições para a realização da transmutação do egoísmo – gozo e satisfação do Mesmo – em exposição e responsabilidade pelo Outro. Mas é impossível sentir a dor do Outro, não podemos sofrer pelo Outro, a sua dor é irreduzível, não podemos nos colocar no seu lugar, todavia, somos permanentemente – como subjetividade exposta e vulnerável –, inquietados pelas injustiças sofridas pelo Outro. Essa inquietação é o elemento que está na base de toda experiência educativa (MIRANDA, 2008, p. 149)

Destarte, na relação Educação e Alteridade, o pensamento de Emmanuel Lévinas se engaja no desafio de despertar a sensibilidade ética do existente para com o Outro. Essa sensibilidade, que diz respeito em primeiro lugar ao Rosto do Outro humano, também não exclui a relação com cada Outro que compõe o mundo da vida, o que reflete, como fim último, na própria existência. Um grande exemplo desse raciocínio que toca a contemporaneidade e que mostra como uma educação pautada na Alteridade torna o sujeito efetivamente responsável, é a questão ecológica. A ecologia é uma tentativa de fazer com que se veja o mundo a partir do Outro. Embora, conforme realça ROSA (2012), essa temática não seja trabalhada como uma preocupação nas obras do filósofo, a sua perspectiva filosófica não deixa de apontar para essa questão. Isso porque “no atual contexto do mundo, torna-se imprescindível considerar a ecologia como uma questão eminentemente ética” (ROSA, 2012, p. 229).

Construir relações humanas que evocam a responsabilidade pelo sofrimento do semelhante, faz pensar a Alteridade da vida em sua totalidade. Por isso, a ecologia articula a relação com o mundo que habita todos os seres vivos, e a ética, como princípio que sustenta a práxis humana, deve também pautar essa relação. Cuidar e preservar os ecossistemas deve ser o labor de cada existente que, convicto de sua responsabilidade para com o existir do Outro, inclusive com o do amanhã, busca se pautar pela Alteridade na interação com o mundo que o circunda (SILVA, 2017). Haverá mundo para os outros? E se não houver, será que a humanidade de hoje não seria responsável por essa catástrofe? A partir desse exemplo, constata-se como o pensamento de Lévinas pode contribuir para uma educação para o Outro, de modo que se possa pensar nos outros mais do que em si, ou ao menos estabelecer um equilíbrio.

Diante de tudo isso, vê-se que somente quando há a corajosa postura de se partir do Outro é que este deixará de se apresentar como um inimigo a ser superado, quer no campo filosófico ou no educativo. Todos devem se empenhar em criar condições de possibilidade para a passagem de um humanismo egológico para um heterológico, em que o relacionamento com o Outro não seja vivido “reduzivelmente como ocasião para alargar as nossas consciências, mas como forte pedido de justiça:

um profundo empenho de recíproca humanização” (COUTINHO, 2008, p. 100). A primeira relação com o Outro não é de conhecimento ou de qualquer outra perspectiva, mas sim ética. Por isso, a importância de uma educação para a Alteridade, que saiba educar pessoas para que saibam acolher a transcendência do Outro, sem deixar-se contaminar pelo instinto de dominação e de superioridade. Assim, resta a tarefa da formação de indivíduos dispostos a acolher a Outrem que, por sua parte, modifica, educa e interpela o existente, convocando-o não a uma relação que o sucumbe, mas sim a uma que se responsabiliza por ele. É esse um dos mais importantes apelos para uma humanidade ainda ferida pelas obras do último século.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A indagação essencial que perpassou este trabalho visou refletir sobre como, a partir das percepções do Outro na Filosofia e suas consequências no convívio humano, o pensamento de Emmanuel Lévinas contribui para se pensar uma educação para o Outro, para a Alteridade. Considerou-se que o lituano, que advém de uma realidade atravessada pela violência e pelo sofrimento, identifica como fator de tais ações um agir violento com relação ao Outro, embasado no trato que este recebeu por algumas perspectivas filosóficas. Evidenciou-se, aqui, sobretudo o agir da ontologia e da filosofia da subjetividade, nos meandros da modernidade. Mostrou-se ainda que Lévinas propõe uma filosofia que trata o Outro enquanto Outro, em uma relação que seja face a face e que se baseie na ética como filosofia primeira. À luz deste pensamento, não só algumas práticas pedagógicas foram repensadas, mas também foi proposto que a educação fosse compreendida como um educar/formação para o Outro. Para isso, repensaram-se os modelos de ensino pautados por uma racionalidade técnica e instrumental, e compreendeu-se a educação como um acontecimento ético, uma experiência singular de encontro entre um Eu e um Outro.

Constatou-se a figura do Outro abordada pela filosofia da representação, que tem como embasamento a subjetividade emanada do pensamento de René Descartes e de Immanuel Kant. Viu-se que essa filosofia se mostrou tão somente continuadora e acentuadora de um agir que a antecede, o da ontologia, ou seja, um procedimento que reduziu o Outro a um objeto, despindo-o de suas peculiaridades e dissolvendo a sua Alteridade, que é irreduzível. Toda essa análise refletiu incisivamente no convívio humano, com a promoção de uma cultura que nega o Outro, que o violenta e que não toma como importante as questões que o envolvem, pois se fecha em uma racionalidade focada em si próprio.

Buscou-se destacar que Lévinas, pelo contrário, mostra-se como expoente de uma filosofia da Alteridade, em que o Outro não precisou receber um sentido de complementariedade de outrem, pois já o tem em si mesmo. Aqui despontou um relacionamento que exige não uma postura unilateral, mas sim um encontro ético, que conserva a Alteridade de cada um. A filosofia da Alteridade contribuiu de maneira que permite repensar a figura do sujeito, não mais como detentor de supremacias que preponderam sobre o Outro, mas sim como aquele que procura criar relações com o Outro que lhe é totalmente diferente, tornando-se responsável por ele. Por isso, a relação com o Outro partirá sempre da ética, pois, ao se deparar com ele, que se

manifesta como Rosto, o existente se acha frente a um forte apelo ético, manifestado pela sentença: Tu não matarás! Matar é eliminar a capacidade cognitiva, o direito de ser, de exigir, de manifestar-se no mundo que o outro possui. Matar é eliminar a existência do Outro, como o próprio lituano testemunhou na vivência da guerra.

É nesse horizonte que se pensou a relação de Lévinas com a educação, isso porque o tema do Outro é uma das grandes problemáticas a serem consideradas por aquela. O campo educacional foi visto como uma das principais vias para a formação de indivíduos que assumam uma relação verdadeiramente ética e responsável por outrem. Isso significa que se pode abrir margem para uma via de formação ética na educação, a partir de uma pedagogia do descentramento do eu, de uma educação para a escuta e para a responsabilidade. A coragem de um educar a partir do Outro criou condições para a edificação de um humanismo heterológico que vê no mistério do diferente uma oportunidade de confronto e crescimento, de pessoas capazes de se abrir ao novo e à Alteridade.

Portanto, pode-se perceber que o pensamento de Emmanuel Lévinas ofereceu grandes contribuições para se pensar em uma educação que encontra na Alteridade um de seus aportes. Não obstante, coopera para uma realidade atravessada por tantos impedimentos quando o tema é o Outro. Olhá-lo como tal é percebê-lo como uma oportunidade de ensino, uma riqueza, e não um inimigo ao qual se pretende obliterar ou superar. Lévinas evidencia, assim, que a experiência educativa é um acontecimento ético por excelência.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rodrigo Ramos de. A ética como filosofia primeira: uma introdução à filosofia de Emmanuel Lévinas. **Revista Digital FAPAM**, Pará de Minas, v. 4, n. 04, p. 01-27, abr. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.fapam.edu.br/index.php/synthesis/article/view/58/54>>. Acesso em: 16 dez. 2020.

ALTERIDADE. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 35.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia**: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: livro I e II. Tradução Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984.

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. Rosto e Responsabilidade na Filosofia da Alteridade em Emmanuel Lévinas. **Intuitio**, Porto alegre, v. 8, n.2, p. 15-24, Dez. 2015. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/intuitio/article/view/19599/14185>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

COUTINHO, Adriana Maria Ferreira. **Educar depois de Lévinas**: para uma pedagogia do Rosto. 2008. 123 f. Dissertação (Mestrado em Educação)-Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/4328>>. Acesso em: 15 set. 2021.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

DIAS, Luiz F. Pires; PAIVA, Márcio Antônio. A metafísica da alteridade de Emmanuel Lévinas. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 465-483, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/11201>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

FERREIRA JUNIOR, Márcio José; SILVA, Antônio Carlos Trindade da. Lévinas e a precedência ética. **RHEMA**, Juiz de Fora, v. 16, n. 52, p. 69-82, ago./dez. 2018. Disponível em: <seer.cesjf.br/index.php/RHEMA/article/view/1662>. Acesso em: 15 abr. 2021.

GALLO, Sívlio. Eu, o outro e tantos outros: educação, alteridade e filosofia da diferença. In: GARCIA, Regina Leite (Org.). **Diálogos Cotidianos**. Petrópolis: DP et alii, 2010. p. 231-246.

_____. Imagens do outro na Filosofia: o desafio da diferença. **Educação Temática Digital**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 160-178. 2012. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/320206310_Imagens_do_outro_na_filosofia_o_desafio_da_diferenca>. Acesso em: 22 out. 2020.

GOMES, Carla Silene Cardoso Lisboa Bernardo. **Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça**. 2008. 90 f. Dissertação (Mestrado em Direito)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp113166.pdf>>. Acesso em: 04 fev. 2021.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

HUTCHENS, Benjamin. **Compreender Lévinas**. Tradução Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. Tradução Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005.

METAFÍSICA. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 660.

MIRANDA, José Valdeinei Albuquerque. **Ética da Alteridade e Educação**. 2008. 188 f. Tese (Doutorado em Educação)-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/14654>>. Acesso em: 12 abr. 2021.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução Pergentino Stafano Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Ética e infinito**. Tradução João Gama. Edições 70: Lisboa, 2007.

_____. **Totalidade e infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

ONTOLOGIA. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 662.

PIMENTA, Leonardo Goulart. Do // y a à hipóstase: a formação da consciência na teoria de Emmanuel Lévinas. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, Belo Horizonte, v. 15, n. 29, p. 57-75, jan./jun. 2012. Disponível em: <eer.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/P.2318-7999.2012v15n29p57>. Acesso em: 15 set. 2021.

PINTO, Carlos Rafael. **Espiritualidade do encontro**: proximidade entre Emmanuel Lévinas e a teologia cristã. 2018. 115 f. Dissertação (Mestrado em Teologia)-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <<https://www.faculdadejesuita.edu.br/dissertacoes-teologia-437/espiritualidade-do-encontro-proximidade-entre-emmanuel-levinas-e-a-teologia-crista-14012019-172100>>. Acesso em: 28 ago. 2021.

RODRIGUES, Pedro Paulo. **O Pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas**. *Podcast*. Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <<https://anchor.fm/podcast-do-ppglm/episodes/Ep--022---O-Pensamento-Filosofico-de-Emmanuel-Levinas--Entrevista-com-Pedro-Paulo-Rodrigues-eqtkfn>>. Acesso em: 13 maio 2021.

ROSA, Luís Carlos Dalla. **Educar para a sabedoria do amor**: a alteridade como paradigma educativo. São Paulo: Paulinas, 2012.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Lévinas**: ego e distanciamento. Online. 2017. (09m06s). Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=uxWBzOVQ6-o>>. Acesso em: 03 nov. 2021.

SOARES, David Marinho. **O Outro na Filosofia de Emmanuel Lévinas**. 2011. 24 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2011. Disponível em: <<http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/bitstream/123456789/1893/1/PDF%20-%20Davidson%20Marinho%20Soares.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2021.

SOUZA, José Luiz Tadeu. Alteridade e Educação em Levinas. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 2, n. 38, p. 75-90, ago./dez. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230202/24440>>. Acesso em: 05 nov. 2020.

TABULA RASA. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 936.

TALMUDE. In: HOUAISS, Antônio. **Minidicionário Houaiss da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004, p. 705.