

EMMANUEL LEVINAS: EDUCAÇÃO E INTERPELAÇÃO ÉTICA

Antonio Sidekum*

RESUMO

Este artigo apresenta algumas reflexões sobre a Educação a partir do pensamento de E. Levinas. O pensamento ético de Emmanuel Levinas abre novos horizontes e delinea novos caminhos na reconstrução de utopias para a História contemporânea. O que durante a Modernidade chegou ao fórum de uma subjetividade absoluta é a constituição de um ideário que vem se desenvolvendo desde o *cogito* de Descartes e tem seu idealismo máximo em Kant. Essa perspectiva do ego absoluto é classificada por Levinas como egolatria. Da filosofia da alteridade de Levinas derivamos um humanismo e novos conceitos de educação. De Levinas recebemos a interpelação ética, conceito fundamental para uma nova compreensão da educação. A ética de Levinas possibilita o desenvolvimento de perspectivas da práxis libertadora pela educação. Na relação inter-humana, o Outro não é um objeto exposto a ser contemplado, nem tampouco um objeto de conhecimento a ser tematizado, mas ele é um rosto que inquieta, obriga, exige, ordena, enfim, sacode eticamente o eu exigindo-lhe responsabilidade. Educar para a responsabilidade significa sair do estado de indiferença frente às injustiças sofridas pelo Outro, questionar a espontaneidade da liberdade como princípio primordial da consciência moral e escutar a palavra que vem do Outro. **Palavras-chave:** E. Levinas. Alteridade. Interpelação ética. Educação libertadora.

ABSTRACT

EMMANUEL. LEVINAS: EDUCATION AND ETHICAL INTERPELLATION

This article presents some thoughts on education according to the ideas of E. Levinas. Emmanuel Levinas' ethical thought opens new horizons and outlines new ways to rebuild utopias for Contemporary History. What for Modernity could be seen as an absolute subjectivity is the constitution of an idea that has been developing since the *cogito* of Descartes and Kant's idealism. This view of the absolute ego is classified by Levinas as egotism. From Levinas' philosophy of alterity, we derive humanism and new concepts of education. From Levinas, we may notice the ethical interpellation, fundamental concept to a new understanding of education. Levinas' ethics enables the development of prospects of liberating praxis in education. In human relationship, the Other is not an exposed object to be contemplated, nor an object of knowledge to be themed, but it is a face that worries, requires, demands, orders, shakes its self ethically requiring responsibility. Educating for responsibility means leaving the state of indifference to the injustices suffered by the Other, it means questioning the spontaneity of freedom as a fundamental principle of moral conscience and listening to the word that comes from the Other.

Keywords: Emmanuel. Levinas. Alterity. Ethical Interpellation. Liberating Education.

* Professor Visitante na Universidade Centro Americana de El Salvador, onde leciona Ética no Doutorado em Filosofia. Endereço para correspondência: Antonio Sidekum. Caixa Postal, 60. Nova Petrópolis-RS. CEP: 95150-000. sidekum.sle@terra.com.br

Introdução

A filosofia de Emmanuel Levinas é portadora de inúmeros impulsos para uma atualidade da reflexão ética para nossa época, que se encontra tão conturbada pela violência e crimes contra a humanidade. O pensamento ético de Levinas abriu-nos novos horizontes e delineou novos caminhos na reconstrução de utopias para a História contemporânea. Muitos filósofos da Europa têm-se ocupado em discutir e refletir sobre a nossa época de barbárie, leia-se a história de holocaustos, totalitarismos e supressão da dignidade humana. Esses acontecimentos não se restringiram tão somente à Europa, mas a América Latina também foi levada no repuxo sofrimento da violência política institucionalizada. A violação dos Direitos Humanos tornou-se uma constante, e principalmente pelo fracassado sistema político, que cada vez mais causa a injusta desigualdade social.

Face a essa situação, surge a interpelação ética. A filosofia na América Latina opta pela libertação, pelo questionamento ao sistema epistemológico totalitário e unidimensional buscando uma plenitude da vida do ser humano. As categorias da ética de Levinas recebem um eco na América Latina por um pequeno grupo de filósofos engajados com o compromisso histórico da libertação e da promoção plena da dignidade humana. Um dos grandes momentos foi revelar no espaço do horizonte ontológico que o *Dasein latino-americano* não é mais neutro, como fora pensado na Europa, mas é um *Dasein* que tem paixões, tem fome física, fome por justiça e grita no desespero por uma interpelação ética. Essa interpelação ética põe em questionamento a subjetividade originada da concepção da *Selbstbewusstsein* (autoconsciência) sustentada na fenomenologia do espírito concebida pelo idealismo filosófico. Na realidade latino-americana surge a *conscientização* (*Bewusstseinbildung*), de Paulo Freire, que logo vai repercutir em toda a América Latina, principalmente nos países subjugados pelo terrível e sanguinário regime militar nazifascista. As categorias de interpelação ética, conscientização e tomada de consciência histórica tornaram-se paradigmas em nível de categoria de inimigo da lei de segurança nacional. É nesse contexto histórico que o pensamento de Levinas molda-se num novo horizonte de uma utopia concreta que repercutirá

de modo especial, pois põe em questionamento o modelo educacional domesticador.

A pós-modernidade da filosofia continua a deparar-se com o grande desafio, que é o desafio para encarar suficientemente a problemática da recuperação do sentido originário e da verdadeira autonomia do sujeito humano. O que durante a Modernidade chegou ao fórum de uma subjetividade absoluta é a constituição de um ideário que vem se desenvolvendo desde o *cogito* de Descartes e tem seu idealismo máximo em Kant. Essa perspectiva do ego absoluto é classificada por Levinas como egolatria. Entretanto, na história da filosofia contemporânea encontra-se E. Husserl, que faz uma releitura da obra *Meditações*, de Descartes, tratando do sujeito apodítico, dedicando uma análise fenomenológica na obra *Meditações Cartesianas*. A mesma crítica encontramos em Michel Foucault na obra *História da Sexualidade*, na qual realiza uma leitura crítica da subjetividade, ou melhor, uma História do Sujeito, conhecida e reconhecida como um início de uma História da Verdade partindo de Platão, passando por Kant, Hegel, Kierkegaard e Heidegger. Foucault evoca a História da Subjetivação do ser humano. Sua filosofia educacional resume-se sobre o saber, o poder e a subjetivação.

Emmanuel Levinas: a interpelação ética

É preciso sublinhar, novamente, que a grande novidade da filosofia moderna é a descoberta da subjetividade como tal, dando-lhe inclusive a primazia em toda reflexão filosófica. Contudo, a subjetividade era interpretada na forma imanente do “eu pensante”. Isso permitiu uma vasta exploração filosófica do fenômeno do pensamento humano, mas, por outro lado, reduziu a subjetividade ao pensamento abstrato e desencarnado, com todas as consequências para os sistemas filosóficos que nasceram dessa concepção. Foram filosofias abstratas, racionalistas e predominantemente idealistas, com pouco ou nenhum contato com os problemas concretos do homem concreto, situado numa história concreta.

Levinas será o principal interlocutor da nossa pesquisa. Nele se delineia uma crítica fundamental que é feita ao analisar-se o projeto da filosofia moderna com intuito de tratar a concepção da sub-

jetividade ética e do sujeito como responsabilidade política. Um sujeito como sujeitado ao outro e de um sujeito destituído, fraco, de uma fraqueza votada a outrem. Desse modo, a questão da Subjetividade é abordada a partir da *Sensibilidade*, como pulsão de Alteridade – sensibilidade traumática e vulnerável. Na exposição ao Outro, a subjetividade é portadora de responsabilidade “para-com [...]” e responsabilidade por uma anterioridade anterior a qualquer escolha e deliberação do sujeito responsabilizado (de-posição da soberania autárquica do Eu), até a condição de “refém”, no substituir-se. Pois todo o desenvolvimento da filosofia de Levinas instaura um novo humanismo dentro da perspectiva da afirmação da subjetividade. O eu somente poderá ser afirmado por um princípio anterior à consciência da existência. O ponto arqueológico é uma infinita interpelação ética da alteridade do outro. Essa ética parte da consciência de uma responsabilidade infinita para com a alteridade do outro. Uma ética que tem sua exigência no reconhecimento da alteridade do outro. Levinas é um pensador que vai além das perspectivas da subjetividade, do psiquismo e da egologia da Modernidade.

Levinas nasceu em 1905, na cidade de Kaunas, Lituânia; emigrou como estudante universitário para a cidade de Estrasburgo, na França, e foi estudar em Freiburg in Breisgau, tendo visitado as aulas de Edmund Husserl e Martin Heidegger. Sua tese de doutorado foi sobre a teoria da intuição em Husserl. Tendo passado pelo campo de concentração, tornou-se depois diretor do Colégio Israelita de Paris e, a seguir, professor na Sorbonne. Suas principais obras, conhecidas entre nós, são: *Totalidade e Infinito* e *Outro modo de ser, ou além da essência*. Essas obras serão os principais textos utilizados na elaboração de uma filosofia da educação para a fundamentação de uma educação ética e libertadora.

Para compreender melhor o pensamento filosófico de Levinas, é preciso ater-se a uma fidelidade hermenêutica de sua obra, o que implica uma transparadigmatização de categorias utilizadas no contexto de sua ética e subjetividade. Levinas permeia todo o seu pensamento com uma infinita experiência da alteridade absoluta por meio do paradigma da interpelação ética. A Ética e a subjetividade manifestam-se pela epifania do rosto do

Outro, cujo olhar coloca em total questionamento a minha subjetividade por meio do clamor: *Tu não matarás*. Essas categorias são desconhecidas no pensamento grego e, conseqüentemente, na tradição do pensamento ocidental, principalmente da Modernidade. Elas tecem toda estrutura do pensamento de Levinas, expressando por meio dessa nova hermenêutica a alteridade infinita e absoluta do outro. Com essas categorias Levinas avança além do pensamento dialógico de Martin Buber, em sua dialogicidade da relação recíproca do “eu-tu”, para ir ao encontro da misteriosa relação instaurada pela justiça na interpelação ética.

A subjetividade, segundo Levinas, acontece como Responsabilidade “para-com [...]”. Seguindo os passos da construção feita por Kant, o conceito de sujeito proporciona uma unidade das faculdades cognoscitivas, a qual se considera por sua parte como a base fundamental para a reconstrução racional da validade científica, e a liberdade é o necessário na concepção da subjetividade. “Kant define o sujeito como liberdade que, por sua vez, funda a autonomia do sujeito. Para Levinas, liberdade e autonomia não são mais que secundárias e só aparecem no nível da fenomenalidade posteriormente.” (CARRARA, 2010 p. 76). Pois, segundo Levinas, a subjetividade estabelece-se além da egologia, da autonomia absoluta do eu e da experiência na ipseidade ou do em-si e do para-si, ou, nas palavras de Levinas, de uma *egolatria*. Deve-se levar em consideração uma nova introdução para se pensar a subjetividade e alteridade. Trata-se de uma passividade anterior a toda receptividade. A subjetividade é transcendente e é o Bem antes do ser. É diacronia. São essas as principais teses do *La Substitution*, do livro *Autrement qu’être*. A condição da subjetividade humana é possibilitada por meio da relação do eu com o outro, na qual está implicada a relação que se estabelece já anteriormente a qualquer *arché*, ou seja, a subjetividade existe já anteriormente à *arché*, ela é an-árquica. Mesmo antes da minha existência, já na subjetividade, o meu eu é infinitamente responsável pelo outro. Levinas busca, por um lado, a *intemporalidade* e a *temporalidade* das circunstâncias privilegiadas do vivido em que se constitui a temporalidade, segundo Rosenzweig (1988). Emmanuel Levinas vai ao encontro do modo como Rosenzweig pensa o passado, isto é, a

partir da consciência da transcendência da criação; é o presente vivido a partir da escuta e da acolhida da revelação; e o futuro, a partir da esperança da redenção, elevando assim essas referências paradigmáticas bíblicas do pensamento a um nível da própria temporalidade da subjetividade.

Ética e subjetividade

Levinas expressa a subjetividade a partir da ideia da relação infinita do inter-humano e com a ideia do infinito. A subjetividade se expressa por meio da condição de ser refém do outro, o que implica uma ruptura da totalidade e a instauração da experiência do outro como uma experiência da transcendência. Assim, a minha subjetividade realiza-se concretamente na história por meio da relação com o outro, que se manifesta por meio de seu rosto, cujo olhar é uma constante interpelação para o ato da radical justiça: *Tu não matarás*. A subjetividade acontece na existência humana mediante a relação intersubjetiva e na exigência infinita de justiça para com o outro.

Nessa perspectiva em que se desenvolve a experiência da alteridade, a subjetividade será despertada para a vida ética, da infinita responsabilidade para com a alteridade do outro.

Em todos os juízos sou sempre o sujeito (Subjekt) *determinante* da relação que constitui o juízo. Que entretanto, eu, que penso, sempre tenha que valer no pensamento como *sujeito* e algo que não poder ser considerado simplesmente como predicado inerente no pensamento, é uma *proposição* apodítica e mesmo *idêntica*; mas ela não significa que eu, enquanto *objeto*, seja um *ente subsistente* para mim mesmo, ou uma substância. A última afirmação vai muito longe e por isso também requer dados que não se encontram de modo algum no pensamento e que talvez (se considero simplesmente o sujeito pensante como tal) sejam em número maior do que se possa jamais encontrar nele. (KANT, 1983, p. 203, grifo do autor).

E segue a concepção da relação do *si-próprio*, conforme o pensamento de Søren Kierkegaard:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação

propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação a própria interioridade. O eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. (KIERKEGAARD, 1979, p. 34, grifo do autor).

Todavia, a subjetividade, além de ser autocohecimento, autoconsciência e relação com a interioridade, é fundamentada e sustentada, segundo Levinas, a partir da relação ética com o outro. A subjetividade concretiza-se como fenômeno histórico a partir da experiência de transcendência. Nisso reside o fundamento da ética da alteridade. Levinas compreende a subjetividade como vivência da interioridade. A subjetividade é essencialmente uma experiência e consciência do gozo interior, e ela caracteriza-se pela unicidade. O eu quer viver. E viver na subjetividade significa experimentar a separação. A separação significa que a subjetividade plenifica-se no egoísmo e no ateísmo. É, antes de tudo, a experiência da solidão incomensurável da criatura face ao ato criador, a vivência da separação do criador do mundo e do outro. Entrementes, na subjetividade, essa separação supera-se pela transcendência e pela infinita relação com a absoluta alteridade do outro. Em Levinas, o “Outro” existe independentemente da intencionalidade do “eu”. É totalmente diferente do “eu”. Totalmente livre diante do “eu”.

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

A categoria *alteridade* é um dos aspectos centrais do pensamento de Levinas, pois sua compreensão possibilita o melhor entendimento das manifestações do *ser*. Para ele, a alteridade do *outro* só é garantida, pois se manifesta independentemente do *eu*. Ao introduzir a perspectiva da alteridade, o *rostro* se torna a manifestação do *outro*. *Rosto* para Levinas é concebido como um dos critérios

fundamentais da ética. Não é apenas um conceito, um tema para ser analisado. É, por excelência, a expressão de alguém sendo, portanto, manifestação do *outro*. “O rosto é a própria identidade de um ser” (LEVINAS, 1997, p. 59). A partir do *outro* que vai em direção ao “*outro*” em mim, Levinas contrapõe-se à filosofia ocidental, cuja relação entre o *eu* e o *outro* é uma relação ontológica (LEVINAS, 1988).

O *rosto* fala, interpela a responsabilidade do *eu*. Sua nudez mostra aquilo que realmente é. Portanto, a ética para ele é a filosofia primeira e não a ontologia. Somente uma ética que parta do *outro* pode abrir espaço para a dignidade do *outro* enquanto radicalmente diferente do *eu*, o qual dá sentido ao próprio *eu* (LEVINAS, 1988). Faz-se necessário deixar-se interpelar pelo clamor do *outro* que requer resposta, acolhimento, direito de ser diferente, único, *outro* em sua alteridade absoluta.

Entendo a interpelação ética a partir do clamor pelo direito de ser *outro*, por parte dos oprimidos.

É na alteridade absoluta do *outro* que se exerce a justiça. Falamos do *outro*, cujo rosto é desmascarado pelo simulacro da imagem unidade e totalizante da unidimensionalidade da propaganda utilizada pela mídia, tendo sua voz calada pela provocação do discurso da moral da ambiguidade e pela mentira utilizada pela dominação das formas novas do imperialismo contemporâneo, que se lê como sendo o culto às guerras, cuja justificativa não é a defesa dos direitos humanos fundamentais, mas ela é uma nova forma de um fundamentalismo sustentado pelo terror e pela dominação e de um materialismo econômico, cuja ontologia e invisibilidade é a violência exercida pela inserção da economia capitalista, que, sem piedade e com total força destrutiva da ‘mão invisível’ do mercado, atua sobre a vida humana tanto individual como comunitária. (SIDEKUM, 2003, p. 14).

A vida do ser humano acontece sob o firmamento da transcendência; sua tentativa é romper com a totalidade e poder irromper com a experiência do Infinito. A subjetividade face à transcendência define-se como refém e substituição do *outro*. O *eu* é infinitamente responsável pelo *outro*. Essa responsabilidade não poderá ser institucionalizada ou fundamentada por leis, mas é a interpelação do *outro* que provoca a minha experiência de subjetividade. É a necessidade do *outro* que provoca a minha vulnerabilidade e faz-me irromper na

relação com a justiça. O ser humano responde, e a resposta sempre é uma resposta para o *outro*, ele é interpelado eticamente pelo *outro*. “A responsabilidade pelo outrem – responsabilidade ilimitada que a rigorosa contabilidade do livre e do não-livre não mede mais, reclama a subjetividade como refém insubstituível que ela desnuda sob o *Eu* numa passividade de perseguição [...] em *Si*.” (LEVINAS, 1974, p. 159, tradução nossa). Dessa forma, Levinas assume a transcendência de um modo radical; isto lhe foi possível pelo fato de ter questionado a tradição do pensamento ocidental e ter introduzido uma inovação na filosofia pelas categorias e paradigmas bíblicos. Essa seria também uma crítica radical à filosofia da Modernidade, que mantém como pontos irradiadores o *cogito* e o psiquismo a partir da totalidade absoluta do *eu*. A concepção de subjetividade em Levinas não é fragmentada, mas é exatamente a síntese da relação e da experiência da radicalidade da fundamentação última do ser humano.

Educação e alteridade ética

Levinas procura compreender a fenomenologia de Husserl com a finalidade de compreender a experiência metafísica. A fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica.

O que há de fundamental e inovador no pensamento de Levinas é o seu caráter ético. O humanismo de Levinas sustenta-se em cima da interpelação ética do *outro*, que se manifesta em sua alteridade sob vários aspectos, como, por exemplo, na experiência concreta existencial pela fenomenologia da corporeidade, da proximidade e da relação concreta. Entretanto, a revelação ou a epifania do *outro* não é meramente fenomenológica, e sim manifestação de sua absoluta alteridade.

A tematização da alteridade quer dizer, antes de tudo, incluir a ética numa nova perspectiva filosófica. A relação com o *outro* realiza-se na forma da bondade que se chama justiça e responsabilidade infinita para com *outro* e se concretiza historicamente numa experiência de transcendência, solidariedade e responsabilidade pelo *outro*. A alteridade é uma experiência de interpelação ética. Essa experiência manifesta-se pelo rosto do *outro*.

Com o conceito da alteridade, Levinas dimensiona sua crítica ética à filosofia da Modernidade. A concepção fundamental da imagem do homem levinasiano será correlacionada com o “humanismo do outro homem”, com a ética e a solidariedade como fundamento originário da ética da subjetivação e da libertação.

Levinas acentua a dimensão do absoluto da subjetividade, da subjetivação e dos polos do eu e do outro. O outro é outro, isto é, unicidade; é exterior, é estrangeiro para mim, não será alcançável, pois encontra-se na distância infinita em relação com o meu eu. Ele é sujeito absoluto. Contudo, a subjetividade do outro se apresenta diante de mim como o desprotegido e sem forças; ele apresenta-se em sua plena nudez diante do meu “eu”. O outro confirma a minha unicidade. Ele encontra-se na exterioridade de toda relação de poder e de liberdade do meu eu.

A ideia do infinito, em conjunto com a ideia da bondade e a ideia do desejo, desperta a subjetividade do outro. Essa responsabilidade antecede o próprio eu, da relação intersubjetiva segundo Kierkegaard. Levinas fundamenta, por meio da ideia do infinito, sua crítica à totalidade.

A totalidade da egolatria será rompida a partir da subjetividade com a interpelação ética. A subjetividade aparece como abertura para a exterioridade, sem poder escapar da relação assimétrica, pela qual, por seu lado, se manifesta ao outro de maneira diacrônica como culpada e responsável eticamente.

Temos vários projetos que pretendem discutir a temática sobre a alteridade ética e subjetividade na educação a partir da ética da responsabilidade do Outro em Levinas. E para sublinhar bem essa perspectiva, alguns pontos requererão cada vez mais uma reflexão mais profunda e podem servir como parâmetros e como respostas éticas aos enormes desafios que a história atual desencadeia tanto na educação para a paz, como para a superação da negação da dignidade humana.

O ser humano vivencia a presença concreta do outro que se encontra na exterioridade e com isso mesmo na interpelação ética. O que seria a vivência do fato da angústia existencial segundo Kierkegaard e da apelação para uma subjetivação humana na perspectiva da História do sujeito em Foucault. Nesse sentido, a proximidade no horizonte do *ser-para-o-outro* não tem nenhuma delimitação

espacial e temporal, porém abarca a totalidade da humanidade. O *ser-para-o-outro* refere-se a um saber moral, isto é, ao pensar moral, à bondade, à diaconia, à substituição do outro e à justiça. A relação com o outro, no *ser-para-o-outro*, plenifica-se, fundamentalmente, no ser da comunidade, o que corresponde à responsabilidade ética para com o outro, como uma experiência da alteridade.

Assim, nessa breve introdução ao pensamento ético de Levinas, vamos destacar os desafios éticos inerentes ao processo educativo. O desafio atual fundamental é a formação dos professores *em e para* Direitos Humanos, destacando-se a problemática principal da ética da alteridade na diversidade cultural, resgatando a alteridade absoluta do Outro que se revela como um *rostro*, segundo a filosofia de Emmanuel Levinas.

Aqui se apresenta o tema dos Direitos Humanos desde a complexidade de sua fundamentação filosófica e das políticas públicas *para* a formação dos professores. Ao tratar do discurso sobre os Direitos Humanos surge imediatamente a dificuldade encontrada no pensamento filosófico ocidental no que diz respeito à alteridade do Outro, na sua absoluta alteridade e que é, por sua vez, reduzido pelo discurso filosófico ocidental ao Mesmo. Surge a cada passo a dificuldade em reconhecer a alteridade. O pensamento filosófico ocidental passa a ter sua egolatria rompida pela fenomenologia da alteridade e da interpelação ética, que são temas centrais do pensamento de Levinas e de seus discípulos, principalmente os que atuam com o compromisso da filosofia libertadora e da educação popular na América Latina. É nessa perspectiva que se quer fazer uma leitura política da educação a partir de Emmanuel Levinas.

Como sabemos, a segunda metade do século XX despertou para uma ênfase universal dos Direitos Humanos, dando destaque especial ao direito à educação, e contemplou o Direito à diversidade Cultural. A diversidade cultural não é inata, pois, enquanto processo, ela acontece lado a lado à construção das identidades. A interação é um pressuposto para que a identidade se constitua como realidade. O *outro* possibilita a intermediação para o reconhecimento de si mesmo, de seu *eu*. Por isso, tanto a identidade quanto a diversidade cultural não se constituem mais uma realidade no isolamento e na ipseidade moral.

Conclusões

Observamos, entretanto, que a diversidade cultural sofre variações significativas de um contexto para outro. O que determinada cultura concebe como valor, outra poderá interpretar como não valor. O conjunto de elementos que constituem uma cultura, pelos quais os indivíduos e os grupos se diferenciam dos demais e por eles são reconhecidos, depende significativamente do lugar que estes ocupam no grupo e das formas de relações que são estabelecidas entre si e com os outros. Afirma-se, assim, que toda a diversidade precisa ser entendida em uma perspectiva relacional. Com esses elementos pode-se sintetizar dialeticamente que:

1. Nesse sentido, Levinas chama atenção para o discurso de dominação desenvolvido pelo pensamento ocidental, fundamentado na filosofia grega. Recordando-se de que a ideia do *Ser* predominou na Antiguidade e na Idade Média como um substitutivo da ideia do *eu*. E com o início da Modernidade, continua mantendo o centro unificador e totalizante que não lhe permite o confronto e valorização da diversidade, concebida como uma abertura ao *outro em sua alteridade infinita*. E esta última situação é cada vez mais desafiada e inclusive negada pelo processo da globalização da economia e da erradicação da simbólica do ethos cultural. É assim que o pensamento da alteridade esboça várias entradas filosóficas sobre a Universalidade e a Diversidade Cultural, que se apresentam como desafios à educação da atualidade. Segundo os primeiros parágrafos da Introdução do livro *Totalidade e Infinito*, de Levinas, isso é, pela sua formação na experiência no seio familiar, na educação religiosa durante a adolescência, e pela sua vivência como professor que tematiza no contexto existencial para uma Diversidade Cultural. Com isso, se finaliza essa parte abordando o contexto dos Direitos Humanos e o reconhecimento da Dignidade Humana.
2. Após essas considerações, podemos abordar a proposta Filosófica de Emmanuel

Levinas na perspectiva da Educação libertadora. Nesta proposta vai ser estudada a ética como filosofia primeira. Levinas traz-nos um redimensionamento da ética. Poderíamos dizer que em Levinas emerge um novo humanismo, que é o humanismo do outro homem. Este Humanismo repensa o *ser* a partir do *outro*. Aqui reside a inovação provocativa do pensamento de Emmanuel Levinas que terá eco especial na filosofia e pedagogia da libertação na América Latina, pois trata da *Interpelação ética, da Alteridade e da Responsabilidade ética infinita diante do Rosto do Outro*. Com isso, o centro de nossa reflexão pretende sair da pedagogia do mesmo para a práxis de uma pedagogia da alteridade: na perspectiva de Direitos Humanos.

3. O grande momento de nossa reflexão filosófica vai-se centralizando no tema da formação de professores *em e para* Direitos Humanos e questiona: É possível “formar” o *outro* sem reduzi-lo ao *mesmo*? Como alcançar uma formação humana na experiência histórica da nossa diversidade cultural e no direito à diferença? Como enfrentar os desafios dos professores: sujeitos históricos e promotores de Direitos Humanos?
4. Nas considerações finais, queremos permanecer com a ocupação dos seguintes questionamentos: Em que medida é possível pensar a Universalidade dos Direitos Humanos frente à Pluralidade e Diversidade Cultural? Como garantir a singularidade cultural e a identidade de um povo e, ao mesmo tempo, possibilitar a sua inserção no processo de universalidade? Quais seriam os critérios para garantir essa possibilidade?

Considera-se, mesmo de forma precária, que essas questões por nós apontadas continuam a revelar a complexidade que envolve a questão da universalidade dos Direitos Humanos frente às diferenças culturais, frente às fracas políticas públicas executadas em nosso país, no que diz respeito à uma política educacional séria e libertadora. Jamais teremos um reconhecimento em plenitude existencial da dignidade humana enquanto o sistema político

for um sistema dominado pelo pensamento do Mesmo e pelas falácias do discurso da globalização. É por isso que continuamos nossa crítica e proposta de permanecer com o desafio de sensibilizar as sociedades, culturas e grupos sociais para que possibilitem aos seus integrantes o desenvolvimento de perspectivas teórico-práticas dos Direitos Humanos, tendo em vista uma efetiva transformação no modo de conceber e tratar a pluralidade e diversidade cultural. No entanto, é nosso interesse refletir em que medida a formação de professores na ótica levinasiana poderia contribuir com esse processo. E seria nossa proposta: como na sequência dos trabalhos, adentraremos com maior frequência na filosofia de Levinas, na qual poderemos visualizar com maior clareza sua contribuição, tudo isso ao propor uma ética que tenha como ponto de partida a afirmação ética do *outro*, sendo esta *archê* capaz de abrir espaço para a dignidade do *outro* enquanto radicalmente diferente do *eu*.

Por isso, vamos centralizar nossa atenção na relação da dignidade humana com a questão dos Direitos Humanos, buscando compreender as suas origens e seus princípios ou fundamentos que possibilitem pensar o reconhecimento da *alteridade* do ser humano que, para Levinas, ocorre no encontro do *face-a-face*, o qual desperta à interpelação ética que vem da exterioridade, do *rosto* do *outro*.

Por isso, a filosofia levinasiana alerta para a necessidade ética de se repensar a filosofia e a educação num patamar no qual se presume também uma formação dos professores que parta da alteridade ética do *outro*, caso contrário, a possibilidade de continuar convertendo-se a cultura em mercadoria poderá levar à barbárie, de acordo com Adorno (1995, p. 22).

Pensar a formação de professores na perspectiva *de e para Diretos Humanos* com base em Levinas supõe reconhecer esta dimensão do rosto que nos interpela eticamente para inaugurar os processos formativos e educacionais, tendo em vista a superação da indiferença e a prepotência em relação ao *outro*, tanto por parte do educador quanto do educando.

Na relação inter-humana, o *Outro* não é um objeto exposto a ser contemplado, nem tampouco um objeto de conhecimento a ser tematizado, mas um rosto que inquieta, obriga, exige, ordena, enfim,

sacode eticamente o eu exigindo-lhe responsabilidade. “[...] Educar para a responsabilidade significa sair do estado de indiferença frente às injustiças sofridas pelo *Outro*, questionar a espontaneidade da liberdade como princípio primordial da consciência moral e escutar a palavra que vem do *Outro*.” (ALVES, 2011, p. 144).

Como escreve Alves (2011, p. 153), a violência gera uma

perversão das relações entre o Mesmo e o *Outro*, pois faz desaparecer o caráter horizontal da inter-relação, que é suscitada por uma relação hierárquica de dominação-submissão entre o agressor e a vítima. [...] A violência é versátil, multiforme, manifesta-se de muitas maneiras e reflete muitas e distintas tendências e processos da nossa sociedade; é ubíqua, aparece em todas as partes; é uma fonte de poder e uma mercadoria que se compra e vende no mercado. A violência gera sempre um estado de ansiedade e insegurança, e às vezes quadros depressivos que dificultam gravemente a atividade de ensino e aprendizagem dos que a padecem.

No entanto, em nossa compreensão, a complexidade não impede a construção democrática de alicerces que podem ser consensualmente definidos e aceitos pelas culturas e nações, respeitando-se assim suas particularidades e autonomia enquanto sociedades portadoras de uma determinada cosmovisão. Um passo significativo nessa construção é a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, adotada por unanimidade pelos 181 Estados-Membros da UNESCO, na Conferência Geral ocorrida em novembro de 2001, em Paris. No artigo primeiro do referido documento se declara que “a diversidade cultural é patrimônio comum da humanidade” (UNESCO, 2001).

A Declaração reconhece o papel frutífero do diálogo intercultural e refuta a noção de um conflito de civilizações. Insiste no fato de que, apesar da diversidade cultural, compartilhamos uma humanidade comum e, portanto, não somente uma responsabilidade e um respeito para como o *Outro*, mas também, a crença na capacidade de compreender e amar o *Outro*. “[...] A humanidade é uma, mas suas culturas são numerosas. Deve-se ter presente que cada vez que uma cultura desaparece, a comunidade, em particular, e a humanidade, como um todo, empobrecem” (MONTIEL, 2003, p. 44).

E o desafio para se sensibilizar a sociedade, as culturas e os grupos sociais permanece para que seus integrantes possam alcançar o desenvolvimento de perspectivas teórico-práticas que dizem respeito aos direitos humanos, tendo em vista uma efetiva transformação no modo de conceber e tratar o direito humano fundamental da pluralidade e diversidade cultural. Essa é uma clara contribuição da filosofia de Levinas ao propor uma ética que parte do *outro*, sendo esta capaz de abrir a história para a dignidade do *outro* enquanto radicalmente diferente do *eu*.

Para nós, a atenção pela dignidade humana na questão dos Direitos Humanos deveria procurar compreender as suas origens e seus princípios ou fundamentos para pensar o reconhecimento da *alteridade* do ser humano que, para Levinas, ocorre no encontro do traço infinito do *face-a-face*, o qual desperta para a interpelação ética vindo da exterioridade, isto é, do *rosto* do *outro*. Pois, para Levinas:

A apresentação do ser no rosto não tem o estatuto de um valor. O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas [...]. O rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. (LEVINAS, 1988, p. 181).

O *rosto* como tal sempre possui algo a mais que a *face*. Nele pode ocorrer uma manifestação que é única, singular. No rosto ficam registradas as experiências da vida por meio de cicatrizes, pele enrugada, olhares e demais expressões da interioridade. Diferentemente das coisas, o rosto, pela sua exterioridade, testemunha uma interioridade. Essa alteridade, por sua vez, jamais poderá ser representada ou substituída, simplesmente acolhida ou negada. Por isso, a relação exigida aí é especificamente ética, não ontológica. De Levinas aprendemos a consolidar a interpelação ética com a epifania ética do rosto humano e a dignidade humana, assim a dignidade humana é concebida na anterioridade absoluta da consciência do *eu* e de toda instituição política:

Como já vimos, a dignidade humana não provém do Estado e nem é criada pela ordem jurídica ou

simplesmente atribuída ao ser humano. A dignidade humana fundamenta-se no *ser sujeito* e pessoa, do ‘ser humano’ como tal. Ela implica numa existência anterior ao princípio da ordem jurídica ou do Estado. Ela interpela eticamente pelo reconhecimento da alteridade absoluta. Ela é conquista, afirma uma nova consciência histórica para ser humanamente no mundo social e político. É anterior a qualquer direito estabelecido pelo Estado. Assim, com toda a certeza, poderemos afirmar que o Estado de Direito não outorga ao ser humano sua dignidade, mas ele deverá garanti-la. (SIDEKUM, 2011, p. 40, grifo do autor).

Aqui se requer um breve excursão filosófica, pois em Kant encontramos a inviolabilidade da dignidade humana como fundamento principal dos Direitos Humanos, extinguindo todo tipo de absolutismo, de cientificismo e de tecnocracismo. Proporciona espaço à tradição filosófica nos campos da metafísica e da ética, as quais voltam a figurar no processo de conscientização relacionado aos direitos humanos. Para Kant, a dignidade humana não pode ser considerada um valor material ou *monetário*, nem mesmo comparada a um objeto qualquer. Por isso, “a dignidade de uma pessoa não pode ser mediatizada pelo conjunto de uma escala de *valores* objetivos, mas é fundamentada na autonomia moral da pessoa [...]” (SIDEKUM, 2011, p. 83). A observação de Kant pode contribuir na identificação das motivações que, na atualidade, geram as discussões acerca dos direitos e da dignidade humana.

Por isso, percebemos que a razão de toda a discussão em torno da dignidade humana, enquanto princípio fundamental dos direitos humanos, reside na luta empenhada por tantas pessoas que, ao longo da história e ainda hoje, reivindicam um reconhecimento de suas alteridades, expressas no direito à cidadania, ao ser livre, com acesso à saúde e a formação, tendo, enfim, tudo aquilo que fundamentalmente garante e potencializa a vida. Com isso finalizo, pois, com as palavras de que “a dignidade humana fundamenta-se na ética. Impõe-se como a condição fundamental de toda possibilidade para as práticas das virtudes e do exercício da cidadania” (SIDEKUM, 2011, p. 43).

E, por fim, penso que seria bem recebida a acolhida de uma ênfase dada à leitura política da

interpelação ética de Levinas para servir como pressuposto ético da filosofia da educação. Com tudo isso, apontamos, fundamentalmente, para a nossa situação educacional dos Direitos Humanos no Brasil. Sabemos que isso não será uma tarefa fácil,

em virtude das falácias dos discursos ideológico-político-partidários, das vaidades pessoais dos dirigentes políticos educacionais e das dificuldades que surgem num bojo da autêntica proposta de uma reconstrução da utopia.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. Educação e emancipação. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ALVES, Marcos Alexandre. Pedagogia da alteridade: o ensino como acolhimento ético do outro e condição crítica do saber em Levinas. (Tese de doutorado) Pelotas: Universidade Federal de Pelotas - UFPEL, 2011.
- CARRARA, Ozanan Vicente. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político** – elementos para pensar a política outramente. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KIERKEGAARD, Søren. **O desespero humano**. Porto: Tavares Martins, 1979.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- _____. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme**. Paris: Rivages Poche, 1997.
- MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica. In: SIDEKUM, Antonio. **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003. p. 15-58.
- ROSENZWEIG, Franz. **Der Stern der Erlösung**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- SIDEKUM, Antonio. **Interpelação ética**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003.
- _____. **Direitos fundamentais: a dignidade humana**. Nova Petrópolis, RS: Nova Harmonia, 2011.
- UNESCO. **Declaration universelle de l'unesco sur la diversité culturelle**. Paris, 2001.

Recebido em 09.08.2012

Aprovado em 28.12.2012