

A educação e a afecção do infinito:

Lévinas filósofo da educação

*Tark Fraig*¹

RESUMO

O objetivo do presente artigo é considerar a relação do filósofo lituano Emmanuel Lévinas com a filosofia da educação. Em primeiro momento, discute-se os possíveis sentidos do contato entre Lévinas e o campo educativo. Em segundo momento, apresenta-se as contribuições do filósofo lituano para o pensamento educativo a partir da adoção de sua crítica à Totalidade e das noções de Infinito, alteridade, Outro e exposição, argumentando que, com Lévinas, é possível pensar a educação para além do paradigma da formação. Em terceiro momento, debate-se as possíveis limitações da alteridade em Lévinas, seguindo as leituras de dois de seus críticos: Enrique Dussel e Jacques Derrida. Por fim, argumenta-se que a filosofia levinasiana oferece insumos importantes para se construir, a partir de uma filosofia da alteridade, uma filosofia educacional do comum.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; Educação; Lévinas; Ética.

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Lattes: [9826146014213791](https://lattes.cnpq.br/9826146014213791). E-mail: tariqfraig@gmail.com. ORCID: [0000-0001-7770-5373](https://orcid.org/0000-0001-7770-5373).

Education and the affect of the infinite:

Lévinas as a philosopher of education

ABSTRACT

The aim of the present article is to examine the relationship between the Lithuanian philosopher Emmanuel Lévinas and the philosophy of education. First, we discuss the possible meanings of the encounter between Lévinas and the educational field. Second, we outline the philosopher's contributions to educational thought by drawing on his critique of Totality and on the notions of Infinity, alterity, the Other, and exposure, arguing that Lévinas allows us to conceive education beyond the paradigm of formation. Third, we address the possible limitations of alterity in Lévinas, following the interpretations of two of his critics, Enrique Dussel and Jacques Derrida. Finally, we argue that Lévinas's philosophy provides important elements for constructing, from a philosophy of alterity, an educational philosophy of the common.

KEYWORDS

Philosophy; Education; Lévinas; Ethics.

Recebido: 07/08/2025

Aceito: 10/12/2025

Publicado: 03/04/2026

Doi: <https://doi.org/10.59780/seye3404>

Introdução: Lévinas e a filosofia da educação

Em que medida a relação com outrem ou com a coletividade é nossa relação, irreduzível à compreensão, com o infinito?

Emmanuel Lévinas (2005, p. 33)

No que diz respeito ao contato das ideias do filósofo lituano Emmanuel Lévinas com a filosofia da educação, muito já foi escrito.² Lévinas, de sua parte, nunca consagrou uma obra específica à educação. As e os pesquisadores dessa área dispõem de apenas alguns textos³ nos quais Lévinas aborda *explicitamente* a temática: alguns escritos sobre a educação judaica em *Difficile liberté*, seus comentários talmúdicos – trabalhos ditos “confessionais”⁴ –, e algumas passagens sobre o ensino (*enseignement*) em *Totalité et infini* [TI].⁵

O recurso da importação teórica, amplamente utilizado para trazer ao campo educativo pensadores que não fazem parte historicamente desse bloco, traz consigo alguns problemas. Movidas e movidos por nossas agendas internas de pesquisadores da educação e pelos termos da discussão com os quais estamos acostumados, podemos sentir a tentação de, em movimento apressado, *aplicar* as ideias da pensadora ou do pensador em questão à nossa *práxis*. Essa concepção de autoras, autores e suas teorias como “caixas de ferramenta”, imagem popularizada por Michel Foucault,⁶ embora interessante à primeira vista, revela-se, no entanto, problemática. No caso específico de Lévinas, consideramos que essa busca de “aplicação” de suas ideias ao campo da educação resulta em um empobrecimento do que poderia ser o *encontro* entre o filósofo lituano e a filosofia da educação.

A acima mencionada abordagem “*aplicacionista*” das ideias de uma filósofa, de um filósofo à educação, principalmente quando esta ou este se incumbe de uma área tal como a

² Revisamos, para a composição deste artigo, os trabalhos em língua estrangeira de Katz (2019), Dudiak (2008), Standish (2008), Kodelja (2008), Wimmer (2008), Biesta (2008), Egéa-Kuehne (2003) e Hiraishi (2016). Em língua portuguesa, os trabalhos de Dickmann e Ludwig (2023), Alves e Ghigghi (2011), Coutinho (2008) e Sidekum (2013).

³ A saber, *Reflections on Jewish education, Education and prayer, Antihumanism and education*. Em *Totalité et infini*, principalmente no que se refere à crítica do mestre socrático e da maiêutica, e na concepção de ensino.

⁴ A divisão entre os textos “confessionais” e “filosóficos” é feita pelo próprio Lévinas. Em uma entrevista com François Poirié, podemos ler: “separo muito claramente estes dois tipos de trabalho: tenho até duas editoras, uma que publica os meus textos ditos confessionais, a outra que publica os meus textos ditos puramente filosóficos. Separo as duas ordens” (Lévinas, 1996, p. 131).

⁵ Vale aqui citar a tese de Koki Hiraishi de 2016, que defende o ensino (*enseignement*) como intrínseco e chave de leitura fundamental para o pensamento de Lévinas – defendendo a ideia de que a educação seria *fundamental* em sua obra filosófica. Embora partilhemos de algumas de suas leituras, manteremos a ideia de posicionar Lévinas como autor *externo* ao campo da filosofia da educação: menos pelo desenvolvimento intrínseco de seu pensamento e mais pela sua *recepção*.

⁶ Ver Foucault (2001, p. 1584-8).

ética, se dá como uma espécie de “curricularização” de sua filosofia. Formula-se uma “educação para” ou uma “pedagogia do”, completando o espaço vacante pelo valor ou pela ideia fundamental defendida pela pensadora ou pelo pensador em questão. Não queremos dizer que esse modo de proceder não tenha sua validade. Mas, neste caso, gostaríamos de defender a ideia de que esse não é o método mais interessante de agenciar o encontro entre o pensamento de Lévinas e a filosofia da educação. A “aplicação” parece configurar-se como mais um dos gestos totalizantes contra os quais a filosofia levinasiana se levanta: isto é, a tendência imperante do Eu de se apropriar do Outro em vista de seus próprios fins e agendas, despindo-o, nesse processo, de sua alteridade.

Então, em vez de pensar em como “aplicar” Lévinas à educação, gostaríamos de organizar um outro tipo de encontro entre o pensador e nosso campo de estudos. Não somos precursores desse tipo de abordagem, uma vez que Gert Biesta e Egéa-Kuehne já apresentaram diagnóstico semelhante. Enquanto o primeiro afirma que “explorar a relação entre Lévinas e a educação não é uma questão da aplicação de suas ideias à educação” (Biesta, 2008, p. 61), a segunda sugere que aquilo que Lévinas de fato oferece às pessoas educadoras “não é um programa, um conjunto de regras, prescrições ou princípios que poderiam ser aplicados à educação” (Egéa-Kuehne, 2003, p. 180, trad. nossa).

Além disso, há uma outra razão – esta mais interna à filosofia de Lévinas – para não buscarmos aplicar imediatamente suas ideias na construção de algo como um currículo. Tomar a ética de Lévinas como um “programa” ou um “currículo” seria torná-la *prescritiva* ou *normativa*, concepções das quais Lévinas se afasta conscientemente: “a minha tarefa não consiste em construir uma ética. Eu só busco encontrar o seu significado” (Lévinas, 1985, p. 90, trad. nossa). Dessa forma, embora tenhamos que admitir que o pensamento levinasiano talvez não seja o melhor para *construir* um programa ou uma concepção normativa da prática educativa, abrimos a possibilidade de tomá-lo como um pensamento aliado que nos ajudaria a explicitar o *sentido* do ato educativo.

Que tipo de encontro seria, então, o de Lévinas com a filosofia da educação? Seria, pensamos, menos instrumentalizável, menos imediatamente assimilável a um discurso favorável ao multiculturalismo, a uma política do reconhecimento, a uma psicologia das relações dialógicas ou, ainda, a um programa de educação moral, em que se educaria para formar um sujeito responsável com os outros (Standish, 2008). Seria, sim, um encontro que buscaria, tanto quanto possível, acolher a alteridade do próprio pensamento de Lévinas. A questão não seria, portanto, como aplicar as ideias de Lévinas às nossas agendas, mas sim: como

o pensamento de Lévinas pode nos fazer estranhar e nos distanciar do que normalmente compreendemos por <<educação>>? Em que sentido a obra levinasiana pode nos oferecer uma perspectiva diferente sobre o *fato* educativo mesmo?

O argumento principal desta investigação, assim, expressa-se da seguinte forma: Lévinas nos oferece inspiração para pensar o fenômeno educativo *para além da ideia de formação*. Nosso caminho próprio de explorar esse sentido se dará da seguinte forma: 1) exporemos sua crítica à Totalidade e às filosofias da consciência; 2) exploraremos a possibilidade de uma crítica levinasiana ao paradigma da formação em educação; 3) pensaremos as noções de alteridade, Outro e Infinito, discutindo o que seria uma filosofia da educação pensada a partir do encontro da alteridade; 4) analisaremos a pertinência das críticas de Enrique Dussel e Jacques Derrida à alteridade “absoluta” em *Totalité et infini*; 5) verificaremos de que modo Lévinas contorna as críticas em *Autrement qu’être*, obra posterior, com as noções de *exposição* e *sensibilidade*, considerando uma *educação da sensibilidade* com Lévinas; nas considerações finais, faremos um balanço de toda a discussão, defendendo a necessidade de, *com* Lévinas, *ir* além dele rumo a uma filosofia educacional do comum.

Antes de iniciarmos propriamente a exposição, façamos uma breve consideração preliminar sobre os territórios de nossa reflexão. Lévinas é comumente chamado de pensador da ética, o filósofo que postula a ética como filosofia primeira. E isso é de fato verdade. Mas, como bem nos lembra Felipe Tupinambá (2023, p. 26), a recuperação da ética não se dá por um capricho pessoal do autor em relação a esta área da filosofia, mas em vista de seu reconhecimento da necessidade iminente de uma crítica *política* da dominação. Escreve Lévinas: “a minha crítica da totalidade surgiu, de fato, após uma experiência política que ainda não esquecemos” (Lévinas, 1985, p. 83, trad. nossa). Ou seja: ao tomarmos contato com a ética de Lévinas, não podemos esquecer o contexto *político* de suas formulações: as duas guerras mundiais e a ascensão do nazifascismo na primeira metade do século XX, sua experiência como um judeu prisioneiro de guerra na Alemanha nazista. A motivação fundamental de sua ética, o ar do qual se nutre, por assim dizer, é uma sensibilidade política avessa à dominação, à redução do Outro a um corpo matável, destituído de dignidade existencial. Não devemos esquecer, ao entrar em contato intelectual com um filósofo, do corpo de experiências fundamentais que, como uma seiva, impulsiona as direções de seus pensamentos, de suas obsessões, de sua escritura.

1. Consciência, Totalidade, Exterioridade: a crítica levinasiana

Comecemos, então, por compreender o aspecto *crítico* de sua filosofia. A formação de Lévinas se deu em diversos países, passando pela Lituânia, Rússia, Alemanha e França. Foi fortemente influenciado pela *Phänomenologie* e foi responsável, inclusive, pela introdução do pensamento de Edmund Husserl na França, de quem foi tradutor. Doutorou-se com a tese de título *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Possuía um vínculo estreito e íntimo com a tradição fenomenológica, com as obras de Husserl e, talvez até de modo mais fundamental, com as de Heidegger,⁷ autores dos quais ora se aproximou e ora se distanciou. Além disso, Lévinas possuía um grande conhecimento sobre a tradição intelectual judaica, atuando por dezoito anos (1946-1964) na direção da Escola Israelita Oriental de Paris. A sua filiação à tradição judaica será um ponto determinante para o desafio que irá lançar à filosofia do Ocidente.

Em *De l'existence à l'existant*, de 1947, Lévinas expressa a formação do pensamento e da tradição que serão alvo de constante crítica ao decorrer de sua obra. Fugindo ao ser impessoal e anônimo do “há” (*il y a*), a consciência surge como luz, interioridade. A existência no mundo enquanto luz significa “evadir-se do anonimato”, experiência na qual nosso sentimento primeiro é um “sentimento ou ilusão de liberdade [*sentiment ou une illusion de liberté*]” (Lévinas, 1978, p. 79, trad. nossa). Ser consciência, afinal, “é ser arrancado do há [*être arraché à l'il y a*], pois a existência de uma consciência constitui uma subjetividade, pois ela é sujeito da existência, isto é, em certa medida, dona do ser [*maîtresse de l'être*], já um nome, no anonimato da noite” (Lévinas, 1978, p. 98, trad. nossa). A consciência decreta o início de si mesma, ela é *aqui*, ela é “origem, parte de si mesma, ela é existente” (Lévinas, 1978, p. 122, trad. nossa). O mundo e a luz são essencialmente, por isso, solidão. Os objetos externos são outros, mas me pertencem. Banhados pela luz da consciência, eles ganham sentido e, conseqüentemente, “são como se viessem de mim [*sont comme s'ils venaient de moi*]. No universo compreendido, eu estou só [*je suis seul*], isto é, encerrado em uma existência definitivamente una [*enfermé dans une existence définitivement une*]” (Lévinas, 1978, p. 144,

⁷ A relação de Lévinas com Heidegger é complexa e multifacetada. De uma certa maneira, segundo Fagenblat, sua obra é desenvolvida ponto por ponto tendo a obra de Heidegger como referência: “de fato, todo o pensamento de Lévinas pode ser lido como uma *Auseinandersetzung* com Heidegger, uma “separação confrontacional” de suas próprias visões por meio de uma “atenção incessante” às de Heidegger. Suas posições filosóficas são quase todas colocadas, muitas vezes obliquamente, em justaposição ao pensamento de Heidegger. Em vez de encarar esse confronto decisivo como um jogo de soma zero, Heidegger é melhor visto como o interlocutor filosófico mais íntimo de Lévinas, aquele que melhor ajuda a elucidar sua contribuição central” (2019, p. 105).

trad. nossa). O solipsismo não constitui aberração nem sofisma, mas é a estrutura da razão mesma.

Eis a análise que faz Lévinas – e que é o grau zero de sua crítica, por assim dizer – da filosofia ocidental,⁸ que estabelece um sujeito autônomo e livre confrontado a um mundo de objetos, que ganham *sentido* – uma posição, um papel, uma função – a partir de seus *interesses*, de sua perspectiva, de seu *conatus*.

A crítica ao primado da ontologia na investigação filosófica é, também, uma crítica a uma política totalizante/totalitária do ser, ao privilégio do conhecimento nas relações do eu com os outros e com o mundo. Servindo-se do mundo e dos outros para a sua própria concretização, o Sujeito se dá poderes e direitos sobre o que o entorna, ato que é, essencialmente, violência. Em uma bela passagem de *Difficile liberté*, encontramos uma definição inusitada do ato violento: “violência se encontra em qualquer ação na qual alguém age como se estivesse sozinho em seu ato, como se o resto do universo estivesse ali apenas para receber a ação” (Lévinas, 1997a, p. 6, trad. nossa).

Nesse processo de instauração do Eu, da consciência, do sujeito enquanto *fonte* de valor e de realidade do mundo, o sujeito instrumentaliza e reduz tudo aquilo que lhe é externo a partes (com papéis e funções específicas) dentro de seu Sistema, da Totalidade, dispostos em conformidade consigo mesmo e de acordo com o seu inter-esse, seu *conatus essendi*, seu benefício, expansão e aumento. A lógica do Mesmo se impõe ao Outro. É aqui que Lévinas protesta, acusa: há uma perda fundamental nesse processo – a alteridade de Outrem.

O que é a alteridade,⁹ então? Ou, formulando melhor a pergunta, já que “o que é” é uma pergunta ontológica: *onde* é que experienciamos a alteridade, o que ocorre conosco quando

⁸ Sobre a leitura levinasiana da história da filosofia Ocidental, destacamos três níveis de leitura. O primeiro é a crítica ao primado da ontologia e da epistemologia, que teria sido o foco da filosofia ocidental desde Platão até Heidegger. O segundo seria a crítica da filosofia da consciência, que se expressaria, segundo Lévinas, de forma mais contundente em Descartes e a constituição do *cogito*, passando por Hegel e Husserl. O terceiro nível de sua genealogia crítica, mais ligada à espiritualidade ocidental, é traçada por Lévinas desde Plotino, ressaltando o pensamento da filosofia como uma *reunião* com o Todo. Escreve Lévinas: “no conhecimento, relação à presença, isto é, ao ser, na ontologia que se faz lugar original ou parte do sentido, reencontram-se as bem amplas e quase formais estruturas do esquema neoplatônico do retorno e da união, do qual a filosofia moderna desde Descartes – apesar de todas suas variações – conservou o quadro” (Lévinas, 2005, p. 183).

⁹ Sobre a extensão do conceito de alteridade, há discussões contemporâneas interessantes, que buscam na alteridade levinasiana uma inspiração para se pensar a ecologia. Afinal, a quais seres (possivelmente objetos) se amplia o conceito de *rosto* (*visage*)? Quando perguntado diretamente sobre a extensão do *rosto*, Levinas respondeu: “talvez, ao cachorro talvez, mas à cobra...” (*apud* Boothroyd, 2019, p. 771, trad. nossa). De fato, o pensamento de Lévinas é reconhecidamente *antropocêntrico*, o que resultou em algumas críticas: afinal, a alteridade levinasiana é tão *outra* assim, se não comporta animais e outros existentes? De um certo ponto de vista, *L’animal que donc je suis* de Derrida (2006) pode ser visto como uma contestação do fechamento da relação de alteridade no círculo antropocêntrico. Embora consideremos essa uma discussão interessante e sumamente importante a nosso momento histórico, não a aprofundaremos nesta investigação, uma vez que não é uma estação

fazemos essa experiência? A resposta de Lévinas é simples: encontramos a alteridade no rosto [*visage*] do Outro. É no rosto do Outro que há o “brilho [*éclat*] da exterioridade” (1971, p. 10, trad. nossa), a transcendência. A maneira pela qual se apresenta o Outro, “indo além [*dépassant*] da ideia do Outro em mim, chamamos, de fato, de rosto” (Lévinas, 1971, p. 43, trad. nossa). A noção do Rosto implica uma “exterioridade que não invoca poder ou posse [*n'en appelle pas au pouvoir ni à la possession*], uma exterioridade que não se reduz, como em Platão, à interioridade da memória” (1971, p. 44, trad. nossa). O rosto, escreverá Lévinas, se faz presente “na sua recusa de ser contido [*dans son refus d'être contenu*]” (1971, p. 211, trad. nossa).

A irrupção do rosto do Outro é, a propriamente dizer, o único acontecimento digno desse nome. O resto são apenas “jogos do Mesmo”, piruetas da interioridade, casa de espelhos do Eu consigo mesmo. Este, um ponto importante da intuição levinasiana: a Totalidade só pode ser rompida desde *fora*, desde a exterioridade, desde o *Outro*. Lévinas é, por isso, um pensador antidialético.

Ainda que as linhas gerais de sua empreitada tenham sido colocadas em *De l'existence à l'existant*, o argumento será aprofundado no que se tornou sua obra mais conhecida, *Totalité et infini*, e desenvolvido posteriormente em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nessas obras, Lévinas pensa o sentido da ética como resposta fundamental ao problema do primado do Mesmo. Recuperando a ideia de Infinito, Lévinas defende a *exterioridade* como categoria filosófica fundamental e a *ética* como filosofia primeira. A subjetividade do Eu passa a ser pensada a partir de seu *encontro assimétrico* com o *rosto* do Outro, que o incomoda, o intriga, o despe e retira seu poder de poder (*pouvoir de pouvoir*), sua iniciativa e sua liberdade em *TI*. A subjetividade do <<eu>> é pensada no acusativo, no *eis-me aqui* (*me voici*).¹⁰ Subjetividade como *responsabilidade*, uma modalidade de subjetivação para além do autointeresse na preservação e continuação de si.

Feito esse comentário inicial, é preciso que se diga que não é objetivo deste artigo apresentar a reconstrução completa e pormenorizada das ideias de Lévinas, que apresentam um

primária de nosso caminho de investigação. Remeto ao belo artigo de Boothroyd (2019), em que há uma boa sumarização da recepção “ecológica” do pensamento de Lévinas.

¹⁰ Por mais que Lévinas separe sua “obra filosófica” de sua obra dita “confessional”, encontramos diversos ecos de sua formação judaica em sua reflexão filosófica. Primeiramente, nos conceitos de *rosto e vestígio*. Em *Êxodo* 33:18, clama Moisés: “*rogo-te que me mostres a tua glória*”, ao que Javé responde (33:20-23): “Não poderás ver a minha face, porquanto homem nenhum verá a minha face, e viverá [...]. E acontecerá que, quando a minha glória passar, pôr-te-ei numa fenda da penha, e te cobrirei com a minha mão, até que eu haja passado. E, havendo eu tirado a minha mão, me verás pelas costas; mas a minha face não se verá”. Segundamente, o *eis-me aqui* levinasiano encontra inspiração direta na resposta de Abraão ao chamado de Deus, o incognoscível que, sem se prestar a ver e a conhecer, o convoca, e ao qual ele *responde* pela sua disposição. Ver: Fagenblat (2008).

fluxo rico e complexo, o que mereceria toda uma investigação à parte. No entanto, julgamos importante essa consideração inicial acerca da “marcha” levinasiana para auxiliar a compreensão da pessoa leitora não iniciada em sua obra.

2. Educar para além da Civilização

Daqui se compreende, em certa medida, a tentação de *aplicar* as ideias de Lévinas à filosofia da educação. Vejamos só: Lévinas nos oferece um modelo de homem – um humanismo mais humanista que o convencional, como sugerido pelo título de sua obra *Humanisme de l'autre homme*. Lévinas defenderia uma predominância da educação moral, a formação de um sujeito empático, responsável pelo Outro.

Mas, se observarmos bem, a filosofia levinasiana nos convida a uma reflexão ainda mais radical no que se refere à educação. Pois, afinal, incorporar o seu pensamento como mais um *modelo de homem* para formação das gerações futuras à imagem e semelhança das anteriores, ou, ainda, segundo os *ideais* dessa geração adulta, não é precisamente o gesto que o filósofo nos faz estranhar com a sua crítica?

No discurso habitual da filosofia da educação, considera-se esta como um fenômeno presente em toda sociedade, que se resumiria, em termos gerais, em um conjunto de práticas, rituais e técnicas de *endoculturação*¹¹ – isto é, a transmissão de conhecimentos, técnicas, ritos, habilidades e valores de um determinado grupo social para as futuras gerações. Como expressa o historiador da educação antiga Henri Irénée Marrou, a educação vai de par com a civilização – ela é, afinal, a própria autorreflexão de determinada sociedade, a consciência de uma civilização sobre si mesma. Escreve o historiador francês:

a educação é a técnica coletiva pela qual uma sociedade inicia sua geração jovem nos valores e nas técnicas que caracterizam a vida de sua civilização. A educação é, pois, um fenômeno secundário e subordinado a esta última, da qual normalmente representa como que um resumo e uma condensação [...]. É necessário, de início, que uma civilização atinja sua própria Forma, para poder engendrar depois a educação que a refletirá (1969, p. 6).

Há, assim, uma anterioridade da *civilização* sobre a *educação*, esta última uma dimensão secundária, derivada e subordinada à vida civilizatória, ainda que importante para o

¹¹ Além de Marrou, citado no texto, é possível encontrar essa concepção da educação na obra de diversos historiadores e pensadores célebres do campo educativo: Manacorda (1992), Saviani (2008) e Werner Jaeger (1945) compartilham dessa mesma visão, chamemo-la, à falta de melhor nome, *endoculturalista*.

prolongamento da civilização no tempo. É a partir dessa compreensão, inclusive, que a filosofia é invocada como parceira inevitável da educação: pois, se é preciso formar as gerações vindouras, imprimir a Forma da civilização que *já é* naqueles que *ainda não são*, é preciso fazê-lo segundo um *ideal* de ser humano – e as questões nesse terreno adquirem então contornos filosóficos: quem é o homem, para que eu o eduque? Quais são os conhecimentos, as técnicas, os valores e os ritos fundamentais que desejamos transmitir às gerações vindouras? Da filosofia, passa-se logo à política: *quem* – quais grupos sociais, quais tradições, quais orientações ideológicas, estéticas, econômicas, religiosas, existenciais, enfim – deve decidir o que é digno de se reproduzir e o que não é? Essa linha de raciocínio clássica da filosofia da educação seria, se pensarmos com Lévinas, uma fundamentação *antropo-ontológica* do *fato* educativo.

No entanto, como gostaríamos de defender, o pensamento de Lévinas não nos deixaria adentrar essa via tão facilmente. Afinal, se nós, educadores, nos entendemos como o Eu que está diante do Outro – as crianças, os jovens, os estrangeiros, outros adultos, qualquer um que constitua uma relação educativa conosco –, e se esse for, afinal, o anseio primordial do pensamento de Lévinas, que não fala de <<um>> Eu, como quem falasse de uma unidade de sujeito universalizável, mas sempre de um sujeito implicado, de *mim*, teríamos de nos perguntar: não há uma indignidade em compreender a educação *primariamente* como um gesto de *continuação* da civilização? Não há aí um anseio de transformar o Outro em Mesmo? De instrumentalizá-lo, convertê-lo em parte da Totalidade? Essa não seria chamada por Lévinas de *pedagogia da Totalidade*¹²? Não deveríamos, com Lévinas, questionar a subordinação da educação à civilização?

Ora, pois bem, questionemos. Servindo-nos da costumeira separação entre pedagogia da essência e da existência de Bogdan Suchodolski (2000) e dos esforços dos escolanovistas por uma educação que não seja *transmissão*, mas *aprendizagem pela experiência*, diríamos prontamente que Lévinas adere a essa posição, inscrevendo seu nome na tradição dos pedagogos da existência. Aí está. Lévinas escolanovista, a favor da unicidade do indivíduo, de sua soberania, de sua autonomia, de seu *começar desde si*, já não subordinado aos ideais que lhe seriam imputados pela Civilização. Dissemos *autonomia*? Com Lévinas, essa também se torna uma palavra difícil de ser adotada. Sabemos, afinal, que uma parte importante do projeto

¹² Temos aqui em mente o trabalho de Alves e Ghigghi, no qual defendem uma crítica à pedagogia do Mesmo/Totalidade em favor de uma “pedagogia metafísica” (2011, p. 105). A diferença é que, para nós, a pedagogia da Totalidade não se caracterizaria pelo seu conteúdo (a formação de um sujeito conhecedor anônimo, universal, desencarnado, tomado pela racionalidade instrumental), como sugerem os autores, mas pelo *gesto continuador*, pelo ímpeto de tornar o Outro continuação do projeto do Mesmo, independente do conteúdo – crítico ou não – de tal projeto.

levinasiano é a crítica radical da interioridade. A ideia da educação como “trazer o que está dentro para fora”, no sentido de desabrochar habilidades e talentos *internos*, é alheia à sua proposta. O sentido educativo, para Lévinas, não se encontra nem na continuidade da civilização nem na continuidade do *conatus* do indivíduo.

Há, ainda, mais um desafio que a filosofia de Lévinas coloca à educação. É a própria questão do *saber*, base fundamental das teorias da escola e da educação. Lévinas, como se sabe, é um contundente crítico da hipervalorização do *saber e do conhecer* na experiência humana do mundo. Tal atitude pulsa em sua obra de duas formas: crítica da *espiritualidade* enquanto *conhecimento* do Sagrado¹³ e crítica do *saber* como *assimilação*¹⁴. Saber, para Lévinas, é apropriar-se, tomar-para-si, assimilação do Outro no Mesmo. Conhecer é possuir. Por isso, quando considera a alteridade, nega com afinco a ideia de se poder estabelecer relações de *conhecimento* com o Outro enquanto tal. Essa é até mesmo uma sutileza de sua “fenomenologia não-fenomenológica” – o rosto do Outro não me aparece como mais um fenômeno diante de outros fenômenos, tematizável, passível de apreensão, mas como *vestígio (trace)* (Lévinas, 1974, p. 14), como aquilo que me escapa, que se furta à pegada e à visão, aquilo que está *para além de mim*, aquilo que *jamais poderei alcançar*. O absolutamente Outro. O Infinito.

É neste ponto que a alteridade, em Lévinas, se singulariza em meio às propostas com as quais estamos mais acostumados no campo da educação. A alteridade levinasiana não é simétrica e nem dialógica, no sentido de um mútuo reconhecimento entre dois sujeitos que, iguais, comungam o mundo.¹⁵ Aqui Lévinas parece se aproximar de uma tradição que identifica

¹³ Por repetidas vezes em seus escritos filosóficos e sobre a tradição judaica, Lévinas nega que a relação primária da espiritualidade se dê pelo *conhecimento*, tornando-se, assim, um crítico severo da *mística*. Retoma o interdito do comentário de Rachi ao Levítico: *não deixe que entrem bêbados no santuário* (Lévinas, 1997a, p. 1). A espiritualidade, para Lévinas, se dá *além do pathos*. Escreve: “nada, de fato, se opõe mais a uma relação com o rosto do que o ‘contato’ com o Irracional e o mistério. A presença do rosto é precisamente a própria possibilidade de nos compreendermos [s’entendre]” (Lévinas, 1997a, p. 9, trad. nossa).

¹⁴ A relação entre violência, ontologia, dominação e conhecimento é expressa de forma contundente por Lévinas na seguinte passagem: “o homem violento não sai de si mesmo. Ele toma, ele possui. A posse nega a existência independente. Ter é recusar a ser. A violência é uma soberania, mas também uma solidão. Suportar a violência com entusiasmo, êxtase e delírio é ser possuído. Conhecer é perceber, apreender um objeto – seja um homem ou um grupo de homens – apreender uma coisa. Toda experiência do mundo é, ao mesmo tempo, uma experiência de si, posse e gozo de si [jouissance de soi]: ela me forma e me nutre. O conhecimento que nos faz sair de nós mesmos é também como nossa lenta absorção e digestão da realidade. A resistência da realidade aos nossos próprios atos se transforma na experiência dessa resistência; como tal, ela já é absorvida pelo conhecimento e nos deixa sozinhos conosco mesmos” (Lévinas, 1997a, p. 9-10, trad. nossa).

¹⁵ Aqui distancia-se Lévinas de outras formulações da alteridade: da relação dialógica de Freire, da ação comunicativa de Habermas, do *Eu-Tu* de Martin Buber, isto é, de qualquer relação com a alteridade marcada pela intimidade, pela simetria, pelo mútuo reconhecimento, pela pertença a uma comunidade (seja linguística, étnica ou cultural). Lévinas prefere o *Ele [Il]* ao Tu. Lévinas chama de “eleidade” a “origem da alteridade do ser” (Lévinas, 1993, p. 67), o *traço* do Infinito no rosto do Outro que, para além do Ser, me chama à responsabilidade, à ética. Sua noção de “eleidade” encontra eco, afinal, em sua concepção do Deus judaico, aquele que “conserva todo o infinito de sua ausência que não está na ‘ordem’ pessoal própria. Ele não se mostra senão por seu vestígio [...]”. Ir

a construção do conhecimento no Ocidente como *vontade de poder*, passando desde Nietzsche até Heidegger e Foucault.¹⁶ A ética não pode se dar, portanto, nos termos do conhecimento.

Se levássemos a sério as formulações de Lévinas para pensar a educação, teríamos de dizer que a educação *não começa* como uma reflexão antropológica sobre quem é o ser humano e sobre a “Forma” que lhe convém imprimir. Também não começaria com uma consideração sobre a liberdade do sujeito e seu direito de desenvolver-se sem entraves externos. A filosofia “primeira” da educação seria a *ética*, a categoria *fundamental* da educação seria a *alteridade*, e o *fato* educativo primordial seria o *encontro* com o Outro. Antes da *Forma*, antes da pergunta sobre “quem é o homem?”, haveria no *acontecimento* educativo um Eu interpelado por um Outro, que tem sua atividade *interrompida* e seu mundo *desorganizado* pelo encontro com a alteridade que, lhe vindo de fora, transcende todas as suas Formas e suspende seus saberes.

3. O Outro e a afecção do Infinito

Se é verdade que Lévinas não é o primeiro filósofo a encarar o problema da alteridade, é inegável que promoveu uma radicalização na compreensão dessa ideia na história da filosofia. De fato, a ética existe desde os primórdios da filosofia e conta com uma vasta tradição. Abrange o conjunto de reflexões sobre os princípios que ditam o bom agir e a prática da virtude. O pensamento da *alteridade* introduz uma novidade na ética: ancora-se na *relação* efetiva, na experiência do rosto do Outro, do meu próximo, da pessoa que está diante de mim. Nada mais distante da ética levinasiana, portanto, do que uma ética principialista, uma ética da Lei (Kant) que o sujeito atribui a si mesmo (de forma *autônoma*).

Há também uma grande inovação na filosofia de Lévinas no que se refere à alteridade. Primeiramente, Lévinas recupera um pensamento importante de Descartes: a necessidade de que a ideia do Infinito não tenha sua origem no sujeito, mas que lhe seja exterior. Diferente de Descartes, que lançava suas reflexões na esteira de questões relativas ao conhecimento e, particularmente, ao conhecimento de Deus, Lévinas se serve do Infinito enquanto uma ideia

para ele não consiste em seguir esse vestígio, que não é um sinal; mas em ir para os Outros, que se mantêm no vestígio da “eleidade” (Lévinas, 1993, p. 67). Quer isso dizer que “Deus” é o fundamento da ética levinasiana? Sim, mas devemos ter muito cuidado com o que “Deus” significa em Lévinas. Afinal, o filósofo recusa toda possibilidade de *conhecimento* de Deus, de sua objetivação em um tema, de sua inscrição na ordem da ontologia. Deus é fundamentalmente ausente: está, precisamente, *além do Ser*, e só se mostra (sem se mostrar) no *traço*, no *vestígio* que encontro no *rosto do Outro*.

¹⁶ Sobre a análise da *vontade de saber como vontade de poder*, ver Foucault (2011).

que seja capaz de despertar o sujeito para uma realidade heterônoma e alheia, que lhe escape, que lhe seja de impossível apreensão. O “não-poder-compreender-o-infinito-pelo-pensamento significa a condição (ou a incondição) do pensamento” (Lévinas, 2003a, p. 231-2). E, em uma célebre passagem de interesse para a filosofia da educação, escreve Lévinas:

a abertura da própria dimensão do infinito [...] é altura no rosto do Mestre. A voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência [...]. Sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino [...] [é] a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade (Lévinas, 1971, p. 146, trad. nossa).

Assim, no *rosto (visage)* do Outro, há um *brilho da exterioridade (éclat de l’extériorité)* ou da transcendência. O conceito dessa transcendência rigorosamente desenvolvido se exprime pelo termo *infinito* (Lévinas, 1971, p. 10). Temos o indício, aqui, de pensar uma filosofia da educação associada não à transmissão/assimilação de um *corpus* civilizacional de saberes, mas o de um *despertar para o Infinito*. Um “ensino” que, como vimos acima, não se daria nos termos do “saber”. Um ensino sem saber, uma relação educativa que tem por sentido o *contato* com a *afecção do Infinito*. Mas o que seria o Infinito nesse caso?

A nosso ver, a operação fundamental da filosofia levinasiana é a associação do Infinito – a dimensão do inefável, daquilo que me escapa, que está além de meus poderes, país que jamais poderei visitar, terras estrangeiras e inéditas, a transcendência – ao Outro, ao próximo, àquela pessoa de carne e osso que está próxima a mim. O que está em jogo nessa associação Infinito-Outro? É preciso que se diga: Lévinas é um filósofo da transcendência. Mas de uma estranha transcendência. Pois, como vimos acima, há um verdadeiro *desprezo* da aspiração espiritual enquanto uma relação de comunhão direta com o Invisível Deus Infinito. Esse é um ponto, inclusive, que faz Lévinas hesitar diante de um dos maiores pensadores da tradição judaica, Maimônides.¹⁷ A espiritualidade, para Lévinas, não se realiza através do conhecimento do divino pelo ato de perfeição do Intelecto, mas pela relação ética com os outros. É neste espírito que Lévinas retoma elogiosamente, em uma entrevista, *Isaías 58:5-7*:

seria este o jejum que eu escolheria, que o homem por um dia aflija a sua alma? que incline a sua cabeça como o junco, e estenda debaixo de si pano de saco e cinza? chamarias tu a isto jejum e dia apazível ao SENHOR? Porventura não é este o que escolhi: que soltes as ligaduras da impiedade, que desfaças as cordas do jugo, e que deixes livres os quebrantados, e despedaces todo o jugo? Porventura não é também

¹⁷ Lévinas exprime uma relação ambígua com Maimônides. Lévinas hesita, pois, sob um certo aspecto, Maimônides pertence à grande tradição espiritual que “encontra a inteligibilidade, racionalidade e sentido no conhecimento. Em Maimônides, espiritualidade é essencialmente conhecimento” (Lévinas *apud* Fagenblat, 2008, p. 116, trad. nossa).

que repartas o teu pão com o faminto, e recolhas em casa os pobres desterrados, e vendo o nu, o cubras, e não te escondas da tua carne?

E, em *Quatre lessons talmudiques*, escreverá Lévinas: “Deus – qualquer que seja o significado final e, de todo modo, sem disfarces – aparece à consciência humana (e sobretudo na experiência judaica) “vestido” de valores” (2003b, p. 33-4). Assim, Lévinas considerará que a “*extrema possibilidade do espírito [l’extrême possibilité de l’Esprit]*” (Lévinas, 1974, p. 5-6, trad. nossa) reside não na perfeição autocomplacente de meu intelecto, na busca – seja racional, seja mística – do conhecimento de Deus, mas na relação ética com o Outro: aqui, o *locus* da verdadeira transcendência, do Infinito. A tal “transcendência” levinasiana, assim, é uma que não remete a mundos extraterrenos, não nos coloca em busca de um fundamento último das aparências (não é, afinal, ontológica) e não nos promete uma vida no paraíso após a morte.

O rosto se torna, assim, na filosofia de Lévinas, a experiência não-fenomenológica (pois não se dá nos termos do conhecimento) da transcendência, da alteridade, do Infinito. A relação com o Outro deixa de ser apenas uma questão de cumprir regras de comportamento e acordos de convivência para que cada um persiga seus próprios fins, mas torna-se a própria *aventura espiritual do ser humano*, o território por excelência do desenvolvimento do sentido mais profundo de sua humanidade.

E é no exercício dessa relação, animado pelo *desejo metafísico* do Infinito, que não se confunde com a saciação de uma necessidade, que somos levados ao Outro. Tal desejo é o desejo do absolutamente Outro (Lévinas, 1971, p. 23). Absolutamente Outro? Que quer dizer isso? Significa que não compartilho nada com o Outro, que ele “não faz número comigo. A coletividade onde digo “tu” ou “nós” não é um plural do “eu”” (Lévinas, 1971, p. 28, trad. nossa). Há uma verdadeira *ausência* de pátria comum entre eu e o outro (Lévinas, 1971, p. 28). Isso porque toda *mediação* e toda tentativa de localizar ou repatriar o discurso do Outro termina no que Lévinas chama de uma relação “alérgica [*allergique*]” (1971, p. 38, trad. nossa) com a alteridade.

É pela experiência do rosto, do Infinito, que minha liberdade e minha espontaneidade em seguir o meu próprio curso, meu *conatus essendi* são colocadas em questão (Lévinas, 1971, p. 44). Ou seja, é nesse *face a face* que percebo que meus poderes são completamente ultrapassados, que meu *poder de poder* é colocado em xeque pelo Outro e pelo *vestígio do Infinito* de seu rosto. O Outro, vulnerável, nu e pobre – impotente – é, ao mesmo tempo, *altura* e *brilho* da exterioridade, o único capaz de me colocar em xeque, de me destituir do meu direito ao mundo e aos outros.

Pois bem: o que é que essa consideração tão extravagante, tão extrema a respeito da alteridade pode oferecer à filosofia da educação? Não é, afinal, um pensamento que se *soma* ao nosso *corpus* de conhecimentos, mas um que nos descarrilha, que nos abala, que nos estremece. Uma certa suspensão, uma certa inatividade, uma *dispneia* [*essoufflement*] (Lévinas, 1974, p. 5, trad. nossa). A percepção de que o Outro – que é, para nós, nosso próximo, a pessoa educanda, a criança, o adulto, a pessoa indígena, negra, estrangeira – é *exterior* ao nosso sistema, ao nosso currículo, à Totalidade do ato educacional que visa criar sujeitos para uma determinada formação social, para a continuidade de uma certa civilização. A ideia de Lévinas é mais radical do que uma crítica à falta de humanização na educação. É a própria ideia de *formação* enquanto *produção específica da educação* que a filosofia levinasiana faz tremer, seja a formação de um sujeito humanizado, crítico-reflexivo, ou a de um técnico burocrata. Lévinas afirma que, em ambas as opções, caso adotemos a via da Totalidade, perdemos a alteridade (que, lembremos, não se reduz à <<interioridade>>) do Outro.

Um outro deslocamento interessante da filosofia de Lévinas seria considerar a relação com o Outro, a alteridade, não apenas a partir do que ele “traria” consigo. Na educação, costumamos pensar os sujeitos envolvidos no ato educacional a partir de suas “bagagens” – o que está na base de todo debate sobre as relações entre cultura popular e cultura erudita. Pensamos o ato educacional enquanto *aquisição/transmissão/afirmação* de conhecimentos, e cabe avaliar os sujeitos enquanto *portadores* de saberes. Mesmo a defesa da pedagogia “dialógica” ainda é feita, muitas vezes, sob esse prisma: valorizamos nossos estudantes *pelos saberes que eles têm*. Na filosofia da alteridade de Lévinas, o Infinito não residiria propriamente nos *saberes* que o Outro *tem*, naquilo que carrega consigo. Não se encontraria, também, nas suas potencialidades internas, nas competências e habilidades que a educação se incumbiria de “fazer desabrochar”. O Outro contém o traço do Infinito não pelo que *sabe*, não por suas *potencialidades*, mas pelo próprio *face a face* que estabelece comigo, pela relação que nutrimos atravessados pelo vestígio do Infinito.

A educação tomaria a forma daquilo que Lévinas chama em *Humanisme de l'autre homme* de *Obra*: “a Obra pensada radicalmente é um movimento do Mesmo que vai em direção ao Outro e que jamais retorna ao Mesmo” (Lévinas, 1993, p. 44). Toda relação com o Outro adota a forma de uma incursão, de uma aventura ética-espiritual, uma viagem sem retorno ao Mesmo, sem destinação final. Seria esse, afinal, o que Gert Biesta (2013) chama, inspirado por Lévinas, de *belo risco da educação*.

A educação *para além da formação* que enunciamos no começo do texto seria, na verdade, um *antes*: Lévinas nos levaria a pensar em um *sentido primário* da educação, anterior aos programas, às formações, aos currículos: uma educação que leve a sério o fato de que, antes de formar o Outro, o *encontra*, e que é, portanto, *descontínua* em relação à civilização, ao *projeto* educativo. E que, nesse encontro, nesse face a face, *se afeta* pelo Infinito cujo *vestígio* perpassa o rosto do Outro. O princípio da educação seria uma *interrupção*, um *abalo* do mundo do Eu – e sua Civilização – pela chegada do Outro.

Mas se, com Lévinas, temos a vantagem de oferecer um frescor à educação a partir de uma *relação ética com o Outro enquanto Outro, não buscando reduzi-lo ao Mesmo*, evitando a rigidez do Sistema educativo da Totalidade, novos problemas surgem. Como manter uma relação com o outro *enquanto* Outro? Como manter uma relação segundo a fórmula do próprio Lévinas, “sem que a distância destrua a relação e sem que a relação destrua a distância” (1971, p. 31, trad. nossa), se não há intermediários, se não há mundo comum entre eu e o Outro? Seria a educação, afinal de contas, possível? É possível *acessarmos o absolutamente* Outro?

4. É possível acessar o infinitamente Outro? As críticas de Dussel e Derrida

Verifiquemos, assim, pela natureza do caminho reflexivo proposto, a pertinência das críticas simpáticas – uma vez que ambos os autores desenvolvem aspectos importantes de seu pensamento a partir do diálogo com a obra de Lévinas – de Enrique Dussel e Jacques Derrida. Suas críticas se assemelham sob um certo aspecto: ambas elogiam Lévinas por ter criado um ótimo problema, mas acusam o fato de não haver solução nos termos próprios de sua filosofia.

Começemos com Dussel. A crítica paira ao redor do seguinte diagnóstico: “Lévinas é o gênio da negatividade, mas não consegue articular um arranjo positivo dos meios em favor do Outro” (2003, p. 115). A *antipolítica* da Totalidade, a postura crítica, segundo o pensador latino-americano, é importante, mas seria necessário dar o passo adiante, estabelecer uma política construtiva, inovadora, *positiva*, dimensão faltante na reflexão levinasiana.

Mais precisamente, o problema, segundo Dussel, residiria no vocábulo “*absolutamente*”, utilizado por Lévinas para se referir ao Outro. Afirma: “Lévinas permanece extático [*extático*] diante do Outro, o Absoluto que deve respeitar-se liturgicamente, mas nos mostra mal ou nada como servi-lo de fato, como libertá-lo historicamente, como construir a “nova ordem”” (1975, p. 9). O Outro se apresenta como *absolutamente* Outro: “no fim, é equívoco, é absolutamente

incompreensível, é incomunicável, é irrecuperável, não pode ser libertado (salvo) [*es incommunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo (salvarlo)*]” (1975, p. 9, trad. nossa).

Diante desse impasse na filosofia levinasiana, Dussel então propõe a sua própria solução. Citamos na íntegra, não tanto para compreender o pensamento dusseliano, mas para aprofundarmos sua leitura de Lévinas:

é necessário, contudo, compreender que o Outro, como outro (e não como absolutamente outro), não é equívoco, mas análogos. Não é unívoco como algo na Totalidade do meu mundo, mas também não é equívoco como algo absolutamente externo. “O Outro” possui a exterioridade da pessoa (em grego, rosto) que, quando se revela, ainda não é adequadamente compreensível, mas que, com o tempo, pela coexistência e solidariedade, e pelo compromisso com o mesmo caminho de libertação, chegam a se comunicar historicamente (Dussel, 1975, p. 9, trad. nossa).

Eis, então, um sumário da crítica dusseliana: se o Outro é *absolutamente* Outro, se não há possibilidade de estabelecer comunidade, permanecerei como que congelado no momento da *epifania* do Outro, nada poderei fazer, pois toda ação conjunta seria uma *traição* da alteridade. A *responsabilidade* da qual tanto fala Lévinas teria um conteúdo que beira o vazio, com o imperativo do “*não me mates*” do rosto, mas nada muito além disso. É essa leitura que motivará o pensador latino-americano a formular sua *ana-lética* para pensar o encontro com o Outro.

A crítica de Jacques Derrida apresenta alguns pontos de semelhança com o diagnóstico dusseliano, embora seja formulada com outra linguagem e, digamos, com menos ênfase no problema *político* (pelo menos imediatamente). Derrida, como mencionamos acima, é um leitor simpático de Lévinas, e desenvolve muitos de seus pensamentos próprios a partir da interlocução com a obra do filósofo do Outro.¹⁸ Inclusive, consagra ao autor o primeiro estudo sistemático de *Totalité et infini*: o ensaio *Violence et métaphysique*, de 1964.

Em linhas gerais, Derrida, instalando-se no seio dos problemas postos por Lévinas, comentando suas apropriações de Husserl, Hegel e Heidegger, insere uma dúvida crucial no *cerne* do projeto levinasiano: a relação entre metafísica e ética. A relação com o Outro, como diz Lévinas, é uma relação com a exterioridade, com a transcendência, com o *para além do ser*. O Infinito, insiste Lévinas, não é uma figura *negativa*, o que converteria a proposta de Lévinas em um discurso apofático, próximo à teologia negativa. O Infinito possui uma *positividade*: “Lévinas pensa a alteridade *verdadeira* como não-negatividade (transcendência não-negativa), pode fazer do outro o verdadeiro infinito, e do Mesmo (estranhamente cúmplice da

¹⁸ Sobre as relações entre Derrida e Lévinas, ver Baring (2019).

negatividade) o falso-infinito” (Derrida, 1989, p. 142, trad. nossa). Mais: a exterioridade do Outro é absoluta, completa, portanto não espacial. Mas então – questiona Derrida – por que se servir de expressões como “dentro”, “fora”, “interior” e “exterior”? Se não posso designar a alteridade irreduzível do Outro – infinita – senão pela negação da exterioridade espacial – finita –, talvez o seu sentido último seja *finito*. Isto é: não é *positivamente* Infinito. Há, então, um conflito entre *linguagem* e *exterioridade absoluta*: “se todo discurso é essencialmente mantido na dimensão do “Mesmo” e é dito a partir da dimensão do mesmo, isso não implica necessariamente violência?” (Balbontin-Gallo, 2021, p. 148). Assim precisa Derrida o sentido de sua crítica: “não estamos denunciando aqui uma inconsistência de linguagem ou uma contradição do sistema. Questionamos o significado de uma necessidade: a de se acomodar na conceitualidade tradicional para destruí-la” (Derrida, 1989, p. 164-5).

Afinal, a exterioridade absoluta do Outro é *realmente* absoluta? Uma vez que toda marcha reflexiva em *Totalité et infini* parte, fundamentalmente, do Mesmo e do seu mundo, o Outro não seria acessível *apenas* pelo Mesmo? Não se trata, afinal, do *meu* Outro? *Alteridade e exterioridade* não são conceitos relativos que, *necessariamente*, dizem respeito a mim – o Outro não é o que *eu* não sou, aquele que habita onde *eu* não estou? Como poderia haver, então, escreve Derrida, um ““jogo do Mesmo” se a alteridade mesma não estivesse já *dentro* do Mesmo?” (1989, p. 149, trad. nossa).

Dito de outro modo: a dúvida do filósofo franco-argelino recai sobre a ideia de se poder acessar – pela *linguagem*, que é, afinal, o meio pelo qual Lévinas admite a possibilidade de relação não-alérgica com a alteridade – um *fora*, um *outside* da ontologia, uma alteridade não-imolada, pura, *não contaminada* pela violência. O vocabulário ontológico de *Totalité et infini* confirmaria a suspeita derridiana: deseja-se sair da ontologia, mas servindo-se de suas ferramentas – o discurso filosófico, as categorias espaciais (exterioridade, interioridade, dentro, fora, eu, outro) e, fundamentalmente, a própria *linguagem*. Afinal, a linguagem poderia ser empregada de forma não-violenta, ultrapassando a metafísica da luz? Assim, por mais que Lévinas houvesse se esforçado para evitar que o encontro com o Rosto fosse pensado sob a metafísica da luz, haveria um resquício (na “*epifania*”, na aparição do Outro) dessa ontologia da qual ele não pode se afastar.

Façamos, então, um breve sumário da crítica derridiana. Derrida: I) põe em xeque a tentativa de separar totalmente ética e ontologia, isto é, a ideia de uma “pura” ou “inadulterada”

exterioridade¹⁹ (um pensamento fundamental para o projeto da *déconstruction*), uma vez que a alteridade *requer*, necessariamente, o ponto de partida do Mesmo; II) chama atenção para o papel inerentemente violento da linguagem, escolhida por Lévinas como meio de acessar o Outro; III) afirma haver, em *Totalité et infini*, um resquício da metafísica da luz à qual Lévinas tanto se opõe, em sua analítica do encontro com o rosto do Outro.

Como o foco de nossa reflexão não é discutir as relações entre Derrida, Dussel e Lévinas, nos demos o direito de reconstruir suas críticas de modo interessado para nossos fins. Mas saiba-se que suas elaborações são deveras mais complexas e detalhadas do que podemos expor aqui.

Além disso, uma informação importante merece ser destacada: o “pensamento de Lévinas” que Dussel e Derrida têm em mente é o discurso levinasiano de TI. Em *Autrement qu’être*, obra publicada na década seguinte à TI, Lévinas desenvolve, refina e sofisticava seu pensamento, explorando outras veredas que veremos a seguir. Segundo alguns comentadores, esse desenvolvimento é feito quase que como uma resposta direta²⁰ aos desafios propostos por Derrida em *Violence et métaphysique*.

Qual o motivo dessa passagem por Derrida e Dussel? Julgamos importante fazer esse pequeno *détour* reflexivo porque nos é necessário que tornemos evidentes os principais desafios ao dar centralidade aos conceitos de *alteridade*, *exterioridade*, *encontro* e *Infinito* na filosofia da educação. Derrida e Dussel nos são úteis por sensibilizarem nossa atenção para as possíveis enrascadas e labirintos que podemos encontrar pelo caminho.

5. *Autrement qu’être*: a noção de exposição e a educação da sensibilidade

Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* [AE], publicado em 1974, Lévinas apresenta um aprofundamento e uma sofisticação de sua filosofia. O pensador lituano dá-se conta dos problemas do vocabulário ontológico de TI e, sem renunciar à sua obra, altera de modo significativo sua “estratégia” filosófica. Em vez de formular uma linguagem para o encontro com o *absolutamente* Outro desde o Mesmo, desde a Totalidade, irá investir, em AE, em uma filosofia que “imploda” o sujeito desde dentro, desde sua própria subjetividade, de seu corpo, de sua *psique*.

Como isso se dá? Se, em TI, a relação com o Outro era pensada a partir da *separação*, da *infinita distância*, a partir da *irrupção* que o Outro faria em <<meu>> mundo, em AE a

¹⁹ Cf. Baring (2019, p. 136).

²⁰ Ver: Balbontin-Gallo (2021).

própria *subjetividade* é pensada como *substituição* (*substitution*), como *refém* (*otage*), como *ser-para-o-outro* (*l'un-à-la-place-de-l'autre*). Essa estrutura psíquica seria primária, fundamental e *anterior* à constituição do Eu. Escreve Lévinas:

essa ruptura de identidade [*rupture de l'identité*] – esse movimento do ser em direção ao significado, isto é, à substituição – é a subjetividade do sujeito ou sua sujeição a tudo – sua suscetibilidade, sua vulnerabilidade, isto é, sua sensibilidade [*sa susceptibilité, sa vulnérabilité, c'est-à-dire, sa sensibilité*] (1974, p. 17, trad. nossa).

Em AE, a corporalidade ganha uma nova dimensão na filosofia levinasiana. Se em TI a sensibilidade era o gozo (*jouissance*), marcada pela fruição do Eu de seu mundo, em AE a sensibilidade é pensada como *exposição, vulnerabilidade* ao Outro (Lévinas, 1974, p. 94). Tal é a “*passividade mais passiva* que toda paciência, passividade do acusativo, traumatismo da acusação” (Lévinas, 1974, p. 18, trad. nossa). A sensibilidade, assim, não é interpretada nem como *saber ou fonte de saber* e nem como gozo, mas como *proximidade*. O corpo, em Lévinas, não é “obstáculo oposto à alma, nem o túmulo que a aprisiona, mas aquilo pelo qual o Si é a suscetibilidade mesma [*ce par quoi le Soi est la susceptibilité même*]. Passividade extrema da ‘encarnação’” (Lévinas, 1974, p. 139, trad. nossa). A corporalidade, isto é, a susceptibilidade do sujeito, sua inevitável exposição, cria um constante estado de *não-reposo*, de inquietação, “sufocando-se sob si mesmo, insuficientemente aberto, forçado a desvencilhar-se de si mesmo, a respirar mais profundamente, até o fim, a despossuir-se até perder-se [*à se dé-posséder jusqu'à se perdre*]” (Lévinas, 1974, p. 140-1, trad. nossa). O psiquismo, afinal, é “o outro no mesmo sem alienar o mesmo” (Lévinas, 1974, p. 143, trad. nossa)..

Lévinas se serve, em AE, de um bom número de metáforas respiratórias para se referir ao psiquismo, aproximando-se tanto da tradição judaica quanto da pré-socrática, mais especificamente, de Anaxímenes, pensando o *psiquismo como sopro*, como *insuflamento anímico* por *Outrem*. O próprio ar que respiro e que me constitui como sujeito – permite a minha interioridade – me vem de fora (Lévinas, 1974, p. 144).

A corporalidade é um recurso utilizado por Lévinas para desmontar a construção ocidental da interioridade do ego. O sujeito deixa de ser visto como uma consciência soberana que se põe como *começo, como princípio, como archē* do mundo, e passa a ser entendido como *exposto, vulnerável, suscetível, profundamente passivo*, marcado pela instabilidade e pela precariedade de manter-se em si mesmo. Lévinas não cessará de qualificar essa subjetividade

como a do *arrancamento de si*²¹ (*arrachement à soi*) (Lévinas, 1974, p. 95), como *desposseção*, como *alienação*. Paradoxalmente, dirá Lévinas, é “enquanto *alienus* – estrangeiro e outro – que o homem não é alienado” (1974, p. 76, trad. nossa).

Essas passagens de Lévinas também são muito ricas para a filosofia da educação, e fazem pensar em uma *educação da sensibilidade* segundo Lévinas. Mais uma vez: não um currículo prescritivo para a educação sensível, mas no *sentido* que essa educação poderia ter. O *contato* educativo, a *proximidade* educativa, se definiria não pelo inculcamento ou pela ação formativa de um espírito sobre o outro, mas pelo *exercício de, pelo contato, arrancar-se a si, des-possuir-se, expor a própria pele* à alteridade, tornar-se suscetível a, manter uma pele porosa e disponível, *responsiva* ao contato com Outrem.

Deixamos em aberto, também, embora reconhecidamente extrapolando as intenções de Lévinas, a possibilidade de se pensar uma *teoria da aprendizagem* a partir da teoria da *corporalidade e do psiquismo* no filósofo lituano. A aprendizagem seria pensada segundo o modelo da *exposição de si*, do *expor-se* à alteridade de maneira responsiva e ética. Tal teoria seria um contraponto ou, se quisermos, uma perspectiva distinta das teorias da aprendizagem contemporâneas, que costumam conferir ênfase à *atividade* do sujeito no processo de construção de seu próprio conhecimento.

Uma teoria da aprendizagem de inspiração levinasiana nos colocaria em contato com uma passividade que está para além da oposição passivo-ativo, mas a passividade enquanto exercício de uma sensibilidade, de uma certa porosidade da pele, da capacidade de ser-arrancado, de desposseção de si, de con-tato responsivo ao Outro, à alteridade, expandindo, assim, as capacidades relacionais e responsivas tanto da pessoa educadora quanto da pessoa educanda. Tal aprendizagem seria a passagem do Eu ao Si, a gestação das alteridades no Mesmo, a sua capacidade de responder aos Outros (e aí caberia responder quais seres e objetos teriam esse “status” de Outro). Uma educação “humanista do Outro homem” seria, assim, o engajamento direto com os Outros, marcado pela *afecção do Infinito*, des-centrando cada um de seu próprio, impelindo-os a colocar sua pele em contato com inúmeras alteridades. O desenvolvimento da pessoa aprendente não seria medido – primariamente – em termos dos conhecimentos que acumulou, mas nos termos de sua *responsividade*, em sua capacidade de *comunicação e interação* qualitativa com múltiplos outros.

²¹ Interessante destacar que, em uma nota de AE sobre esse o conceito de *arrachement*, Lévinas revela o que seria a sua inspiração: um escrito de Simone Weil que seria algo como uma oração: “Pai, arranca de mim este corpo e esta alma para fazer coisas para ti e deixa que somente este próprio rasgo/arrancamento [*arrachement*] permaneça em mim eternamente” (*apud* Lévinas, 1974, p. 176).

Modificando, assim, a sua estratégia filosófica, deslocando o ponto de partida para a *experiência* da alteridade, esta alocada não mais apenas no Outro que me vem <<de fora>>, mas em minha própria (própria?) *interioridade*, em minha subjetividade, Lévinas consegue superar boa parte das críticas feitas por Derrida em *Violence et métaphysique*. O filósofo lituano até mesmo adota o célebre *Eu é um outro* (*Je est un autre*) de Rimbaud, sob a condição de que compreendamos essa frase para além da “autoafecção [*auto-affection*] e da identidade repousando sobre si mesma” (Lévinas, 1974, p. 151, trad. nossa).

Mas e quanto às críticas de Dussel? Lévinas teria formulado uma “linguagem positiva” para acessar o Outro? Afinal, a possível “educação da sensibilidade” de inspiração levinasiana acima delineada nos parece demandar uma certa dose de *positividade*, de construção. É possível *con-tatar* o Outro sem traí-lo? Vejamos uma passagem interessante de AE a esse respeito:

estar em contato: nem investir nos outros para anular sua alteridade, nem me suprimir no outro. No próprio contato, o tocar e o tocado se separam, como se o tocar, o afastar-se, sempre já outro, *não tivesse nada em comum comigo* [*n'avait avec moi rien de commun*]. Como se esta singularidade, assim imprevisível e, consequentemente, irrepresentável, apenas respondesse à designação (Lévinas, 1974, p. 109, grifo nosso, trad. nossa).

Por mais que, em TI, o *contato* fosse um problema, em AE ele é pensado. Ainda há, contudo, a interdição levinasiana do *comum*: afinal, ter *coisas em comum* com o Outro seria suprimir sua alteridade. No entanto, Lévinas nos lega algumas passagens importantes, não sobre o comum, mas sobre a *comunicação*. A fundamental característica do comunicar, segundo Lévinas, é a *incertitude*. Escreve o filósofo: “claro, só podemos dizer que comunicação e transcendência são incertas. Pelo contrário, a aventura da subjetividade [*aventure de la subjectivité*], [...] a comunicação envolverá incerteza” (1974, p. 153-4, trad. nossa). A comunicação com o Outro “só pode ser transcendente como uma vida perigosa, como um belo risco a correr [*comme un beau risque à courir*]” (1974, p. 154, trad. nossa).

Ainda que, em AE, Lévinas nos apresente algumas formas de pensar a *comunicação* com o Outro, principalmente a partir das noções de *risco*, *aventura* e *incerteza*, notamos que o autor não desenvolve uma concepção sistemática da comunicação. Temos apenas algumas pistas: a comunicação é um *risco*, um empreendimento sempre incerto, sem garantias de que a mensagem que desejamos transmitir chegará como tal ao Outro. Toda comunicação é uma aventura, uma viagem que passa necessariamente por terrenos incertos e inéditos, uma recriação sempre instável e perigosa para os dois falantes.

Considerações finais

Buscamos, ao longo deste artigo, defender a relevância de Emmanuel Lévinas para a filosofia da educação. É possível, agora, retomar os principais fios de nossa argumentação.

Em primeiro lugar, sugerimos que a força de Lévinas, enquanto pensador da educação, reside na *descontinuidade*, na *interrupção* que sua filosofia introduz: antes da pergunta pela Forma adequada, antes mesmo da interrogação acerca da essência humana, a filosofia da educação deve reconhecer como seu princípio o *encontro com o Outro*. Para honrar o *fato* educativo primário, é necessário suspender programas políticos, currículos e sistemas que concebem a educação como produtora de *tipos humanos*, isto é, como instância de conformação ontológica. Em Lévinas, a reflexão educacional principia pela ética, e não pela ontologia ou pela antropologia.

Em segundo lugar, indicamos que o autor oferece elementos decisivos para pensar a relação educativa para além do paradigma formativo. As noções de *exposição*, *sensibilidade* e *Infinito* revelam-se aqui particularmente fecundas. Estamos, desde sempre, expostos uns aos outros, pele a pele, e a educação digna desse nome só pode acontecer porque somos arrancados de nós mesmos, deslocados de nosso mundo próprio pelos encontros que atravessam nossa sensibilidade. O sentido do ato educativo não consistiria, assim, prioritariamente, na aquisição de comportamentos, repertórios ou saberes específicos, tampouco na realização de potencialidades internas; consistiria, antes, no encontro entre heterogêneos, na interrupção das nossas condutas particulares e na suspensão momentânea de nosso mundo diante do vislumbre do Infinito que a alteridade encarna.

É preciso reconhecer, entretanto – em concordância parcial com as objeções de Enrique Dussel – que, embora Lévinas ofereça recursos fundamentais para problematizar pressupostos de uma filosofia da educação ainda comprometida com as ideias de formação e civilização, ele permanece reticente ou econômico quando se trata de construir um vocabulário afirmativo sobre como entrar em relação com o Outro respeitando sua alteridade. Lévinas é magistral em explicitar aquilo que não devemos fazer: não reduzir o Outro ao nosso mundo, não o integrar a sistemas totalizantes. Essa força crítica, porém, tende a *sacralizar* a alteridade, tornando difícil compreender como o Eu pode sair do estado de “epifania” para engajar-se em uma relação ética cotidiana e concreta. Além disso, suas reflexões privilegiam o encontro face a face, *um a um*, mostrando-se ainda mais hesitante diante da tarefa de pensar uma *política* orientada pela ética – isto é, como seria a organização social de um “nós” inspirada pelo Infinito.

Diante disso, torna-se fundamental, *com* Lévinas, ir *além* de Lévinas. A crítica levinasiana da “pedagogia da Totalidade” e da ontologização da educação abre uma via que pode – e talvez deva – ultrapassar as formulações do próprio filósofo. Essa abertura nos autoriza a indagar: que tipos de *acoplamentos anímicos* podem constituir nossas relações com os outros? Como imaginar uma ética da *tradução e da contratradução* no âmbito das interações humanas? De que modo pensar os encontros como *descentramentos* de nossos mundos próprios, e a educação como prática de *enriquecimento existencial* mediante um contato *singular, atento e afetivo* com a alteridade que desloca, amplia e pluraliza os sentidos do viver em comum?

Engajar-nos nessa via, com Lévinas e para além dele, significa transitarmos de uma filosofia da alteridade rumo a uma filosofia do comum. Um comum, porém, que não se produz pelo nivelamento das diferenças nem pela redução das multiplicidades ao Uno, mas pela construção de modos de colaboração, de sustentação mútua e de enriquecimento recíproco entre heterogêneos, preservando seus inumeráveis modos de ser, suas linguagens e suas epistemologias. Uma filosofia educacional do comum que renuncie à expansão de uma Civilização pretensamente universal, afirmando, em vez disso, que o pacto essencial da educação não é com uma Forma, mas com o Infinito.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Marcos; GHIGGI, Gomercindo. Lévinas e a educação: da pedagogia do Mesmo à pedagogia da alteridade. *Revista sul-americana de filosofia e educação*, Brasília, n. 15, p. 95-111, nov. 2010/abr. 2011. <https://doi.org/10.26512/resafe.v0i15.4412>.
- BALBONTIN-GALLO, Cristóbal. Lévinas vs. Derrida: lire autrement qu’être comme réponse à la critique de violence et métaphysique. *CONVIVITUM*, n. 34, p. 141-69, 2021.
- BARING, Edward. Levinas and Derrida. In: MORGAN, Michael L. (ed.). *The Oxford handbook of Levinas*. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 135-54. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190455934.013.24>.
- BÍBLIA. *Sagrada Bíblia Católica*: Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.
- BIESTA, Gert. Pedagogy with empty hands: Levinas, education, and the question of being human. In: ÉGEA-KUEHNE, Denise. (Org.). *Levinas and education: at the intersection of faith and reason*. Nova Iorque: Routledge, 2008, p. 198-210.
- BIESTA, Gert. *The beautiful risk of education*. Routledge: Paradigm Publishers, 2013. <https://doi.org/10.4324/9781315635866>.

BOOTHROYD, David. Levinas on ecology and nature. In: MORGAN, Michael (ed.). *The Oxford handbook of Levinas*. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 769-88. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190455934.013.46>.

BUTLER, Judith. *Giving an account of oneself*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2005. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823225033.001.0001>.

COUTINHO, Maria Ferreira. *Educar depois de Levinas: para uma pedagogia do rosto*. 2008. 124f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2008.

DARDEAU, Denise. A questão do sujeito na filosofia de Emmanuel Lévinas: uma abordagem crítica sob a ótica derridiana. *Filosofia e educação*, Campinas, v. 7, n. 2, p. 170-94, jun./set. 2015. <https://doi.org/10.20396/rfe.v7i2.8637553>.

DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

DERRIDA, Jacques. Violencia y metafísica. In: DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.

DICKMANN, Ivo; LUDWIG, Rafael. Pensando a educação: tentativa de encontrar contribuições para a prática educativa no pensamento de Lévinas. *Humanidades e inovação*, Palmas, v. 10, n. 16, p. 240-53, 2023.

DUDIACK, Jeffrey. Peace as being taught: the philosophical foundations of a culture of peace. In: ÉGEA-KUEHNE, Denise (ed.). *Levinas and education: at the intersection of faith and reason*. New York: Routledge, 2008, p. 242-52.

DUSSEL, Enrique; GUILLOT, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975.

DUSSEL, Enrique. Lo político en Levinas. Hacia una filosofía política crítica. *Signos filosóficos*, Cidade do México, n. 9, p. 111-232, jan./jul. 2003.

EGÉA-KUEHNE, Denise. *The violence of being and Levinas's quest for justice: the idea of possibility for education*. Oxford: New College, 2003.

FAGENBLAT, Michael. Levinas and Heidegger: the elemental confrontation. In: MORGAN, Michael (ed.). *The Oxford handbook of Levinas*. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 103-34. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190455934.013.18>.

FAGENBLAT, Michael. Levinas and Maimonides: from metaphysics to ethical negative theology. *The Journal of Jewish thought and philosophy*, v. 16., n. 1, p. 95-147, 2008. <https://doi.org/10.1163/105369908785822133>.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France 1970-1971*. Paris: Gallimard, 2011.

HIRAISHI, Koki. *Le statut philosophique de l'enseignement chez Emmanuel Levinas*. 2016. 342f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola Doutoral de Humanidades, Universidade de Estrasburgo, Estrasburgo, 2016.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KATZ, Claire. Levinas and education. In: MORGAN, Michael (ed.). *The Oxford handbook of Levinas*. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 495-514. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190455934.013.9>.

KODELJA, Zdenko. Autonomy and heteronomy: Kant and Levinas. In: ÉGEA-KUEHNE, Denise (ed.). *Levinas and education: at the intersection of faith and reason*. New York: Routledge, 2008, p. 186-97.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence*. Haia: M. Nijhoff, 1974.

LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: J. Vrin, 1978.

LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Ed. 70, 2003a.

LÉVINAS, Emmanuel. *Difficult freedom: essays on Judaism*. Trad. Séan Hand. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997a.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997b.

LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003b.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Haia: M. Nijhoff, 1971.

LÉVINAS, Emmanuel; POIRIÉ, François. *Essai et entretiens*. Arles: Actes Sud, 1996.

MANACORDA, Mario Alighiero. *História da educação: da Antiguidade aos nossos dias*. 10ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Herder; Edusp, 1969.

SAVIANI, Dermeval. *Escola e democracia*. Campinas: Autores Associados, 2008.

SIDEKUM, Antonio. Emmanuel Levinas: educação e interpelação ética. *Revista da FAEEBA: educação e contemporaneidade*, Salvador, v. 22, n. 39, p. 85-94, jan. 2013.

ŠKOF, Lenart. Ethics of breath: Derrida, Levinas and Irigaray. In: ŠKOF, Lenart. *Breath of proximity: intersubjectivity, ethics and peace*. Nova Iorque: Springer, 2015, p. 127-56. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9738-2_7.

STANDISH, Paul. Levinas and the language of the Curriculum. In: ÉGEA-KUEHNE, Denise (ed.). *Levinas and education: at the intersection of faith and reason*. New York: Routledge, 2008, p. 56-66.

TUPINAMBÁ, Felipe César. *Ética e política em Levinas*. Ponta Grossa: Atena, 2023. <https://doi.org/10.22533/at.ed.535231412>.