

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO**

ALTEMIR SCHWARZ

**IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS À FORMAÇÃO NO DEBATE ENTRE LIBERDADE E
RESPONSABILIDADE**

CAXIAS DO SUL, DEZEMBRO DE 2020

ALTEMIR SCHWARZ

**IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS À FORMAÇÃO NO DEBATE ENTRE LIBERDADE E
RESPONSABILIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul, Linha de Pesquisa História e Filosofia da Educação - Curso de Mestrado, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Vanderlei Carbonara.
Coorientador: Prof. Dr. Evaldo Antônio Kuiava

CAXIAS DO SUL, DEZEMBRO DE 2020

“Implicações filosóficas à formação no debate entre liberdade e responsabilidade”

Altemir Schwarz

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Educação. Linha de Pesquisa: História e Filosofia da Educação.

Caxias do Sul, 22 de dezembro de 2020.

Banca Examinadora:

Dr. Vanderlei Carbonara (presidente - UCS)

Dr. Evaldo Antônio Kuiava (Coorientador - UCS)

Dr. Geraldo Antônio da Rosa (UCS)

Participação por videoconferência

Dr. André Brayner de Farias (UCS)

Participação por videoconferência

Dr. Alex Sander da Silva (UNESC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

S411i Schwarz, Altemir

Implicações filosóficas à formação no debate entre liberdade e
responsabilidade [recurso eletrônico] / Altemir Schwarz. – 2020.

Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de
Pós-Graduação em Educação, 2020.

Orientação: Vanderlei Carbonara.

Coorientação: Evaldo Antonio Kuiava.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. 2. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 3.
Educação - Filosofia. 4. Liberdade. 5. Responsabilidade. I. Carbonara,
Vanderlei, orient. II. Kuiava, Evaldo Antonio, coorient. III. Título.

CDU 2. ed.: 37.013.73

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460

A todos que encontraram possibilidades de apoio quando adveio o desafio. Aos silêncios e palavras, as presenças em meio a ausências. Em especial ao professor Vanderlei com quem aprendi a acolhida levinasiana em sua forma genuína. Gratidão.

AGRADECIMENTOS

Ao término dessa dissertação e do processo que nela resulta, quero agradecer aos amigos Damian, Marcelo e Rogério com os quais pude compartilhar essa caminhada árdua e exigente. Agradeço o apoio e compreensão nas acentuadas ausências desse período.

Agradeço à Universidade de Caxias do Sul, em especial, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, em especial ao seu qualificado corpo docente que proporcionaram aprendizagens e significativas trocas. Agradeço ao PROSUC/CAPES pela bolsa de estudos, sem a qual essa pesquisa não seria viável.

Aos colegas e amigos que o PPGEdu me proporcionou. Gratidão Rudson, Aline e Camila, pelos “encontros alegres”, tão necessários na aridez do percurso da pesquisa. O vinho regou longas madrugadas de conversas e risos. A Cristiane pela presença compreensiva e apoio nos momentos em que a ansiedade revelou sua intensidade.

Ao orientador, professor Vanderlei, pela presença amiga desde a graduação em Filosofia.

RESUMO

O presente trabalho, intitulado “Implicações filosóficas à formação no debate entre liberdade e responsabilidade”, propõe-se a investigar em que aspectos o pensamento de Jean Paul Sartre e Emmanuel Levinas pode contribuir para o debate sobre a formação. Estrutura-se em três movimentos: o primeiro movimento busca posicionar o conceito de formação, com ênfase na *Paideia* e na *Bildung*; o segundo movimento parte da ruptura com os fundamentos metafísicos, partindo da subjetividade; o terceiro movimento apresenta os conceitos de liberdade e responsabilidade inseridos na discussão acerca da formação da subjetividade e propõe uma formação a partir do nada, sem garantias, como possibilidade. De caráter teórico, a pesquisa está dividida em quatro capítulos: O capítulo 1 aborda a formação como *Paideia*, as contribuições de Aristóteles ao debate e a formação como *Bildung* e as contribuições de Kant. O capítulo 2 aborda a subjetividade a partir da superação dos modelos metafísicos e da compreensão de sujeito, bem como a compreensão de subjetividade a partir de Sartre e Levinas. O capítulo 3 ocupa-se do pensamento de Levinas e Sartre, com ênfase nos conceitos de Liberdade e Responsabilidade. O capítulo 4 propõe uma interpretação da obra *entre quatro paredes* como um tratado formativo e aponta a formação como possibilidade.

Palavras-chave: Formação e Subjetividade; Liberdade e Responsabilidade; Formação *Ex nihilo*; Formação e Indeterminação.

ABSTRACT

The present study, entitled “Philosophical implications for training in the debate between freedom and responsibility”, proposes to investigate in which aspects the thinking of Jean Paul Sartre and Emmanuel Levinas can contribute to the debate on formation. It is structured in three movements: the first movement searches to position the formation's concept, with an emphasis on *Paideia* and *Bildung*; the second movement starts from the rupture of the metaphysical foundations, starting from subjectivity; the third movement presents the concepts of freedom and responsibility inserted in the discussion about the formation of subjectivity and proposes a formation from nothing, without guarantees, as a possibility. Theoretical in nature, the research is divided in four chapters: Chapter 1 deals with formation like *Paideia*, contributions of Aristóteles to the debate and formation like *Bildung* and Kant's contributions. Chapter 2 deals with subjectivity from the overcoming of metaphysical models and subject understanding, as well as the understanding of subjectivity from Sartre and Levinas. Chapter 3 deals with the thinking of Levinas and Sartre, with emphasis on the concepts of Freedom and Responsibility. Chapter 4 proposes an interpretation of the composition *between four walls* as a formative treaty and aims to forming as a possibility.

keywords: Formation and Subjectivity; Freedom and Responsibility; *Ex nihilo* formation; Formation and Indeterminacy.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	8
2. OS ANTECEDENTES NA <i>PAIDEIA</i> E NA <i>BILDUNG</i> DA FORMAÇÃO COMO POSSIBILIDADE	15
2.1 A RAIZ GREGA	18
2.2 A RAIZ MODERNA.....	24
3. SUBJETIVIDADE COMO PONTO DE PARTIDA	33
3.1 A SUBJETIVIDADE A PARTIR DE LEVINAS.....	36
3.2 A SUBJETIVIDADE A PARTIR DE SARTRE.....	45
4. LIBERDADE E RESPONSABILIDADE.....	55
4.1 LIBERDADE E RESPONSABILIDADE A PARTIR DE SARTRE.....	55
4.2 RESPONSABILIDADE E LIBERDADE A PARTIR DE LEVINAS	67
5. GUARDADOS NO INFERNO: O CONFLITO INTERSUBJETIVO COMO POTENCIAL FORMATIVO	81
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
7. REFERÊNCIAS	93

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A ação de formar é presença nas comunidades humanas e desde os primeiros registros dessas com estruturas sociais minimamente organizadas, temos vestígios da ação de formar. É próprio em uma sociedade uma geração conduzir a outra pelos caminhos da cultura, das ciências, das crenças religiosas e dos valores morais. Há diversos mecanismos para operacionalizar esses processos formativos, podemos dizer que, radicalmente, onde há encontro, há formação. A formação visa um *telos*¹ e é engendrada a partir de um *ethos*, porém, aquilo que a formação produz não é determinado e sim contingente, pois contingente é a vida humana. A ação formativa visa tornar o homem o mais próximo possível do fim almejado e o mais amalgamo possível com a cultura em que está inserido. Porém, a sociedade nunca foi, e nem será, homogênea. Cabe nela a pluralidade e a diferença, e é essa característica que permite falar de uma formação sem fundamentos e sem garantias, que guarda em si a utopia e que acolhe o plural. Sociedade, outrossim, forjada na liberdade e na responsabilidade, que principia na formação o esperar do diverso, mantendo certos pressupostos indelévels. Formar é um ato de transcendência que guarda umbilicalmente as permanências e avanços do espírito humano.

O objeto de investigação aqui proposto emerge da experiência em sala de aula, associada a trajetória enquanto pesquisador. Percebemos em nosso tempo muitas dicotomias, um hiperindividualismo evidente, com a exacerbação da liberdade (por vezes compreendida como ausência plena de regras) e com uma dificuldade de análise individual da responsabilidade. Diante desse cenário, o conflito intersubjetivo ganha especial destaque e impõe severos desafios à ação formativa. A formação vê-se nesse desafio profundamente significativo – formar para a liberdade e para a responsabilidade. E muitas são as correntes que buscam dar respostas a essa problemática. Técnicas, práticas, propostas pedagógicas e ideais de educação surgem e/ou são resinificados, aplicados, geminados, descartados ou propagados na ânsia de encontrar caminhos mais aptos à formação de nosso tempo.

Por isso nos propomos investigar com mais profundidade a possibilidade da ação formativa e as relações entre a liberdade e responsabilidade. No desejo de

¹ Assumimos o conceito de *telos* como uma característica da formação. Entendemos que toda a ação visa um fim, mas, desde já, nos afastamos do *telos* como determinação ou mesmo como um conceito universal. O *telos* formativo não é uma contingência.

compreender melhor os limites da liberdade individual e a sua relação com a responsabilidade inerente nas escolhas individuais, de modo a compreender até que ponto a liberdade e a responsabilidade se relacionam e como isso pode ser percebido de um ponto de vista intersubjetivo, dentro do arcabouço relacional conflitivo. Não há garantias ao homem contemporâneo de que pela formação atingirá um *telos* comum. Não há pressuposto que traga segurança de uma humanidade uniforme, sedimentada em valores adotados por todos e que possam garantir uma harmonia e homogeneidade ao convívio social. Já não cabe uma formação disciplinar mecanicista heterônoma que anule subjetividades com vistas à um projeto universal. A diferença solicita ao homem um modo de formar-se *a partir do nada*.

O caminho que nos propomos é aquele trilhado por Jean Paul Sartre e Emmanuel Levinas: partindo da subjetividade faz-se uma análise na busca por elucidar o que é a liberdade, como ela se apresenta, se é possível o sujeito constituir-se livre e quais as implicações da liberdade. Implicações essas que apontam, desaguam ou partem da responsabilidade. Desenvolvemos, também, um percurso do conceito de formação, para apontarmos nossa compreensão das possibilidades da formação contribuir ou dissimular a liberdade e a responsabilidade. Assim, assumindo-se que os processos formativos visam oferecer condições para que o sujeito se constitua autonomamente na sua vida pessoal e social, e que tal condição autônoma exige um adequado equacionamento entre liberdade e responsabilidade, nos propomos a apontar possibilidades de resposta ao problema central dessa pesquisa: que implicações as reflexões filosóficas de Sartre e Levinas podem trazer para a compreensão do papel da formação no debate entre a liberdade e a responsabilidade? Esta dissertação apresenta três movimentos que, a partir do problema proposto, buscam dar conta dos objetivos específicos: a) Posicionar o conceito de formação como um projeto humano com permanências e superações; b) Investigar a subjetividade a partir da intersubjetividade como possibilidade de virada ou superação dos modelos formativos metafísicos; c) Justificar a liberdade e a responsabilidade em Sartre e a responsabilidade e a liberdade em Levinas como potenciais formativos; d) Apresentar um projeto formativo *ex nihilo* como possibilidade.

Entendemos que, embora sejam profícuos os esforços de formar empreendidos pelo homem ao longo dos tempos, a prática da formação guarda em seu seio dicotomias e conduziu, em alguns momentos, as sociedades a práticas perversas e anulantes de subjetividades. A operacionalização do *telos* formativo

universal conduziu o homem à feitos que rasgaram o véu social e revelaram quão anulante e perigosa pode ser a formação, quando não guarda sacramente a subjetividade como diversidade. Essa denúncia se fundamenta em todos os regimes totalizantes e em todos os projetos autoritários que se desenvolveram no último século, inclusive em nosso momento histórico. O ressurgimento de alguns discursos e práticas nos impele a refletirmos criticamente sobre em que matriz formativa queremos conduzir a sociedade. Sob a pretensa face de moralidade e de humanidade como fim podemos incorrer em novas formas de totalidade, das quais seremos obrigados a nos responsabilizar.

Logo, o vislumbre da liberdade pode guardar o risco de conflitos que a anulem, daí a fundamental reflexão acerca dos limites que resguardam a possibilidade da ação livre. A presença do Outro no arcabouço relacional conflitivo exige da subjetividade a responsabilidade que lhe é cabida. Dessas premissas temos a autonomia² como ponto de inflexão da formação, visto que só um sujeito autônomo pode ser livre e responsável pelas ações que executa. Porém, com a superação das matrizes de ordem metafísica e os evidentes limites do positivismo, que buscaram construir modelos pedagógicos nas diversas esferas da organização social, nosso tempo se vê diante da necessidade de criar estabelecer outros critérios para a formação, que possam contemplar a diversidade e permitir o pleno desenvolvimento da subjetividade. Não há garantias que aportem as bases da formação nem os fins da mesma, assim, apontamos um dos dilemas da formação da contemporaneidade.

Nos propomos a posicionar o conceito de formação e refletir acerca de um projeto formativo com vistas a liberdade e responsabilidade. Uma vez que a temática da formação não foi abordada por Sartre e por Levinas, empreenderemos esforços no sentido de interpretá-los e inseri-los no debate com rigor e coerência. Percebemos, contudo, que ambos constroem um percurso argumentativo onde os conceitos de Liberdade e Responsabilidade são muito relevantes. Identificamos que há pontos de contato em ambos, apesar de fazerem percursos diversos. Levinas parte da Responsabilidade para chegar a Liberdade, enquanto em Sartre a primazia é da Liberdade frente a Responsabilidade. Nosso percurso de investigação conceitual busca provocar uma reflexão acerca da urgência da discussão e produção de teorias

² Desde já pontuamos que a autonomia, no sentido kantiano, não se sustenta diante da filosofia levinasiana. Levinas opera um descentramento da autonomia pela heteronomia.

que possam contribuir de modo significativo com as práticas formativas. Para tanto, optamos por tecer considerações sobre a formação e o que seja formar, remontando a origem do conceito de formação entre os gregos e as contribuições paralelas de Aristóteles, e o posterior desenvolvimento da *Bildung* e as contribuições paralelas de Kant. Apontaremos, enfim, a superação desses modelos e ideais formativos e a vacância hodierna de fundamentos para a formação. Observamos que nem Aristóteles nem Kant discutem o conceito de formação, porém, entendemos que eles contribuem para o desenvolvimento e compreensão do que seja formar. Nossa opção se dá justamente por esses autores serem centrais na discussão acerca da formação do humano a partir do tensionamento entre a liberdade e a responsabilidade.

Lançadas as bases de nossa compreensão do que seja formar, posicionamos a superação dos discursos metafísicos e todo o idealismo que balizava a formação. Não temos mais o sujeito nem a identidade como pressupostos da sociedade e, conseqüentemente, da formação. Inicia-se, assim, os discursos da diferença e as constituições a partir da linguagem e da pluralidade. Neste cenário se inserem os autores centrais do presente texto, Sartre e Levinas, ambos bebem da fenomenologia, apesar de não serem rigorosos com o método fenomenológico³. As críticas de ambos autores à fenomenologia de Heidegger e a tradição filosófica, a análise do ser (Outro) e a constituição do indivíduo partem do método fenomenológico. Neste contexto de análise nos debruçamos em um primeiro momento nas obras centrais dos autores (em Sartre a obra *O Ser e o Nada* e em Levinas *De Outro Modo de Ser, ou Para Além da Essência e Totalidade e Infinito*), nessas obras é que focaremos a análise e no posterior posicionamento de ambos na formação.

Para chegar a bom termo em nossa investigação, o percurso metodológico será da análise dialética de conceitos, lançando mão de alguns recursos da hermenêutica para a compreensão dos conceitos, sua interpretação e posterior apontamento de possíveis aplicações. Nos propomos a analisar um dos arcaísmos conceituais possíveis que constitui os processos formativos, como um exercício e um modo de filosofar. Objetivamos elucidar e interpretar discursos produzidos, atribuindo-lhes sentidos e os interpretando à luz dos desafios hodiernos, nisso se constitui o movimento metodológico da presente dissertação.

³ Levinas é rigoroso no tratamento ao método fenomenológico (como estudioso); porém, sua elaboração filosófica tem a peculiaridade de ser uma metafenomenologia.

Percebemos que a utilização do conceito de formação e não educação se justifica e corrobora com o intento dessa pesquisa, uma vez que formação remete à uma compreensão mais ampla acerca do humano. Daí entendemos que se pode cotejar o sentido de educação, visto que “*educação e formação* têm raízes diversas. A formação manifesta-se na forma integral do Homem, na sua conduta e comportamento exterior e na sua atitude interior” (JAEGER, 2001, p. 24). Formar, nesse sentido, denota uma perspectiva de fazer completo o homem, enquanto projeto de humanidade, na perspectiva de que formação é toda ação que visa dar forma, ou imagem, segundo a tradição da *Bildung*, à um projeto humano. No recorte que buscamos enfatizar, a formação pretende expressar toda a potencialidade de construção de uma vida engajada, responsável e livre diante das escolhas, processos e ações que o homem produz individual e coletivamente. O termo é abrangente⁴ e configura uma coleção de aspectos de uma sociedade. É na formação que todas as crenças e práticas sociais ganham espaço e sentido, constituindo, assim, o homem e a própria sociedade. Não é possível compreender um povo, grupo ou comunidade, ignorando como se dão os processos formativos presentes e pretéritos. O indivíduo é formado pela e na sociedade. É nas relações constituídas nela que realiza seus projetos e forma, assim, a imagem do mundo que de suas escolhas emana e na sociedade reverbera. Toda a ação do indivíduo em sociedade, neste sentido, adquire um caráter formativo, uma vez que resulta das relações e ações inseridas em um processo herdado e aprendido que o insere como agente de reprodução e/ou transformação desse mesmo processo.

Desse arrazoado e apontamentos da escolha conceitual cremos estar suficientemente apontado a importância de se refletir acerca dos pressupostos do que compreendemos por formação e que se mostram relevantes para a autocompreensão do indivíduo e da sociedade. Tal reflexão entendemos se fazer urgente em contextos contemporâneos, uma vez que o problema da formação é recorrente e relevante em

⁴ É importante destacar que os termos formação e educação são polissêmicos, tanto na língua portuguesa quanto em outras línguas. Aqui fazemos uma escolha e, por não ser o objetivo dessa pesquisa apontar as diferenças e usos dos termos em diferentes autores, fazemos ao leitor essa consideração e indicamos, também, o fato de que o termo formação, com alguma recorrência, é usado para referir processos cíclicos delimitados enquanto educação igualmente é utilizado para referir uma atividade permanente.

todas as épocas e que as sociedades tendem a problematizar e tensionar os elementos que as constituem, refletindo sobre quais devem ser superados e quais devem ser mantidos, tanto individual como coletivamente. Nossa abordagem sugere a ênfase de que a formação de si resulta majoritariamente dos encontros subjetivos ensejados em sociedade, influenciando a modificação dos valores e estruturas do tecido social, evidenciando que o fazer individual implica, necessariamente, na vida da sociedade. Dessa compreensão inferimos que os processos formativos implicam em um aprendizado da realidade humana e social com um certo contingenciamento histórico, espacial e temporal. Formar-se é uma ação do homem no espaço e no tempo com vistas a algo que transcenda o momento presente. Ou seja, formar-se é assumir a premissa que a vida humana é projeto engendrado na vida em sociedade.

Educar⁵ implica em reconhecer que a condição humana é aprendida, que é historicamente produzida, que a educação é um projeto definido no tempo e no espaço humano e natural. Significa formar o homem, engendrar, isto é, fazer, produzir, a pessoa humana, para a vida em sociedade. Implica em reconhecer que a tarefa de fazer-se homem, a hominização de si, renova-se a cada nascimento, a cada geração, a cada criança. Somos seres sociais, animais políticos, entes sensíveis, coabitantes da mesma terra, viajantes da história, somos promessas e penhores dos futuros incertos. (BORTOLINI, NUNES, 2018, p. 23)

A formação, uma vez que historicamente produzida e em constante devir, adquire relativa centralidade nos modos de existência do agora e nas possibilidades de futuro de uma sociedade, evidenciando a urgência de que as ações formativas se justifiquem com responsabilidade.

Uma vez apontada a formação na perspectiva de uma construção do humano, em movimento, em relação, em perspectiva de projeto, de indeterminação, nossa intenção nos capítulos que se seguirão é resgatar elementos da formação que possam subsidiar as escolhas individuais de subjetividades que se constituem no tecido social. Faremos opções conceituais na tentativa de nos afastarmos de certa ingenuidade, entendendo que essas corroboram mais assertivamente com o percurso argumentativo pretendido. Este aponta para a evidência de que as decisões individuais e os projetos forjados pela formação de si são fatores que incidem

⁵ Optamos por manter nas citações o termo “educação”, conforme os textos originais, mesmo que a opção seja por, no texto autoral, utilizar o termo “formação”. Entendemos que haja consonância com o percurso argumentativo, não restando prejuízo conceitual e procedimental.

diretamente no presente e nos rumos de toda uma comunidade. Nosso entendimento sugere que todos os membros que compõe a sociedade influem na constituição dos valores e modos de ser do coletivo. Obviamente que as ações de uns têm maior repercussão do que de outros, a depender do papel e função social que exercem. Pretende-se apontar uma perspectiva de abordagem que possibilite a constituição de subjetividades livres e responsáveis, que se afaste de idealismos e determinismos.

Posicionado uma compreensão acerca do conceito de formação, intentamos oferecer uma possibilidade de leitura de dois filósofos do século XX, Emmanuel Levinas e Jean-Paul Sartre e, como exercício interpretativo pretendemos buscar na filosofia de ambos um contributo para a formação do homem contemporâneo. Nosso esforço de aproximação desses filósofos se dá no sentido de justificar a liberdade e a responsabilidade como projetos humanos que visem a formação. Compreendemos que o projeto moderno de humanidade chegou a sua exaustão e que a formação precisa de novos rumos e possibilidades. Os conflitos humanos mais diversos se encontram na formação e tencionam, cada vez mais, o existir plural que já não pode ser negligenciado ou mesmo subsumido em discursos ontológicos universais. Percebemos, entretanto, que há elementos da tradição que são fundantes de nosso tempo e que, na exaustão de um projeto universal, se apresentam como permanências ancoradas na diversidade. A diferença abarca, inclusive, a identidade e conduz novas perspectivas do que seja formar.

A moral ocidental, sedimentada na razão universal, encontra seu limite e sua exaustão. O projeto humano moderno entra em crise de fundamentos e, com a crise, a formação perde as referências. O sujeito moderno não tem mais sustentação sólida, os ideais sociais encontram nos projetos totalizantes sua faceta mais perversa e a formação precisa encontrar novas possibilidades. Uma nova subjetividade é requerida, um novo *telos*, não estanque, não metafísico, não teológico e não universal solicita passagem. Temos, após Nietzsche, uma configuração distinta e uma busca por partir de uma outra subjetividade, nosso esforço empreendido se dá no sentido de posicionar alguns autores dentro do bojo da formação com uma nova perspectiva da subjetividade e uma compreensão outra do que seja o humano, de modo que possamos problematizar como é possível pensar a formação *ex nihilo*.

2. OS ANTECEDENTES NA *PAIDEIA* E NA *BILDUNG* DA FORMAÇÃO COMO POSSIBILIDADE

Destarte, apontamos que, como precursores das reflexões sobre a formação, é com os gregos que temos uma concentração de esforços para estabelecer o que seja formar. Deles buscamos a *Paideia*, conceito que abarca uma coleção de aspectos a serem transmitidos e ensinados, mas, sobretudo, vivenciados e praticados como virtudes. A *arete* visa elevar o homem a um estado diverso daquele em que se encontra. Esse esforço individual e coletivo só é possível pela formação. Dessa compreensão grega clássica herdamos as bases de nossa sociedade ocidental. Sempre que trazemos ao diálogo os valores imprescindíveis à uma vida harmoniosa, digna e valorosa, recorremos aos gregos direta ou indiretamente, como base ou como guia. Aristóteles, depositário de seu tempo e contribuinte sensível das reflexões pertinentes ao tema da formação à economia social, é tomado aqui como referencial. De sua filosofia buscamos a compreensão dos mecanismos da deliberação que permitem ao homem agir virtuosamente e sedimentar sua prática na liberdade que lhe é possível e na responsabilidade que lhe será exigida. Sem a contribuição de Aristóteles percebemos como vacante o principiar da autonomia. Não que o autor tenha discutido o tema da formação de modo direto como prática pedagógica, mas percebemos nele elementos que são formativos por excelência, motivo que nos impera a citá-lo.

Após a tematização fundante da prática educativa feita pelos gregos, percebemos como profunda e significativa a marca deixada pelas compreensões da *Aufklärung*, com suas aproximações e distanciamentos da cultura grega. Demarcamos esses períodos a partir dos conceitos de *Paideia* e *Bildung*. Essa opção é feita pois entendemos que para posicionar o argumento e apresentarmos a centralidade da discussão à que nos propomos, um arrazoado desses dois conceitos se mostra suficiente. Contudo, não ignoramos os desdobramentos e contribuições da *Humanitas* e da influência dessa para a cultura ocidental, também nas compreensões da ação formativa. Nossa escolha é assumida com Jaeger e nos interessa destacar como a *Bildung*, em termos conceituais, traz elementos significativos de aproximação da *Paideia* grega. Jaeger vai sustentar que:

A palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa de modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico. Contém ao mesmo tempo a configuração artística e plástica, e a imagem, "ideia", ou

“tipo” normativo que se descobre na intimidade do artista. Em todo lugar onde essa ideia reaparece na História, ela é uma herança dos Gregos, e parece sempre que o espírito humano abandona a ideia de um adestramento em função de fins exteriores e reflete na essência própria da educação. (JAEGER, 2001, p. 13, 14)

Nos interessa apresentar de modo retrospecto e sintético o conceito de formação, na busca de possibilidades interpretativas de como o entendemos e aplicamos nos tempos hodiernos. Esse esforço inicial objetiva uma melhor compreensão do que seja esse processo humano de constituição individual e social. Cabe, a título de esclarecimento, dizer que não é nosso intento discutir a formação no âmbito estritamente escolar. Não que negligenciemos ou excluamos a instituição escolar de nossas reflexões, mas entendemos que os processos formativos escolares compõem o arcabouço formativo social, não se sobrepondo a esses. Pensamos a formação como uma ação que perpassa toda uma sociedade, uma vez que em todos os ambientes em que há o encontro de subjetividades, há a evidência de elementos formativos. Nos interessa, então, posicionar uma possibilidade de compreensão do que seja formar e quais possíveis desdobramentos da ação formativa poderão se constituir a partir do encontro das subjetividades.

Ao buscar uma melhor compreensão do que constitui a formação, podemos indagar: quais os móveis que levam o homem à prática formativa? Por certo as possibilidades serão muitas. Desde questões de sobrevivência da espécie, até questões referentes a cultura e tradição, que transcendem os limites da simples biologicidade da vida humana. O fato é que o homem pratica a formação e, por ela, é capaz de ensinar e de aprender a condição de humanidade. Outrossim, cada época, povo e cultura acolhe o projeto de humanidade herdado historicamente e conscientemente compreendido, interpretado e transformado, consideradas as contingências que lhe são próprias. Justamente esse jogo de avanços e permanências, calcado no indeterminado, aponta a possibilidade interpretativa da premissa que interpela e justifica a prática da formação desde a *Paideia* grega: a condição humana pode ser aprendida. Esse pressuposto coloca o homem em uma posição diversa da atitude puramente natural e o torna responsável por aquilo que fará da própria espécie. Isso implica em reconhecer que cabe ao homem a tarefa de fazer-se humano e formar a humanidade nas particularidades da cultura, da tradição, da língua, dos costumes (inclusive os de ordem moral). Empreendimento exequível pelas práticas formativas. Tarefa essa que se renova “a cada nascimento, a cada

geração, a cada criança. Somos seres sociais, animais políticos, entes sensíveis, coabitantes da mesma terra, viajantes da história, somos promessas e penhores dos futuros incertos” (BORTOLINI, NUNES, 2018, p. 23), e que, contrariamente ao castigo imposto à Sísifo, se constitui em sentidos e possibilidades.

A formação molda a comunidade humana física e espiritualmente, no sentido de oferecer os elementos de coesão, identidade, pertencimento e unidade. Todos os povos, ao atingirem certo estágio de desenvolvimento, sentem-se inclinados à prática da formação (cf. JAEGER, 2001, p. 3). Cabe dizer que essa não é, todavia, o fim último das ações do homem, mas um *ethos*. Não é a formação uma meta a ser atingida por um povo para outorgar-se o status de evoluído ou desenvolvido, mas o princípio basilar das condições de possibilidade para que a vida humana seja efetivamente possível e socialmente modelável. Inobstante, historicamente, a formação é o ponto mais sensível e efetivo para engendrar as mudanças nas comunidades humanas. Se por um lado as práticas formativas possibilitam ao homem tornar-se melhor, em um sentido ético-político, o contrário também é verdadeiro⁶.

Cabe, no entanto, fazer jus à igualmente verdadeira evidência de que, em situações de necessidade, as comunidades humanas tendem a revisar os ideais de formação que os constituíram historicamente. Retornar às questões elementares de identidade, valores morais e princípios éticos que propiciam melhores formas de existir. Neste sentido, Jaeger precisa:

Mas o espírito humano conduz progressivamente à descoberta de si próprio e cria, pelo conhecimento do mundo exterior e interior, formas melhores de existência humana. A natureza do homem, na sua dupla estrutura corpórea e espiritual, cria condições especiais para a manutenção e transmissão da sua forma particular e exige organizações físicas e espirituais, ao conjunto das quais damos o nome de educação. Na educação, como o homem a pratica, atua a mesma força vital, criadora e plástica, que espontaneamente impele todas as espécies vivas à conservação e propagação do seu tipo. É nela, que essa força atinge o mais alto grau de intensidade, através do esforço consciente do conhecimento e da vontade, dirigidas a consecução de um fim. (JAEGER, 2001, p. 3,4)

Através desse esforço consciente, o homem torna-se aquilo que a formação faz dele. Problematiza a formação, faz dela um problema a ser discutido. Pensa

⁶ A história recente do ocidente deve permanecer na memória dando testemunho de como a formação pode ser manipulada para fins escusos à humanidade. Reforçamos a necessidade de uma constante vigilância crítica na revisão dos fundamentos da formação, em uma perspectiva de abertura e diálogo, que supere a insurgência de extremismos, radicalismos e outras formas de manipulação e doutrinação, invariavelmente nocivas ao convívio humano ético, absolutamente diferente e plural.

melhores formas de existência e atribui à própria existência da prática formativa sentidos e significados, compreendidos individualmente e vivenciados coletivamente. Torna-se cômico de sua existência em uma sociedade e das particularidades que o cerca.

Explicitadas tais opções, tomamos por coerente a assertiva que, em todas as épocas, a prática formativa está pautada por um ideal de sociedade e pela busca em formar um tipo específico de homem que edifique, sustenha e propague tais ideais. Os gregos percebem com clareza a importância e necessidade da ação de formar o humano. É dessa cultura que emerge os primeiros esforços por compreender e definir a formação como um complexo sistema que não se limita ao visto e percebido. Para além disso, a formação abarca toda uma capacidade inventiva e criativa, capaz de constituir sentidos e significados que edificam os processos intrinsecamente humanos e realizados individual e coletivamente na vida da pólis. No conceito de *Paideia* funde-se o espírito vivo de um tempo e o ideal da cultura helênica, que se apresenta não como uma mera abstração ou formalidade, mas como vivência e expressão histórico-cultural de seu tempo, transmitida e expressa na literatura, em especial nas tragédias. (cf. JAEGER, 2001, p. 1).

2.1 A RAIZ GREGA

A formação grega é a soma de esforços, técnicas e sentidos de organização privada e social, orientados a construir um tipo específico de homem. Há nessa cultura um ideal a ser buscado e constituído que resulta dos esforços individuais e coletivos. Neste sentido, podemos compreender que os gregos constroem a formação como *práxis*, uma arte que expressa os nobres fins da atividade humana. Há um esforço consciente com finalidade formativa que aponta o *telos* para o homem e para a sociedade. Sua viabilidade se dá pela organicidade da *práxis* e o conjunto desses esforços resulta na *Paideia*. Porém, não há unanimidade entre os gregos de qual é a *techne* a ser utilizada, inclusive, há divergências no entendimento de que a formação possa ser assegurada por alguma *techne*, nem mesmo há consenso de qual é o ideal de homem. Todavia, é perceptível na tradição grega a preocupação com o problema formativo.

Os gregos evidenciam que as perguntas postas acerca do que é formar e de que tipo de homem e sociedade a formação pretende constituir são fundamentais para

que se compreenda os limites e as possibilidades da ação formativa. Entendem que é da soma dos esforços de uma sociedade consciente de si e organizada que se sustém as possibilidades de desenvolvimento individual e coletivo, distantes de estruturas que fazem uso da tirania e da força, em suas variadas facetas. A sociedade grega busca os ideais, tanto de homem quanto de organização social. Resguardadas as características culturais e políticas desse período histórico, esses ideais pretendem o pleno exercício da cidadania na pólis, fundamentados e propagados em uma consciência prática, possível apenas como resultado de uma ação formativa. O *telos* do ato formativo expressa e dá continuidade ao que de mais nobre uma sociedade carrega, defende e repassa às gerações vindouras. O valor de um povo se reflete no modo como percebe e conduz efetivamente sua formação. Acentuada a nobreza de tal empreendimento, é o problema em torno da formação que motiva inúmeros debates acerca do melhor modo de vida em sociedade e é reservada aos gregos a primazia da compreensão de que a formação é um ato político, no sentido mais genuíno do termo.

A raiz mais significativa encontrada na prática da formação do homem e da sociedade grega está posta na poesia. Esta sonda os anseios do homem e constrói nele uma imagem daquilo que deseja ser, transformando a imagem do homem ideal em um fim a ser alcançado. Uma obrigação que conforma a ação, o dever e a realidade com vistas a esse ideal. “A poesia grega nas suas formas mais elevadas não nos dá apenas um fragmento qualquer da realidade; ela nos dá um trecho da existência, escolhido e considerado em relação a um ideal determinado” (JAEGER, 2001. p. 63). A poesia grega edifica-se a partir do exemplo dos heróis das batalhas e do trabalho com a terra, e o faz com um fim profundamente formativo.

É no conceito de *arete* que podemos encontrar condensado todo o ideário da formação da época, que visa formar um homem ideal. A prática das virtudes é desejável para se ter uma vida que valha a pena ser vivida, isto é, uma vida feliz. Porém, essa compreensão, a partir do século V a.C, passa a ser questionada, uma vez que já não basta ao homem encontrar sua virtude individual e ser admirável por isso. É insuficiente que a formação conduza e exalte que os indivíduos de uma sociedade se tornem admiráveis em suas virtudes particulares. É necessário formar um outro tipo de homem - o cidadão - que guarda consigo as virtudes, mas não as exercita de modo a melhorar somente a si, mas visa a *polis*. A ideia de formação para

a cidadania é originariamente grega, o homem vive em uma cidade e deve ser formado para exercer a cidadania que lhe cabe, com a virtude que lhe é própria.

É nesse contexto que mobilizamos o pensamento aristotélico e buscaremos posicionar os conceitos de virtude e deliberação e suas implicações na formação. Utilizaremos como referência as obras *Ética a Nicômaco* e *Política*, sendo que na última o autor aborda mais especificamente a formação. Nosso esforço se dará no sentido de apontar uma possibilidade interpretativa do pensamento aristotélico como relevante para a ação formativa que vise a ação livre. Reconhecer que não cabe à formação reduzir-se a técnicas e procedimentos que ilusoriamente pretendem oferecer garantias ao desenvolvimento de uma sociedade virtuosa. Da mesma forma, aos responsáveis pela formação cabe o papel de apontar as possibilidades e afastar-se de discursos e práticas deterministas.

Assumindo que o homem se torna o que é na vida na *polis* e sem ela o homem nada se torna, o pensamento aristotélico traz a preocupação com o que é comum, com aquilo que diz respeito a cidade. Nesse sentido, cotejamos que a ação de formar é o elo do público e privado. Aquilo que afeta o indivíduo afeta também a cidade, visto que este indivíduo é um cidadão dessa comunidade. "O objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de ações nobres" (ARISTÓTELES, 1991, p. 19). Sem a cidade o homem é apenas um animal como os demais, mas na vida na *polis* e no exercício das virtudes que lhes são próprias, o homem se torna um *animal político*, como vai observar Aristóteles. Enquanto cidadão, é habitante da *polis* e faz dela uma extensão da vida que quer para si. Percebemos aqui uma superação da ideia de virtude individual para a compreensão de virtude política. Esse homem ideal está em desenvolvimento dentro da *polis* e ali é que aprende a virtude do bem viver. "Educar, portanto, é proceder o desenvolvimento humano, humanizar, criar e formar para a cidadania, a *politeia*, a educação para viver bem na polis" (BORTOLINI, NUNES, 2018, p. 25).

Esta compreensão asseverada por Aristóteles destaca que não é possível ser virtuoso fora da vida na *polis*. A ética e a política se fundem em um ideal de homem e sociedade pautado pela prática das virtudes. O bem viver é compartilhado e alcançado coletivamente, com esforço, sabedoria, prática e equilíbrio. O ideal do bem viver proposto por Aristóteles é composto por um conjunto de condições, dentre elas a aquisição da virtude moral e esta, por sua vez, pressupõe uma aprendizagem,

portanto um ato formativo. É pela formação que o homem tem acesso a um conjunto de condições que lhe permite bem deliberar e tornar-se virtuoso, sendo sua vida considerada valiosa individual e socialmente, uma vez que adquiriu pelo hábito e formação adequados por e para as virtudes.

Assim, a virtude moral é definida como uma disposição para a escolha orientada pelo desejo calculado e racional, portanto, deliberativo. A escolha relaciona-se com um desejo por um fim específico e interpõe as razões para tal, buscando os meios mais adequados para se chegar ao fim almejado. Necessário se faz, então, que o homem seja dotado de *phrónesis*, isto é, sabedoria prática que orienta o discernimento para que não aja arbitrariamente ou por coação. O meio termo é uma ação bem deliberada e avaliada em suas circunstâncias particulares e a *phrónesis* permite as condições de possibilidade para a boa deliberação que contribui para a ação orientada pelo meio termo. “Trata-se de uma escolha deliberada, a qual possibilita oferecer razões para agir de uma maneira ao invés de outra numa determinada circunstância” (CENCI, 2012, p. 53-54).

A escolha, pontua o filósofo, pertence ao gênero da ação voluntária precedida da deliberação (ARISTÓTELES, 2009). Por envolver um processo de raciocínio, denota que algo é escolhido em detrimento de outras possibilidades, logo de natureza voluntária e passível de responsabilização, já que aquele que escolhe o faz com certa autonomia. Não há deliberação involuntária ou sobre aquilo que não possa ser alcançado pela escolha, mas “deliberamos sobre coisas que estão sob nosso controle e que são atingíveis pela ação” (ARISTÓTELES, 2009. p. 95). Da mesma forma não deliberamos sobre o que não muda ou sobre coisas das quais não temos poder de ação. Sobre aquilo que não podemos mudar ou fazer não podemos deliberar, e as coisas que produzem sempre o mesmo resultado não necessitam de nossa deliberação.

Se as virtudes são cultivadas com vistas a felicidade, ou bem viver, então a formação visa esse bem moral, aqui compreendido nesta busca pela felicidade. Aristóteles coloca um *telos* à vida do homem que é a felicidade “tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser este fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (ARISTÓTELES, 1991, p. 11), atingi-la deve ser a busca de todo homem e motivação da prática formativa. O autor assume um posicionamento prático em sua filosofia, implicando que a formação para as virtudes não é aquela que apresenta de maneira estritamente teórica quais são os princípios e valores que

regem a vida do homem em sociedade e quais deles devem ser preferidos em detrimento de outros, mas coloca na deliberação o peso central da vida moral. Bem deliberar entre as possibilidades de escolha que se apresentam torna o homem virtuoso.

Ao homem é dado duas características que lhe auxiliam na deliberação quando se encontra diante da escolha: a verdade e o desejo, de modo que não pode escolher aquilo que não é verdadeiro, visto que isso seria um engano e não conduziria a virtude, e não pode escolher aquilo que não deseja, uma vez que isso seria uma imposição. Então, para a boa deliberação, é necessário o equilíbrio entre o que é verdadeiro e desejável, “é nossa escolha do bem ou do mal que nos faz homens de um certo caráter” (ARISTÓTELES, 1991, p. 155-156). O homem virtuoso é o que exercita a disposição do caráter para escolher o bom, verdadeiro e desejável.

A virtude moral é entendida como uma disposição capaz de escolha e a escolha é um ato deliberado, para que a escolha seja boa a razão deve ser verdadeira e o desejo deve ser correto, ou seja, precisa haver consonância entre o que a razão humana afirma e o que o desejo persegue. (CENCI, 2012, p. 51)

Como não podemos deliberar sobre fins, mas somente sobre os meios para se chegar aos fins, a prática das virtudes pelo critério do meio termo é o que dá ao homem a possibilidade de formar-se bom, verdadeiro e justo, de modo que aquilo que ele deseja e persegue o leva a excelência moral. “A excelência moral se relaciona com as emoções e ações, e somente as emoções e ações voluntárias são louvadas e censuradas” (ARISTÓTELES, 1991, p. 151), temos, assim, uma possibilidade de interpretação de um pressuposto de liberdade dado na ideia de deliberação, visto que um ato voluntário é um ato livre. Apesar de outros animais da natureza também executarem atos livres, ao homem foi dada a faculdade de executar atos voluntários a partir da escolha. Por ato voluntário Aristóteles compreende aquele cuja origem está no próprio agente, desde que este conheça as circunstâncias particulares onde executa a ação. Então, pressupõe-se que a formação deva levar o homem ao maior conhecimento da realidade onde está inserido, para que este possa bem deliberar diante das escolhas que lhe tocam fazer. Em outras palavras, cabe a formação orientar os costumes do homem com vistas à dominar os instintos e praticar as virtudes e,

é evidente que, neste caso, assim como em qualquer outro, o princípio de onde tudo procede é a geração do homem, mas não é o mesmo que aquele de que dependem seu fim e sua perfeição. A razão e o intelecto são a

principal e derradeira parte onde se manifesta para nós a obra da natureza. Cumpre, portanto, subordinar-lhes a obra da geração humana e a formação dos costumes. (ARISTÓTELES, 1998, p. 70)

Temos, assim, em Aristóteles, no contexto dessa pesquisa, uma possibilidade de fundamento para a educação que vise a prática das virtudes individuais com vistas a vida em sociedade. Explicitamos que a ação livre pressupõe deliberação, escolha e desejo e quando esse triplo movimento está de acordo com o bem, o justo meio e a virtude, a ação enobrece o agente, tornando virtuoso o agente e a comunidade a que pertence. Apesar de o autor não ter tematizado de maneira vasta o problema da formação, ressalvado os escritos na obra *Política*, encontramos nele elementos que nos permitem questionar a prática formativa e posicioná-lo como profícuo colaborador das reflexões sobre a formação. Principalmente no que tange à virtude e à deliberação como pressupostos de uma vida feliz. Nosso argumento visou declinar que a formação não pode oferecer técnicas de deliberação nem garantias de realização do desejo sem incorrer em violação da liberdade e violência ética. Por mais assertivas que possam parecer as fórmulas propostas para o bem deliberar, são baseadas sempre em experiências passadas e não deliberamos sobre o passado, mas sobre o futuro e, mais ainda, sobre o futuro incerto. Aquilo que se apresenta como justo meio à um, pode incorrer em excesso a outro. As condições da deliberação, como as possibilidades e cenários que se apresentam, não se repetem. Cabe a formação oferecer condições para que o indivíduo possa compreender, a partir de si, a reta razão e o desejo mais correto, compreendendo quais caminhos podem levar a excelência moral e quais podem conduzir ao vício.

Importa, enfim, no contexto desta dissertação, apontar que da ideia de deliberação, aqui relacionada à ideia de virtude, podemos apontar à uma crítica sartriana. A deliberação Aristotélica percebemos como uma das permanências nos pressupostos da formação contemporânea, com certa relação com a ideia de projeto proposta por Sartre. Enquanto em Aristóteles podemos deliberar apenas sobre meios, o projeto sartriano pressupõe a deliberação sobre meios e fins. Há elementos deliberativos imbricados na escolha que permitem à subjetividade que se constitua com vistas ao projeto que escolhe para si. Da mesma forma, percebemos que em Sartre pode-se perceber a ideia de virtude, uma vez que aquele que escolhe livremente o faz sempre com vistas a um bem. Pontuamos, entretanto, que não é nossa intenção aproximar rigorosamente os autores, tampouco desenvolver uma

análise pormenorizada dos conceitos que percebemos próximos. Nosso intento é demonstrar como o percurso do conceito de formação vai se constituindo e se relacionando com a tradição filosófica, edificando o ocidente em seus pressupostos formativos. Tais pressupostos ainda se fazem presentes no ato de formar, daí a importância de apontarmos como percebemos e compreendemos tal relação.

2.2 A RAIZ MODERNA

Apontamos no percurso precedente os primórdios do conceito formação entre os gregos, com um recorte que evidenciou a ação formativa com vistas ao desenvolvimento das virtudes do homem, em sua indissociável relação com a sociedade. Buscamos em Aristóteles possibilidades interpretativas que contribuíssem para essa fundamentação, com destaque à ideia de deliberação. Destacamos o papel da formação em apontar possibilidades para o êxito do empreendimento humano do formar e do formar-se onde, sem oferecer garantias, aponta um *telos* enquanto pavimenta os caminhos da humanidade em um *ethos*. Com esse pano de fundo interpretativo, nosso percurso pretende analisar alguns elementos que constituem a *Bildung*, os quais compreendemos importantes para o argumento que estamos desenvolvendo. Fazemos a opção por ancorarmos nossa escrita em autores como Gadamer, Hermann e Weber, que posicionam o conceito de *Bildung* de modo que corrobora com o percurso e objetivo que propomos.

Como já referido, a palavra alemã *Bildung* é a que designa de modo mais próximo e intuitivo a compreensão grega de formação da humanidade, em suas dimensões física e espiritual (cf. JAEGER, 2001, p. 13). É a ação formativa que oferece as possibilidades de manutenção e transmissão desse arcabouço vasto e complexo e daquilo que se compreende e se busca como elementares à vitalidade e plasticidade da vida humana em sociedade. Na espontaneidade do ato de formar se evidenciam os pressupostos inteligíveis da compreensão do que seja o homem e seus mais elevados fins, que se conservam e propagam de maneira vívida e consciente na organicidade da sociedade. Essa historicidade é perceptível quando analisamos a dimensão da formação, que é impensável fora de uma comunidade. A ação formativa

pressupõe a aceitação⁷ desses princípios e o alinhamento à determinado *ethos* onde “esses princípios se presentificam na ação pedagógica, a ponto de a educação ser impensável sem eles” (HERMANN, 2001. p. 20).

A *Bildung* clássica remonta aos pressupostos religiosos do medievo, sintetizado no objetivo de conduzir a humanidade ao esclarecimento. Não nega com isso a contingência da vida humana, pelo contrário, compreende que tal contingência deve ser subsumida por um processo formativo que aponte os mais nobres ideais universais. A formação se apresenta como a formatação do homem aos princípios e valores universais. Pelo aprendizado e disciplina o homem subordina seus desejos e vontades à pretensa perfeição de uma obrigação moral. A ação de formar traz o pressuposto de que o homem pode ser conformado àquilo que deve ser. Cabe um adendo à ideia de progresso como característica do movimento iluminista: há a crença de que a humanidade, pela razão, está em um progresso contínuo. O mito do progresso contínuo e infinito, como vai apontar hodiernamente Hans Jonas, tem um fortalecimento nos ideais modernos de formação. Ademais, o iluminismo demarca uma expansão a partir da crítica dos diversos domínios do conhecimento, uma teoria do conhecimento derivada da experiência fenomênica e uma busca por melhores condições de vida social. Uma efervescência social conduz à movimentos revolucionários que influenciam os processos e ideais formativos, podemos citar, como exemplo, a revolução francesa que, solidificada nos ideais iluministas, visava formar um novo homem e uma nova sociedade (WEBER, 2016, p. 120).

A humanidade no contexto da *Bildung* é resultado da formação. "Moldam-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação" (ROUSSEAU, 1999, p. 8). Assim, a formação descola o homem da natureza conduzindo à uma evolução e aperfeiçoamento. Uma vez que o que o homem deve ser não lhe é dado naturalmente, é próprio do humano a ação de formar, de modo que este tem necessidade da formação;

O fato de a *formação* (assim como a atual palavra “*Formation*”) designar mais o resultado desse processo de devir do que o próprio processo corresponde a uma frequente transferência do devir para o ser. Aqui a transferência é

⁷ Cabe ponderar que essa aceitação dos princípios de uma comunidade é absolutamente contingente, ou seja, não há homogeneidade, consenso ou unanimidade, pelo contrário, todas as sociedades guardam em si as resistências, contradições e oposições aos princípios vigentes, entendemos que isso permitem seus avanços e retrocessos.

bastante evidente, pois o resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce no processo interior de formulação e formação, permanecendo assim em constante evolução e aperfeiçoamento. (GADAMER, 2005, p. 46)

Assim, o homem descolado da natureza se defronta com uma condição diversa da natural. Logo, a formação “deveria poder torná-los iguais, ao menos formalmente” (WEBER, 2016, p. 122). Esse ideal, no contexto da *Bildung* alemã, é fortalecido pelo sofrimento e desalento advindos da derrota militar frente ao exército de Napoleão Bonaparte. O sofrimento infligido pela derrota conduz a nação alemã à valorização da educação formal e da cultura. Os alemães constituem um projeto formativo enquanto “cultivo de si” (WEBER, 2016, p. 122). Nunca é demais lembrar os limites desse projeto e desses ideais que têm sua expressão e derrocada nos feitos aberrantes que culminam com o nazismo e a Guerra.

A *Bildung*, como processo de formação da identidade de um povo, canaliza esforços à constituição de um homem que se torna o que é, em um evidente movimento de fortalecimento de uma identidade, com pouco espaço para pensar a diferença ou a pluralidade. Resgata com ênfase os elementos filosóficos, estéticos, éticos e políticos dos gregos e tem neles uma fonte de inspiração privilegiada. Porém esta não é a única cultura a inspirar a formação na modernidade, temos traços distintos no romantismo que regressa ao medievo, bem como correntes influenciadas pela cultura e religião nórdicas (WEBER, 2016, p. 127). A Grécia, entretanto, apresentava um modelo de uma humanidade superior, uma imagem de homem e sociedade harmônicas e virtuosas, em contraponto com uma humanidade e sociedade decadentes e

tal imagem, exemplar para a educação dos homens, deveria ser a expressão de uma superfície bela, cujo fundo nada revelaria de material bruto que pudesse transpor as barreiras do poder de formalização, tudo podendo ser serenamente formado, conformado; conformado à expressão clara, ou seja, clarividente. Tal imagem, característica da “concepção clássica de *Bildung*”, (WEBER, 2016, p. 126)

Pela formação o homem não realiza apenas sua elevação histórica, mas se move em direção a um projeto de humanidade que se conforma a princípios universais, onde a ética desponta como uma luta do homem pela liberdade e contra uma natureza. A liberdade é dada ao homem, ou conquistada por ele, no processo de

formar a si mesmo, na disciplina, na moderação e no estabelecimento de limites balizados por critérios universais ou universalizáveis.

Nesse contexto trazemos à discussão Immanuel Kant, por entendermos que ele contribui para a cadencia argumentativa aqui proposta, em especial no postulado da liberdade como princípio da ação moral. O uso da liberdade pela reta razão conduz o homem à humanidade almejada, condiciona os desejos e paixões pela disciplina e adequação da ação à autonomia da vontade. Não discorreremos a respeito dos imperativos categóricos e da lei moral, uma vez que não é o objetivo deste percurso discorrer sobre a ética kantiana, mas apontamos ao leitor que tais elementos configuram o pano de fundo dessa reflexão. Nos debruçamos paralelamente a leitura da *Crítica da Razão Pura*, onde é postulada a autonomia da vontade, na terceira antinomia da razão, e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde Kant aponta os imperativos categóricos e os princípios de sua filosofia moral.

Do mesmo modo que Aristóteles não se debruça sobre a Paideia, apesar de trazer consideráveis contribuições, Kant não se dedica a *Bildung*. Enquanto Aristóteles está posicionado em um cenário posterior as reflexões, ou mesmo em seu auge, Kant é um precursor do conceito de *Bildung*. O que encontramos dele especificamente sobre a formação está condensado nos escritos *Sobre a Pedagogia*, curso que fora compilado por um de seus alunos. Não nos debruçaremos aqui sobre a obra *Sobre a Pedagogia* em específico, mas apontaremos elementos que julgamos pertinentes e em diálogo com Aristóteles.

Paideia e Bildung demarcam projetos civilizatórios, abarcando assim, mais do que a simples ideia de formação, um processo de devir, um ideal, sempre inatingível, sempre em mudança, sempre em aperfeiçoamento. Essa busca por captar uma essência na ação educativa que eleva o homem de sua condição à um patamar diverso foi, também, compreendido por Kant. Entende o filósofo que o homem, diferente dos outros animais, é um ser que precisa ser formado, que sem formação não sobrevive. Por formação o autor compreende desde os cuidados com a alimentação e vestimenta até questões de disciplina e instrução. Influenciado pela obra *Emílio*, de Rousseau, Kant vai defender a necessidade da educação se preocupar com a formação da criança, apesar de divergir em vários aspectos, das compreensões de Rousseau. O homem torna-se humano pela formação, e essa tem como objetivo central desenvolver a razão. Assemelhando-se, em seu justo alcance, da compreensão de Aristóteles, Kant vai valorizar a disciplina (hábito) para o

desenvolvimento intelectual e moral do indivíduo. Priorizando, contudo, a moralidade que necessita da disciplina, mas não se prende à esta, uma vez que é regida por imperativos. Submeter a vontade à máximas é o princípio supremo da moralidade que é capaz de guiar o homem à humanidade, levando-o a agir conforme o dever e não conforme o instinto ou desejo, visto que estes são inclinações pessoais contingentes.

A formação busca, portanto, o aperfeiçoamento humano e melhorar as aptidões e faculdades que lhe são próprias. Kant é o precursor entre os representantes da *Aufklärung* da ideia de formação como aperfeiçoamento da humanidade no homem através do esforço, do empenho e da reflexão, em uma busca constante por melhorar quem se é - tanto nas faculdades quanto no caráter. A esse respeito aponta Gadamer:

Hoje, a formação está estreitamente ligada ao conceito de cultura e designa, antes de tudo, a maneira especificamente humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades. Entre Kant e Hegel completa-se o cunho que Herder deu ao nosso conceito. Kant ainda não utiliza a palavra “formação” nesse contexto. Fala da “cultura” da faculdade (ou da “aptidão natural”), que, como tal, é um ato de liberdade do sujeito atuante. Assim, entre os deveres para consigo mesmo, cita o de não deixar deteriorar seus próprios talentos, e não emprega aqui a palavra “formação”. (GADAMER, 2005, p. 45)

A disciplina está vinculada estreitamente com a formação prática e esta, por sua vez, carrega a característica kantiana do apelo ao dever, uma vez que a ação moral é pelo dever e não pela vontade ou desejo. A moralidade da ação depende da submissão dessa à um dever como princípio universal e é adquirida pela disciplina, visto que o homem não está propenso naturalmente a agir desta forma, precisa, então, submeter à vontade disciplinadamente à razão. Isso requer autocontrole, outra característica da ética prática kantiana, transposta a educação. Todo o empenho dedicado à exaltação das virtudes deve estar ancorado no pressuposto de sublimar o Eu à vontade santa (pura). Isto é, o autocontrole leva o indivíduo a suprimir vontades individuais, anseios, desejos e motivações particulares com vistas à um bem universal que se basta por si mesmo. Não é a consequência da ação que lhe confere mérito, mas a intenção ao agir, assim o homem não é o fim último (nem a felicidade individual) da ação, mas sim a humanidade. A formação moral não prescinde do cumprimento de regras. Agir em conformidade com as regras leva o homem à moralidade. Kant não pressupõe um homem subjugado às leis, mas busca desenvolver a autonomia. A lei externa é uma ferramenta educativa que permite ao homem domar suas inclinações com vistas ao dever, mas ao se aproximar da autonomia moral o homem compreende a lei moral como parte dele.

Kant, apesar de seu racionalismo, supera a dicotomia entre racionalidade e ação prática com a ideia de uma consciência moral. O autor está preocupado com a prática do agir moral, deixando isso evidente ao longo de sua obra. Não é diferente em sua compreensão sobre a formação, o fim desta é levar o homem à moralidade, a partir da racionalidade. Na perspectiva kantiana, é possível ensinar a moralidade, de modo que o homem perceba que o agir moral lhe é intrínseco, quando autônomo, e isso de modo algum se desvincula do conhecimento intelectual e prático, do contrário, necessita destes.

O filósofo supera o impasse mostrando que, além do ato de conhecimento, o homem é capaz de outra atividade espiritual, a consciência moral, por meio da qual rege a vida prática conforme certos princípios. Estes princípios são racionais, mas estabelecidos não pela razão especulativa (voltada para o conhecimento científico) e sim pela razão prática, que orienta a ação humana, a vida prática e moral. (ARANHA, 1993, p 124)

A partir da formação o homem adapta a sua conduta às máximas que formam seu caráter, submetendo-se a uma vontade que ele reconhece como racional e boa (santa). Kant é contrário à ideia de que a humanidade se submete a natureza, sendo inclinada a agir conforme as leis dessa, e enxerga na formação um processo de aperfeiçoamento que tem a humanidade como um fim, sendo desejável ao homem ser instruído, apesar de que uma geração não consegue chegar à perfeição almejada e pensada por Kant. Um pressuposto básico para tal fim é a ideia da liberdade. Sem a liberdade os esforços da formação são em vão, o homem se tornaria uma mera marionete manipulada não fosse a liberdade. Isso não contradiz a compreensão de que a educação deve formar para o dever, visto que o dever (lei moral) está dentro do homem e se apresenta como máximas que são compreendidas e vivenciadas. O homem verdadeiramente moral é o homem livre, e, uma vez livre, não volta ao estágio anterior de subjugação. "Mas o homem é tão naturalmente inclinado à liberdade que, depois que se acostuma a ela por longo tempo, a ela tudo sacrifica" (KANT, 2002, p. 13).

Eis um ponto que consideramos crucial na filosofia kantiana e de fundamental importância para a formação, a liberdade. O foco de Kant é a moral formal, isso permeia sua compreensão de formação, mas essa moral formal se constitui postulando a liberdade e a baseando na autonomia do sujeito. Isso exige disciplina e autogoverno, para que o homem possa se autodeterminar de maneira radical. Formar-se para a liberdade é imprescindível para o desenvolvimento humano e cabe a essa

formação a tarefa quando, ao desenvolver a faculdade da razão, forma o caráter moral do homem com vistas a agir de maneira livre e autônoma. Assim, a formação permite ao homem fazer de si um ser livre e agir por essa liberdade. A formação conforma o homem para que esse possa tornar-se verdadeiramente homem. Nas palavras de Kant "O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz. (...). Se um ser de natureza superior tomasse cuidado da nossa educação, ver-se-ia, então, o que poderíamos nos tornar" (KANT, 2002, p. 15). O fim último da prática formativa é conduzir o homem para a moralidade, uma vez que o homem não é capaz de se desenvolver plenamente por si mesmo, mas necessita de Outrem para aprender. A formação permite que ele aprenda a disciplina, que o permite dominar as paixões, a civilidade na vida em sociedade, a cultura que o eleva e a moralidade que o humaniza. Destes aspectos, os mais importantes a serem perseguidos pela formação são a cultura e a disciplina uma vez que "Quem não tem cultura de nenhuma espécie é um bruto; quem não tem disciplina ou educação é um selvagem" (KANT, 2002, p. 16) estes aspectos são postos a serviço da moralidade e da autonomia do sujeito, fim último da educação.

Mesmo quando existe, a coerção tem por finalidade propiciar a liberdade do sujeito moral. Em última análise, cabe a cada um proceder a sua própria formação. Ao unir educação e liberdade, Kant redefine a relação pedagógica, reforçando a atividade do aluno, que deve aprender a "pensar por si mesmo". (ARANHA, 1993, p. 124)

A formação com vistas à liberdade é um pressuposto fundamental para compreendermos o ideal de humanidade pretendido por Kant: a busca pela perfeição moral. Distanciando-se, entretanto, de falsos moralismos que pretendem impor regras de conduta que assujeitem o indivíduo e o prosternem diante de mandos arbitrários e leis externas que os conformem a ideias e pressupostos que não visem a sua emancipação. "Talvez a educação se torne sempre melhor e cada uma das gerações futuras dê um passo a mais em direção ao aperfeiçoamento da humanidade, uma vez que o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação" (KANT, 2002, p. 16). Uma prática que emancipe e que não submeta o indivíduo a não ser à própria autonomia moral é a função mais nobre da formação.

Cabe a formação exercida através das gerações efetivar o esforço de toda uma cultura para lançar os fundamentos salutareos para a formação do caráter, consistente no hábito e forjada na ação conforme certas máximas da razão. Por mais que os

objetivos pessoais sejam importantes, e mesmo necessários, para a construção de uma vida coerente e feliz, estes não devem ser preteridos diante da necessidade de agir conforme o dever, que impõe ao homem preferir a humanidade como um fim e nunca como um meio, uma vez que o indivíduo compõe a humanidade. Mais do que uma ideia de altruísmo, a formação deve conduzir o homem para que seja moral e prudente em suas escolhas livres, sem jamais se servir de outros para atingir objetivos pessoais. Dizendo isso pontuamos a formação como sensibilidade humana diante da ação livre do indivíduo. Sabemos de todas as distorções e compreensões ambíguas presentes na filosofia kantiana, mas empreendemos o esforço de pinçar aspectos que julgamos relevantes e coerentes com um projeto de formação que forme o homem virtuoso.

Percebemos, nesse texto, que se pretende introdutório, que a formação esteve enredada em ideais de virtude e na pretensa ideia de perfeição ou aperfeiçoamento humano. Há resquícios desses ideais nos modelos formativos contemporâneos. A formação resiste e persiste em se fundamentar em modelos, acredita, muitas vezes, que a disciplina seja a matriz pedagógica mais efetiva para a constituição de uma sociedade harmoniosa. Se ilude com discursos e práticas que visam a execução de modelos de doutrinação, de formação profissional com ênfase em habilidades práticas. Assume discursos de inovação e empreendedorismo que guardam a ilusão de um progresso e um desenvolvimento contínuos, tanto individual como socialmente. A modernidade, do ponto de vista formativo, ainda não fora superada e “o relacionamento entre homem e mundo trazido por essa tradição dificulta ou até mesmo não permite o acesso à pluralidade, uma vez que condiciona um só caminho para a educação, eliminando o espaço de contingência” (HERMANN, 2001. p. 34).

Disso emerge uma proposta de partir de outros pressupostos, de considerar outros percursos que contemplem a relação originária da formação com a ética e com a estética. Apontaremos a ruptura com a modernidade partindo da reflexão acerca da subjetividade e posicionaremos Sartre e Levinas no debate formativo, com tensionamentos com a tradição aqui apresentada e tensionamentos entre os autores, para derivar uma reflexão sobre a ausência de garantias como potencial formativo. Percebemos que os problemas contemporâneos se constituem complexos e exigem outras possibilidades de construção de respostas visto que do “emaranhado de problemas que revelam o drama e o desamparo da existência, emergem novas

possibilidades de compreender como a educação se articula com a ética” (HERMANN, 2001. p.13). Quando a formação abandona os fundamentos rígidos da identidade e deixa de se ludibriar com as gaiolas douradas do *telos* universal, abrem-se múltiplas possibilidades para a humanidade, sedimentados em intersubjetividades livres e responsáveis.

Outrossim, Levinas se afasta e reposiciona de modo significativo o debate em torno da liberdade. Em oposição à filosofia kantiana e todo o ideal moderno de autonomia do sujeito, Levinas vai apresentar a heteronomia como possibilidade de constituição subjetiva. Desse modo, o percurso que apontamos do conceito de formação na modernidade se articula com o escopo aqui proposto. A depender da compreensão de como a liberdade se constitui e se relaciona com a subjetividade, teremos uma compreensão do que seja formar. Se aceitamos a matriz advinda dos gregos e seus desdobramentos na modernidade, temos uma formação para a autonomia, com certa relação com a sociedade, mas com ênfase clara dada ao sujeito. Se abandonarmos tal matriz teremos outro posicionamento do que seja formar. Importa aqui não abandonarmos por completo a autonomia, mas reposicioná-la a partir da liberdade e da responsabilidade. Enfim, se a autonomia é o fim da ação formativa, o conflito intersubjetivo deve ser eliminado. Proporemos uma formação frente-a-frente, em uma perspectiva de encontro e acolhida, onde o conflito é potencial formativo.

3. SUBJETIVIDADE COMO PONTO DE PARTIDA

A subjetividade está em crise! Tal afirmação já não se apresenta como uma novidade no cenário filosófico e educacional contemporâneo. O sujeito cartesiano, todo o ideal moderno que buscou formar um tipo específico de homem e de sociedade, os ideais gregos de honra e virtude, enfim, todos esses pressupostos foram postos em questão e mergulharam em uma crise que determinou novos rumos investigativos, tanto nas ciências experimentais quanto na filosofia. Tal crise não passa despercebida e sem deixar marcas na formação, visto que esta reflete a realidade de um tempo e se lança à um devir. Além do método científico e do positivismo militante, entra em crise a compreensão moderna de sujeito. A superação, ou mesmo morte, dessa compreensão evidencia-se pela crise dos fundamentos metafísicos. Ancoramos essa afirmação na filosofia de Nietzsche e no anúncio da morte de Deus:

O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. 'Para onde foi Deus', gritou ele, já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? [...] Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (Nietzsche, A Gaia Ciência, §125)

Nietzsche é tido como um dos principais autores que põe em crise a subjetividade moderna. Sua denúncia vai no sentido de retirar os fundamentos metafísicos, presentes desde os gregos até a modernidade. A morte de Deus impõe a busca por um novo homem que “não se constitui sobre bases ônticas e morais, mas expressa-se como fenômeno estético. Trata-se de um homem com poder criador: a vontade de poder se dá num horizonte inteiro de possibilidades de criação” (CARBONARA, 2013, p. 59). Abandonado, sozinho e sem os fundamentos metafísicos, resta a esse homem fazer-se dentro de suas possibilidades. Com a crise do sujeito moderno a filosofia e também a ciência se encontram sem fundamentos e forçadas a buscar novos pressupostos, novas respostas, novos caminhos.

A crise da subjetividade é a crise do humanismo. Crise esta aflorada nos eventos do século XX do qual percebemo-nos, sempre e novamente, obrigados a

fazer menção, no sentido de nunca nos esquecermos de tais feitos, para nunca mais os repetirmos. A crise do humanismo, desse modo, nos obriga a uma resposta, nos obriga a uma nova investigação acerca da constituição da subjetividade. Enquanto a subjetividade moderna assenta-se sobre o fundamento metafísico da consciência, a filosofia contemporânea – que renuncia à metafísica – terá de apontar outra concepção de subjetividade, ou mesmo desistir do projeto de constituição subjetiva do homem. Esse percurso de renúncia a metafísica e a identidade a partir de uma concepção de subjetividade atinge frontalmente a formação, visto que nega um modelo e um ideal de homem e em seu lugar acolhe outra subjetividade a partir da diferença.

Axel Honneth⁸ nos parece pontuar com precisão o enredamento no qual o sujeito e a subjetividade se encontram a partir da implosão de seus fundamentos ensejada por Nietzsche. O autor aponta a psicanálise e o giro linguístico como derradeiros para a falência do sujeito moderno: o inconsciente psicanalítico abate o orgulho da autoderminação do sujeito esclarecido, e o giro linguístico desloca para fora da consciência a possibilidade de legitimação do conhecimento e da moralidade.⁹ “Com esses dois movimentos intelectuais é destruído de dois lados da ideia clássica de subjetividade, normativamente ligada à ideia de autodeterminação individual¹⁰” (HONNETH, 2009, p. 276). A filosofia, na busca por possibilidades de resposta à essa crise, envereda por três caminhos, segundo o autor: O primeiro caminho é o do descentramento total do sujeito, o abandono da autonomia que conduz, inclusive à morte do sujeito. “Esta posição adotada hoje pelo pós-estruturalismo requer abandonar qualquer ideia de autonomia individual, pois simplesmente não é mais possível indicar como o sujeito será capaz de alcançar um maior grau de

⁸ O texto utilizado como referência foi a tradução do alemão para o espanhol, optamos por oferecer ao leitor os excertos em espanhol e fazer uma tradução livre do texto.

⁹ Segundo o autor: Fueron dos grandes movimientos de pensamiento en el siglo XX los que condujeron a una profunda crisis del concepto clásico del sujeto humano. Aunque ambos parten de modo crítico de la representación de la autonomía individual en términos de la teoría de la conciencia, cada uno de ellos cuenta con enfoques muy diferentes y con propósitos divergentes. (HONNETH, 2009, p. 275)

¹⁰ No texto em Espanhol: “Con estos dos movimientos intelectuales se destruye desde dos vertientes de la idea clásica de subjetividad, ligada normativamente a la idea de autodeterminación individual.”

autodeterminação ou de transparência”¹¹ (HONNETH, 2009, p. 277). O segundo caminho possível busca resgatar o homem transcendental pela ideia de autonomia individual. Apesar de considerar as duras críticas da filosofia da linguagem e da psicanálise, essa corrente “conserva sem qualquer condição a ideia de autonomia individual como uma ideia transcendental do homem”¹² (HONNETH, 2009, p. 277). Honneth não concorda com nenhuma dessas duas posições e vai assumir o terceiro caminho como mais assertivo. O terceiro caminho visa uma reconstrução da subjetividade pela intersubjetividade: “Considero hoje a elaboração de um conceito de sujeito em termos da teoria da intersubjetividade como o caminho mais promissor para esta posição”¹³ (HONNETH, 2009, p. 275). Essa posição considera as críticas apresentadas pela psicanálise na ideia de inconsciente, bem como as elaboradas pela filosofia da linguagem, e busca reposicionar a subjetividade pela intersubjetividade.

Assumimos o argumento de Honneth por entendermos que ele vai ao encontro do pensamento dos autores que passamos a analisar, Sartre e Levinas que, por distintos caminhos, reconhecem a falência da subjetividade fundamentada na consciência, mas que não renunciam por completo à possibilidade de pensar outros caminhos da subjetividade, e o fazem a partir da intersubjetividade. Daí percebemos a importância de posicionar ambos na formação, de modo a discutir possibilidades de constituição da subjetividade e buscar caminhos possíveis para o debate formativo. Em Levinas temos uma subjetividade que se torna possível no acolhimento a Outrem – intersubjetividade; e em Sartre uma subjetividade como possibilidade do ser que se abre ao projeto que se constitui - uma subjetividade que se dá na intersubjetividade, a partir da liberdade. Mais do que buscar explicações acerca do que nos constitui humanos, buscamos por caminhos possíveis para o existir. Assim, a subjetividade se dá em um usufruir da vida que se tem da melhor maneira. Entendendo essa melhor maneira não como hedonismo, mas como responsabilidade. E é justamente nessa esteira de compreensão que transitam Emmanuel Levinas e Jean-Paul Sartre, que

¹¹ No espanhol: “Esta posición que hoy há adoptado el postestructuralismo obliga a abandonar cualquier idea de autonomía individual, porque simplemente ya no es posible indicar de qué manera el sujeto podrá alcanzar um grado mayor de autodeterminación o de transparencia.”

¹² No espanhol: “conserva sin afección alguna la idea de autonomía individual como una idea transcendental del hombre”

¹³ No espanhol: “Yo considero hoy em día la elaboración de um concepto de sujeto em términos de la teoría de la intersubjetividad como el camino más prometedor para esta posición”

por caminhos distintos buscaram respostas possíveis à tessitura do humano, projeto formativo por excelência.

Pensar a subjetividade para a tematizar é um desafio à filosofia à formação na contemporaneidade, como enfatizado anteriormente. Diante desse desafio Emmanuel Levinas propõe o caminho da intersubjetividade. Sua obra toda está fundamentada em sua compreensão de subjetividade e sua evidente e consequente crítica à filosofia moderna. “Por excelência, o pensamento de Levinas ocupa-se do tema da subjetividade, mas o faz pensando-a sobre novas bases na busca do que ele tratará como subjetividade ética. Mais ainda: ele é um pensador da subjetividade e toda sua obra está em torno disso” (CARBONARA, 2013 p.62). Assim, se faz fundamental apresentar sua compreensão do tema antes de seguir para outras análises de sua filosofia e posicioná-lo na reflexão formativa. Sartre, por outra via, vai pensar a subjetividade a partir do conflito intersubjetivo. O projeto humano constituído na liberdade, condenado à essa, encontra seu limite no Outro. limite esse que não é anulação da subjetividade, mas potencialidade de constituição.

3.1 A SUBJETIVIDADE A PARTIR DE LEVINAS

A crítica de Levinas à filosofia do ocidente perpassa a crítica à ontologia como filosofia primeira: “a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (LEVINAS, 2016. p.33), isso porque o caminho tomado pela filosofia ocidental, na compreensão de Levinas, reduziu a alteridade à mesmidade, o Outro ao mesmo. Seu afastamento mais enfático, entretanto, se dá pela reivindicação de um sujeito que é antes gozo, sensibilidade e linguagem, para só depois ser discurso e razão. Nisso está presente a crítica à totalidade como ruptura com a modernidade, em uma defesa da subjetividade fundada “na ideia do infinito” (LEVINAS, 2016, p.12). Porém essa ideia do infinito não significa uma subjetividade que não encontre seus limites, mas que ultrapassa todos os limites onde

a subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o facto surpreendente de conter mais do que é possível conter. Este livro apresentara a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objeto, não define portanto a consciência ao seu nível

fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a *inadequação* por excelência. (LEVINAS, 2016, p.13)

A centralidade da discussão acerca do mundo e do homem a partir do cogito cartesiano conduz à constituição do mundo e da identidade a partir do Eu. O Eu autônomo, livre e capaz de conhecer o mundo que o cerca, consciente e esclarecido, constitui-se a partir de si, eliminando, ou pondo de lado, o Outro. O Eu cartesiano é o centro de compreensão para onde se direcionam todos os eventos do mundo. Mesmo a formação, na modernidade, visa desenvolver um sujeito autônomo e livre. O caminho para tal empreendimento, segundo o autor, é a inclusão de um termo médio “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia, uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, 2016, p.30). Isso se constitui um problema visto que torna-se uma filosofia da dominação, do poder, que não permite a diferença e visa uma formação uniforme “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça” (LEVINAS, 2016, p.34). A totalidade que abarca o Outro no mesmo, que se propõe a ser uma compreensão do Outro pelo mesmo como representação, se mostra como uma metafísica do poder, da qual Levinas se afasta e se constitui um crítico contundente. A relação metafísica proposta pelo autor é uma superação da totalidade que não reconhece o Outro pelo mesmo, mas reconhece o Outro como Outro, onde “o *poder* do Eu não percorrerá a distância indicada pela alteridade do Outro” (LEVINAS, 2016, p.25). O Outro metafísico não resulta de uma alteridade formal, como o inverso da identidade.

A subjetividade no pensamento levinasiano não se dá a partir da consciência, mas a partir da fruição – do gozo da existência. Primeiro o homem se realiza na satisfação de suas necessidades em vista à sua existência, antes da linguagem e da razão (CARBONARA, 2013, p. 63). É uma existência Para-si onde “A suficiência do *fruir* marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo” (LEVINAS, 2016, p.104), distanciando-se, assim, das concepções clássicas de unidade. A subjetividade surge no fruir da solidão, como crítica e resistência à totalidade e gozo da vida feliz. A vida se constitui vida nas condições de vida que possui, ou ainda, as condições de vida não são a vida, mas as constituem. Gasta-se vida para ter alimento, moradia, trabalho, etc., esses elementos são distintos da substância da subjetividade, mas são o preço da vida. Paga-se o preço pela felicidade, pela fruição e pelo gozo. Aquele que tem

fome arrisca a vida para saciá-la, tem pressa. A subjetividade *ainda não é* enquanto não fruir. Não basta a consciência de ser para ser, Levinas olha para a subjetividade não como uma abstração, mas como uma concretude de ser, como sensibilidade, “o sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele” (LEVINAS, 2011, p.95).

A subjetividade é encarnada e egoísta e não está dada por estruturas ontológicas, está para além delas. Em Levinas a subjetividade é prazer e gozo antes de manifestar-se como conhecimento e razão. O autor não pretende negar a razão ou o conhecimento, mas irá posicioná-los para além da fruição. É com vistas à fruição e à felicidade que estão postos o conhecimento e a razão. Percebemos assim que a vida que se vive se vive enquanto fruição. Que a constituição da subjetividade se dá primeiro como saciedade e gozo da vida feliz. Não é possível ao homem pensar em sua subjetividade sem antes estar atendido em todas as suas necessidades básicas. “Quando a filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia. [...] Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo” (LEVINAS, 2005. p.23). Este é o sentido da *subjetividade encarnada*, onde o homem não está alheio ao mundo que o cerca, mas engajado.

Interiorizando a fruição e tornando-se sujeito do ser, o homem encarnado goza de uma vida feliz e em separação. “Ora, a separação do metafísico relativamente ao metafísico, que se mantém no amago da relação — produzindo-se como egoísmo — não é o simples inverso dessa relação” (LEVINAS, 2016, p.24). Cuida de si para posteriormente deixar-se afetar pelo Outro, o encara a partir do egoísmo (LEVINAS, 2016, p.112). Não constitui uma subjetividade como um despertar de consciência, mas como fruição e abertura à exterioridade. Ao estar realizado, egoísta e feliz pode abrir-se a acolhida ao totalmente Outro, e o faz anarquicamente. Só um homem que come o seu pão pode significar ao Outro em um arrancar de si enquanto saboreia a própria fruição. No estágio do gozo, entretanto, não há ainda a ética e, radicalmente, ainda não há humanidade. O homem que existe enquanto fruição ainda não é humano, visto que ainda imerso na mesmidade. Para tornar-se humana, a subjetividade precisa fazer o movimento de saída de si. “Tendo reconhecido suas necessidades como necessidades materiais, isto é, como capaz de satisfazer-se, o Eu pode voltar-se para aquilo que não lhe falta” (LEVINAS, 2016, p.102).

Embora Levinas seja um crítico das metafísicas fundacionistas, cabe enfatizar que não deixa de apresentar um pensamento metafísico. Em questão está que o filósofo lituano opera com uma metafísica *a posteriori*: o *Eu* que se constitui primeiro ateu e egoísta, ao perceber-se feliz no gozo da existência voltar-se-á à exterioridade. Daí nasce um desejo metafísico. Segundo ele “A verdadeira vida está ausente, mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para o “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro””. (LEVINAS, 2016. p.19). Propõe assim um reviramento na compreensão da subjetividade, onde constituição do *Eu* não parte propriamente do *Eu*, mas do *Outro*. Propondo, assim, uma compreensão de mundo não objetivado aos moldes da modernidade, mas relacional. Vemos que, ao contrário da perspectiva moderna, onde a subjetividade se constitui a partir de uma razão total e absoluta que, a partir da atividade cognitiva pode assimilar a realidade das coisas e, inclusive, sua própria identidade. Onde tudo se torna objeto do conhecimento e adequado ao saber que o homem tem dele, Levinas revela a alteridade como o *outro lado* que foge aos domínios de meus conhecimentos e de minha intencionalidade. “É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si” (LEVINAS, 2016. p.24)

Esse movimento de saída, de descentramento do *Eu*, se dá pelo desejo. Na necessidade, por ser ontológica, há a possibilidade de satisfazer-se, de assimilar. Tenho necessidade de alimento e ao me alimentar sacio minha necessidade. No desejo, por sua vez, não há saciedade. Não sacio o desejo, ele é metafísico, está para além da possibilidade de satisfação e dá as condições de possibilidade para a necessidade. Nenhuma necessidade subsiste sem desejo, “o tempo que a necessidade supõe é-me fornecido pelo Desejo. A necessidade humana assenta já no Desejo” (LEVINAS, 2016, p.108). O desejo sempre vem desde fora, é sempre porvir que parte do desejado. Diferente dos entes que podem ser fruídos pelo homem, como alimento, habitação, etc. e que são objetos de sua satisfação, o *Outro* ingressa no mundo do *Eu* como apelo, como desejo metafísico. Não se reduz ao mesmo e o desejo por ele ensejado não pode ser saciado. No desejo metafísico Levinas propõe uma subjetividade para além da consciência, como um despertar ético que parte da intersubjetividade. O *Outro* que se manifesta enquanto rosto é desejo que não se pode saciar, que não se reduz tampouco anula o mesmo. Permanece transcendente, como vestígio do infinito no olhar.

Esse desejo dado desde fora é passividade “que marca a relação do homem com o tempo: sobre o tempo não há ação efetiva do homem e o homem se faz sujeito numa temporalidade que sua consciência não abarca” (CARBONARA, 2013, p. 68). Uma passividade encarnada que se faz identidade desde fora até a substituição. A passividade não aliena a identidade, a edifica “porque o Outro no Mesmo é minha substituição ao outro conforme a responsabilidade, pela qual, insubstituível, eu estou convocado” (LEVINAS, 2011, p. 181). A subjetividade não é conhecimento, nem ontologia, é refém do Outro que apela desde fora e em Levinas tem um fundamento ético e se faz no tempo e na linguagem. “A proximidade enquanto supressão da distância – suprime a distância da consciência de... [...] A proximidade é perturbação do tempo memorável” (LEVINAS, 2011, p.107).

Levinas também não se coloca na esteira dos pensadores contemporâneos, que abordam a subjetividade pelos conceitos de consciência e liberdade na perspectiva da linguagem ou da psicanálise e incorrem no erro de reduzirem “o sujeito a feixe de saberes e de linguagens socialmente constituídos” (SANTOS, 2007 p. 14). Se a subjetividade não se limita à fundamentação moderna e também não está inserida nas compreensões contemporâneas se faz necessário compreender a contribuição de Levinas sobre o tema. Na opção de percurso que fazemos, julgamos ser pertinente posicionar o argumento no sentido de apresentar a subjetividade pela intersubjetividade onde temos

uma descrição da subjetividade que parte do gozo da existência até a condição de pôr-se diante do outro e percebê-lo como separado que se manifesta e apela. Isto porque, para o autor, a ética não se apresenta como decorrência de uma consciência despertada, mas como abertura à exterioridade. E esta abertura – como acolhida – só é possível num homem realizado no mundo e feliz pelo gozo da existência. Homem que, suficientemente satisfeito em suas necessidades, põe-se diante do outro como o que se mostra exterior ao que possa possuir ou mesmo assimilar. (CARBONARA, 2013 p. 64)

Assim, o homem deseja¹⁴ e ao desejar quer saciar o desejo. Os desejos que podem ser atendidos - morada, alimento, etc. permitem que o homem se volte aos desejos inatingíveis, abra-se ao desejo metafísico. “A saída de si se mostra quando o

¹⁴ Cabe um esclarecimento com relação ao desejo: há uma distinção em na obra totalidade e infinito entre necessidade saciáveis, aqui tomados como desejos que tem possibilidade de serem atendidos e desejo metafísico, que não pode ser saciado. O Outro é desejo metafísico e apela enquanto rosto à um eu saciado. Este é o sentido da expressão *barriga vazia não tem ética*, e aponta a direção da ética como filosofia primeira, que posteriormente desenvolveremos.

homem busca, não o que pode saciá-lo no instante, mas quando deseja. Satisfeito naquilo que pode atender – necessidades – agora o homem volta-se ao inatingível e o deseja” (CARBONARA, 2013 p. 67). Percebemos aqui uma relevante contribuição de Levinas para a formação, uma vez que o homem se constitui plenamente na vida a partir de um processo que contemple não só a saída de uma realidade material de necessidades de sobrevivência, como alimento, habitação, segurança, mas se lance no desejo metafísico. Temos uma compreensão de sujeito encarnado, que se volta à transcendência que só está formado quando integralmente contemplado. Não é apenas a racionalidade que eleva o homem à um estado diverso de humanidade, mas constituir-se enquanto humano é, também, realizar em si as necessidades que lhes são próprias e urgentes. Aqui temos a abertura ao outro que a formação contempla, uma vez que não é possível constituir o Outro a partir do Mesmo, mas permitir que as condições para que o outro se constitua aconteçam, em síntese, a formação sustenta uma postura de acolhida e justiça.

Ora, o pensamento de Levinas apresenta-se justamente como um constituir-se a partir da abertura ao que lhe é exterior. A vida do homem só encontra sentido quando desejante daquilo que lhe está fora – ausente. A subjetividade constitui-se pela e na alteridade. O estatuto ético da subjetividade, por excelência – altura – é o outro. Não como identidade do Eu com relação ao outro, mas como acolhida, como resposta ética. Assim, não é possível dissociar a constituição da subjetividade da responsabilidade frente ao outro, como “subjetividade ética” (CARBONARA, 2013 p. 69). Desse modo não é o conhecimento nem a consciência que determinam a subjetividade, mas a intersubjetividade – a relação ética.

A experiência irreduzível e última da relação parece-me, de facto, estar noutra parte: não na síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral. Mas é necessário compreender que a moralidade não surge, como uma camada secundária, por cima de uma reflexão abstracta sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem um alcance independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética (LEVINAS, 1988. p. 69)

O homem constitui, portanto, sua subjetividade, a encontra, na intersubjetividade. Isso é possível a partir da ética. Este é o sentido último da ética como filosofia primeira, é na intersubjetividade que o homem se constitui plenamente em sua subjetividade. Aqui aponta-se uma questão fundamental que é a primazia do Outro com relação ao Eu: se é a intersubjetividade que põe em movimento o constituir da subjetividade, temos necessariamente, a alteridade como guia. Esse esforço de

Levinas é para reposicionar a subjetividade, superando o cogito cartesiano e inserindo a dimensão ética por excelência.

A “vida ausente”, anteriormente citada, é encontrada, ou melhor, se deixa encontrar na alteridade diante do outro que se revela, mas não se dá propriamente. Tal compreensão, que parte do desejo metafísico, se expressa na linguagem. Não possuo o outro, diante dele minha postura se limita a acolhida, em alteridade absoluta com relação à minha identidade. Não é a um Outro Eu que acolho, mas ao absolutamente Outro. “Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa diversa, para o absolutamente outro*” (LEVINAS, 2016. p. 19). O Outro para Levinas não pode ser dominado, não necessita ser englobado, tampouco subjugado, se apresenta, se relaciona, se forma. Tal concepção é herança da fenomenologia, porém, cabe ressaltar, a relação entre seres humanos não é simétrica, mas assimétrica, não é uma compreensão ou interpretação, é acolhida, superação de todo o egoísmo.

Tal superação do egoísmo à subjetividade é marcada pela abertura, possível pelo desejo de infinito. A subjetividade é tomada de tal modo pela abertura que chegará ao ponto da substituição, onde o sujeito é refém (cf. (LEVINAS, 2011, p.128). Levinas se afasta da compreensão de uma substituição alienada, que abandona o Eu em um ato intencional, o que conduziria à uma negação da subjetividade, à uma atitude irresponsável e nociva diante da vida. O caminho proposto é o da passividade do Ser para o Outro, na doação daquilo que *eu* usufruo. Observe-se que Levinas não propõe uma passividade que tudo dá, mas uma passividade que primeiro frui, sacia sua necessidade, para que saciado se abra ao desejo metafísico e na sensibilidade da fruição se constitua em abertura ao outro. “A sensibilidade só pode ser vulnerabilidade ou exposição ao outro ou Dizer na medida em que ela é fruição. A passividade da ferida - a <<hemorragia>> do para-o-outro - é arrancamento do pedaço de pão à boca que o saboreia em plena fruição. (LEVINAS, 2011, p. 92)

Não há alienação, pois a responsabilidade que faz o Mesmo insubstituível frente ao Outro é imputada pelo psiquismo da inspiração, significando a encarnação do Outro no Mesmo ao modo de “ter-o-outro-na-sua-pele” (LEVINAS, 2011, p. 130). É a responsabilidade que o ser é obrigado a assumir quando o desejo e a necessidade o constituem em gozo e felicidade e o transcendem até a abertura e a radical substituição. A subjetividade não se encerra em si, mas se dá a partir de fora. Não

significa, igualmente, que a substituição se dê aos modos de relação, onde o Mesmo e o Outro se colocam como termos distintos - limitados e limitantes-, em certa simetria ou troca. Não há interesse, tampouco ganho, na abertura do ser. É relação sem relação pois “pela substituição aos outros, o Si mesmo escapa à *relação*. No fundo da passividade, o Si mesmo escapa à passividade ou à limitação inevitável que sofrem os termos na relação: na relação incomparável da responsabilidade, o outro já não limita o mesmo, é suportado por aquilo que ele limita” (LEVINAS, 2011, p.130). O Eu não age, sua passividade não pode converter-se em ato como se houvesse em si atributos ou qualidades morais que o impelisse a agir desde si, como um ato de liberdade. A passividade é anterior à liberdade, subjuga-a. É no esvaziamento do ser, no desprendimento, no não regressar a si que o ser responde, sem um compromisso prévio (LEVINAS, 2011, p.132) à responsabilidade por Outrem.

O sujeito que deseja se percebe responsável pelos outros, é chamado ao mandamento da acolhida da alteridade do Outro. Uma subjetividade pela intersubjetividade, em uma vida vivida que descobre o mundo e a qualidade das coisas na temporalidade. “A ostentação – a fenomenalidade do ser – não se separa do tempo” (LEVINAS, 2011, p. 52). Pela palavra o ser nomeia e diferencia as experiências temporais e a identidade dos seres, e aflora sua sensibilidade para as ambiguidades íntimas da vida, “*entendimento e escuta* absorvidos no *dito*: obediência no seio do querer <<ouço dizer isto ou aquilo>>, kerigma no fundo de um *fiat*” (LEVINAS, 2011, p. 57). A linguagem para Levinas é a condição para pensar a subjetividade - não há subjetividade sem linguagem. Aquele Eu egoísta e ateu, que na solidão usufrui das necessidades que lhes são próprias “ventre faminto que não tem ouvidos” (LEVINAS, 2016, p.118) ingressa no mundo intersubjetivo pela linguagem, na busca por permanecer gozando de sua própria existência subjetiva.

Uma leitura apressada poderia levar a compreensão de que o Outro, enquanto ser humano, pode ser designado e descrito pela palavra da mesma forma que o alimento ou a casa, o que não é verdadeiro. “Entre o verbo e o ser – ou a essência do ser -, a relação não é a do gênero à espécie” (LEVINAS, 2011, p. 56), significa, pois, que a palavra que designa os objetos não designa o Outro. O Outro é o próprio verbo no tempo, em absoluta alteridade, que não pode ser possuído ou abarcado. É o estranho que me exige a resposta ética, ou seja, responsável:

A responsabilidade por outrem é precisamente um Dizer anterior a todo o Dito. O Dizer espantoso da responsabilidade por outrem é contra os <<ventos

e marés>> do ser, uma interrupção da essência, um desinteressamento imposto com boa violência. Mas a gratuidade, ainda assim exigida, da substituição – milagre da ética anterior à luz -, é necessário que este Dizer espantoso venha a luz pela gravidade própria das questões que o assaltam. (LEVINAS, 2011, p. 64)

A violência do face a face que funda a linguagem (cf. (LEVINAS, 2016, p.186), é a presença do Outro que me apela à subjetividade ética. A subjetividade, a bondade e o bem não são compreendidos pela ontologia, “pelo contrário, a partir da subjetividade do Dizer, a significação do Dito poderá ser interpretada. Será possível mostrar que somente se trata de Dito e de ser porque o Dizer ou a responsabilidade reclamam justiça. (LEVINAS, 2011, p. 66). Tal responsabilidade não é reconhecida desde a ontologia, ou por um movimento de saída de si por um Eu subjetivo que compreende o mundo a partir da razão ou da linguagem, mas se deixa reconhecer como substituição do Mesmo pelo Outro, partindo da proximidade que não se reduz a consciência. “O sujeito do *Dizer* não dá sinal, ele faz-se signo, afasta-se em fidelidade” (LEVINAS, 2011, p. 69).

Assim percebemos claramente o primado da ética e, por consequência a constituição do homem enquanto ser subjetivo a partir desta. Superando o pensamento moderno e dando um passo além na filosofia contemporânea, Levinas aponta o caminho da relação intersubjetiva como pressuposto básico da constituição subjetiva. Conduzindo o homem ao encontro do outro. Podemos dizer que é pelo movimento de acolhida do outro que posso constituir-me ético, superando o egoísmo e a solidão. O outro, em sua recusa de ser conteúdo dado, se apresenta e exige uma resposta ética e não apenas uma compreensão.

Esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e uma “intenção significativa” – possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à intelecção do ser em geral – constitui uma grande novidade da ontologia contemporânea. A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. [...] porque o ser é inteligível é que existe humanidade” (LEVINAS, 2005. p.22-23)

A subjetividade humana só é possível de ser constituída a partir da acolhida. A responsabilidade do Eu diante do outro é o que o constitui “trata-se de afirmar a própria identidade do Eu humano a partir da responsabilidade” (LEVINAS, 1988. p. 92) Cabe perceber que o Eu só se constitui livre na acolhida responsável de Outrem. Que a subjetividade está implicada em sua constituição pela responsabilidade frente ao

outro, em sua primazia. Que formar-se implica em acolher com responsabilidade e agir com ética frente ao outro.

3.2 A SUBJETIVIDADE A PARTIR DE SARTRE

Em Sartre temos uma outra via para a constituição da subjetividade. Para o autor o ser se manifesta integralmente no fenômeno e, assim, o fenômeno revela todo o ser. Conhecer o fenômeno é conhecer o ser do fenômeno, esta é a sua proposta ontológica e fenomenológica. O autor não aceita o dualismo essência-existência, ou o que chama de “dualismo do ser e do aparecer” (SARTRE, 2016 p. 15), e contrapõe essa ideia a partir do que chama de ontologia fenomenológica. Não percebe o ser como limitado, ou preso em sua aparência manifestada, mas como possibilidade de ser. O ser que aparece em sua totalidade, se revela em sua integralidade na sua aparência e pode fazê-lo de infinitas formas:

Mas se a transcendência do objeto se baseia na necessidade que a aparição tem de sempre se fazer transcender, resulta que um objeto coloca, por princípio, como infinita a série de suas aparições. Assim a aparição, finita, indica-se a si própria em sua finitude, mas, ao mesmo tempo, para ser captada como aparição-do-que-aparece, exige ser ultrapassada até o infinito (SARTRE, 2016. p. 17)

Nesse ser de possibilidades é que se constitui a vida e a subjetividade humana. A subjetividade é possibilidade, no sentido de que o homem pode se constituir a partir das ações que executa. Sobre a análise dessas se encontra a verdade sobre ele - o homem é o que revela ser, o fenômeno de ser se revela por inteiro. “O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*” (SARTRE, 2016. p 16), podemos dizer que o que o homem é, o é objetivamente. Deste modo, não há uma essência de homem escondida, não há uma subjetividade a ser descoberta, tudo está dado, e do modo como está dado, “a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência” (SARTRE, 2016. p.16).

Importante é não apressar uma conclusão determinista que postula que o ser é só o que aparece e a subjetividade é, então, aquilo que se mostra e nada mais. Para evitar tal interpretação errônea, Sartre aponta para a possibilidade, projeto, ou existência singular, uma realidade transfenomenal que se revela a partir do ser, mas não se limita a esse revelar, potencial formativo e terreno fértil para a formação

de acordo com isso, o que é o homem pode ser encarado como existência singular, como um Projeto que se vive subjetivamente e que se realiza livremente a partir de um contexto, nesse caso, aquilo que Sartre chama de bojo do ser. Um Projeto, que se faz, que existe, antes de toda e qualquer determinação, pressuposição ou diluição de essência. Lá, no âmago do entrecruzamento do homem com a vida, que é já subjetividade, Sartre indica o lugar em que se encontra toda a verdade a ser dita. E, nesse sentido, não há mais como pensar a realidade humana desde fora. Não há mais uma consciência que pensa um mundo a ser pensado. Há apenas uma instância particular de sentido que tem a ver com a subjetividade como ponto de partida para a revelação do universo circundante. Em outras palavras, a subjetividade como instância de reverberação do existir no mundo é o foco primeiro sob o qual deve repousar toda e qualquer afirmação e é exatamente para lá que se deve olhar; é desde lá que todas as verdades podem surgir e podem ser ditas. Fora isso há apenas probabilidades, aparências, um vazio total. (SAYÃO. 2006 p. 92)

Sartre propõe uma análise existencialista do ser a partir da escassez, ou da nadificação do ser, onde a necessidade se apresenta na constituição dialética de negação do mundo configurado na indeterminação em que toda a ação humana tende à transformação do mundo vivido. A historicidade da vida se constitui a partir dos feitos humanos que são compreendidos pela racionalidade dialética, assim, a liberdade existe “como consciência da liberdade” (SARTRE, 2016, p. 72) e é nela que o ser humano conjuga seu passado e seu devir na forma de indeterminação. Tais feitos não são passivos, mas em relação de conflito (SARTRE, 2016, p. 290), haja visto que o mundo da vida não apresenta recursos bastantes e em proporções equitativas para todos, levando os projetos livres em conexão e conflito constante com as liberdades dos outros (SARTRE, 2016, p. 457). Nesse sentido, o ser é sempre um lançar-se ao nada, em direção à um futuro que ainda não é e as escolhas que o homem faz modificam o mundo e o conformam a seu projeto, podendo ser boas ou más, não em um sentido ontológico, mas diante da condição humana de escassez. Destarte, as escolhas podem conduzir os projetos à violência, efetivando assim o mal, daí a relevância de se refletir sobre tais escolhas e pensar possibilidades da efetivação de modos de vida para a liberdade, já que se infere constituir em um processo formativo ético por excelência.

Sartre pensa a vida em sua concretude; no cotidiano, no desejar, nas paixões, nas necessidades, nas ações em geral que compõem esse ser de escolhas e, sobretudo, de liberdade, isso fica evidenciado nas obras literárias do autor, em especial “*A náusea*” e “*Entre quatro paredes*”. A vida concreta é uma experiência estética e uma estetização em que o homem, lançado no mundo, é constante negação das determinações e em busca de sua superação pela realização de um projeto que

não se encerra no egoísmo, mas, ao efetivar-se, carrega consigo a humanidade inteira. Mesmo contingente, a vida humana não se constitui na solidão, mas entre os outros, ainda que os outros sejam “o inferno” (SARTRE, 1977. p. 98), justamente por ser o outro quem me desafia e me retira da passividade e do confortável solipsismo. O homem aqui pensado é alguém que se agrega e que se realiza nessa relação com o *outro*, pois, na busca por realização dos seus desejos individuais, ocorre a troca de experiências e de satisfação da vontade de ter uma vida de felicidade, que é sempre compartilhada por todos na cotidianidade.

Para Sartre a existência é concreta e a subjetividade se aloja nessa concretude do ser. Todas as tentativas de se constituir a subjetividade fundamentadas em uma essência dissociada do ser concreto e aparente são apenas divagações, suspeitas infundadas ou sonhos. Tal compreensão está fundada no cogito cartesiano, segundo o autor, o cogito é ponto de partida para todo o filosofar do homem, mas a filosofia não deve parar no cogito se quiser compreender a verdade. “Em resumo, o fenômeno de ser é “ontológico”, no sentido em que chamamos de *ontológica* a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser. (SARTRE, 2016. p. 20). Se assim não fosse seria em vão e nada profícuo todo o esforço formativo empreendido. O ser se limitaria ao que é, sem a possibilidade de mudança, sem a abertura ao projeto.

O fenômeno é a medida do ser, assim não existem essências escondidas a serem descobertas ou reveladas. A realidade humana é uma possibilidade constante das quais o sujeito é artífice e condutor, é formada, formativa e formação. A subjetividade se mostra como projeto e dependem em sua constituição pura e unicamente do sujeito. A noção de sujeito é tomada de Descartes, porém Sartre a toma somente no sentido de consciência que compreende e interpreta o mundo que o cerca. Diferente da filosofia cartesiana onde a consciência é um a priori da subjetividade, temos em Sartre uma consciência enquanto projetar-se. O Eu penso não é o fundamento da ação, mas seu mover. Neste sentido nosso autor se aproxima de Heidegger e sua compreensão de Ser-aí-no-mundo, indo além, porém, para o sentido de impulso e condição, como lançar-se livremente diante da vida e constituir sua subjetividade a partir do projeto que desenha para si.

Nisso pretende sustentar que podemos compreender a subjetividade como impulso, de acordo com os contornos da realidade humana para a existência,

como dinamicidade que é condição, mas não se constitui enquanto qualidade. Não que haja aí uma nova consciência, mas essa é o suporte e, nesse caso, o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa. Há algo por trás de todas as possibilidades, mas esse algo não é o ser das coisas, mas o suporte para que as coisas apareçam. (SAYÃO, 2006 p. 96)

A filosofia do *cogito* cartesiano questiona o ser e a subjetividade em seu aspecto funcional onde a dialética do pensar e do existir não conta com um elemento e passagem que o conduza à essa dialética existencial, de modo que recai em uma filosofia substancialista. Sartre não nega o *cogito* como elemento de partida, “para falar a verdade, é preciso partir do *cogito*, mas cabe dizer, parodiando uma fórmula célebre, que o *cogito* nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo” (SARTRE, 2016, p. 122). A subjetividade cartesiana apresenta uma plenitude de ser sem falta, sem vazio, sem possibilidade de projetar-se rumo ao nada do ser. O ser cartesiano é o que é, existência de ser em adequação e coincidência.

Deixar o *cogito* é imprescindível para pensar uma subjetividade que se lance em constituição, que não se limite à coincidência ou à identidade visto que “o sujeito e o atributo são radicalmente diferentes, embora na unidade indissolúvel de um mesmo ser” (SARTRE, 2016, p. 123). No fundo do *cogito* o ser percebe que não é seu próprio fundamento, apesar de captar-se e compreender-se por si mesmo. Introduzir a ideia de infinito, recurso do qual Levinas vai se utilizar, para Sartre “não passa de uma teoria explicativa destinada expressamente a reduzir o ser da consciência ao ser do Em-si” (SARTRE, 2016, p. 124). Se afasta, assim, de uma subjetividade em que o ser é seu próprio fundamento, visto que essa compreensão concebe o ser apenas como ele é, em sua contingência, que não possibilita que o ser se lance ao nada do ser, se lance na possibilidade de se constituir diverso do que é. A subjetividade do *cogito* nega o projeto humano em constituição.

Na verdade, o *si* não pode ser apreendido como existente real: o sujeito não pode *ser si*, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o si, como vimos. Mas também não pode *não ser si*, já que o si é indicação do próprio sujeito. O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si. (SARTRE, 2016, p. 125)

O Para-si, como esse fundamento ontológico da consciência, é uma existência em um outro lugar, em um lançar-se constante no indeterminado proveniente dessa inconsistência de ser. O “ato ontológico” (SARTRE, 2016, p. 127) é o *outro lugar* onde

o Em-si se degenera ao se lançar ao nada como buraco do ser, onde o Ser coloca em questão seu Ser em uma existência Para-si. “É um acontecimento absoluto que vem ao ser pelo ser e que, sem ter ser, é perpetuamente sustentado pelo ser” (SARTRE, 2016, p. 127). O Nada é a única possibilidade do ser e a única realidade humana que se constitui enquanto projeto.

A contingencia do ser-em-si que parte do *cogito* possibilita o Para-si em um sacrifício nadificador que recupera o ser para fundamentá-lo como consciência. A subjetividade, se constitui nessa compreensão da contingencia da vida e da exigência de um lançar-se rumo ao nada para encontrar-se. A realidade humana não é identidade ou consciência que percebe o mundo de modo apartado, como coincidência consigo mesmo, mas é uma constituição pela falta. “Concretamente, cada Para-si (*Erlebnis*) particular é falta de certa realidade particular e concreta cuja assimilação sintética o transformaria em *si*” (SARTRE, 2016, p.147). Aquilo que falta conduz a transcendência e ao retorno, isto é, transcendência enquanto possibilidade do ser que se lança ao nada para constituir um retorno a si como projeto. A transcendência, porém, não é uma tematização da existência a posteriori que retorna ao mesmo, mas um impregnar-se do projeto que o ser escolhe para si e que o constitui. É um lançar-se às suas próprias possibilidades de ser, sem escusas ou reservas. A subjetividade é sua própria possibilidade sempre a caminho, na busca por seus atributos próprios e únicos de ser.

Na ipseidade, meu possível se reflete sobre minha consciência e a determina como aquilo que é. A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do *cogito* pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim *presença-ausente*. [...] O Para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades. E está livre necessidade de ser longe do que é em forma de falta constitui a ipseidade, ou segundo aspecto essencial da pessoa. [...] Com efeito, o possível, que é *meu* possível, é Para-si possível e, como tal, presença ao Em-si como consciência *do* Em-si. (SARTRE, 2016, p.156)

Nesse sentido, o Para-si tem seu ser apartado, à distância, não *tem ser* em um sentido de posse, mas o tem em sentido de possibilidade. Se constitui fora de si, a partir das relações que estabelece com os *istos*, mas não como identidade e sim como negação. A ipseidade é negação, ou a “maneira do Para-si” (SARTRE, 2016, p.177) como presença sempre em fuga, eis a dimensão temporal da subjetividade, o presente que a presença contempla *não é*. O *cogito*, do qual a subjetividade parte para superar, evidencia que o mundo que o Eu conhece não conhece como seu, mas como

presença que escapa no vivido. O mundo permite a ipseidade e a ipseidade permite o mundo, na medida em que o mundo que a subjetividade contempla é repleto de possibilidades que conferem ao mundo sentidos e unidades. O mundo, a vida, a pessoa e a ipseidade estão em correlação e obstáculo que permite a transcendência à um projeto que é *meu projeto* como negação que no tempo constitui no Para-si seus próprios possíveis.

Isso lança o homem em uma subjetividade que não se encerra na “ilha instantânea de seu presente” (SARTRE, 2016, p.160), mas em uma existência em relação com o passado e com o futuro. A contemporaneidade que a existência temporal pressupõe e significa insere o homem no meio do mundo que não é mais e que poderá ser. O passado que pertence-a-mim (SARTRE, 2016, p.162) não é só uma recordação, mas diz respeito ao ser que *sou*, em uma relação ontológica que não está isolada em um pretérito, mas é passado de um presente que se faz em permanência. A subjetividade se constitui nessa série temporal de fluência do agora que pressupõe a permanência de um existir de alguém *era* e que revela a mudança de um passado particular e concreto. A concretude do passado não significa, todavia, que este possa ser possuído aos modos de posse dos objetos do mundo uma vez que o passado não é exterior a ser possuído pelo presente. A concretude do passado se expressa na relação de habitação do ser. O ser não *tem* seu passado, é seu passado de modo indissociável. O passado lança o Para-si aos seus possíveis indeterminados enquanto edifica o Em-si. A morte converte o Para-si derradeiramente para o Em-si. Só pela morte o Em-si se faz identidade e encerra a possibilidade do existir. A morte é o fim dos possíveis do humano abarcados na totalidade, onde os projetos construídos na temporalidade encontram a anulação da liberdade.

O passado coloca um peso a distância ao existir contingente do Para-si enquanto facticidade. O Para-si não é seu passado, porém tem-de-sê-lo, uma vez que ele o constitui como habitação. “Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. O passado, com efeito, tal como a facticidade, é a contingência invulnerável do Em-si que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo” (SARTRE, 2016, p.171). Enquanto o passado se constitui nesse Em-si que tenho-de-ser invariavelmente, o presente é Para-si como aquilo que é. No presente é que dizemos que *somos* alguém, onde o *ser* é definido em contraste com o passado que não é mais e com o futuro que ainda não é. O presente guarda o caráter de presença em relação como distinção de outras formas de existência

(SARTRE, 2016, p.174). A relação do presente como presença não se dá entre uma subjetividade apartada de um mundo externo a si. Só há presente pois a presença se faz relação ontológica de síntese que diferencia. Os objetos estão presentes ao ser que é presença. A subjetividade é relacional e só se faz na intersubjetividade, “é fuga fora do ser copresente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro)” (SARTRE, 2016, p.177).

A subjetividade sartriana se constitui como possibilidade na temporalidade, renunciando a ideia de que o porvir é uma representação. O porvir é concretude de ser sempre à distância, em um futuro que tenho-de-ser na mesma medida que posso não sê-lo. O Para-si como fuga é sempre falta, é sempre carência que move o ser a constituir-se em projetos que o retiram da presença presente, rumo ao que ainda não é. O futuro é o ser que está para além do ser junto ao ser, no sentido de projetar-se dando ao mundo possibilidades a partir daquilo que capta e compreende. O projeto se constitui na busca de saciar a falta em um futuro que não se realiza, “[o] que se realiza é um Para-si *designado* pelo Futuro e que se constitui em conexão com esse futuro” (SARTRE, 2016, p.182).

É nesse sentido que o futuro constitui sentidos ao Para-si pela liberdade que corrói o ser. Enquanto o passado se caracteriza pela impossibilidade de não sê-lo, o futuro se constitui como possibilidades de existência de um Para-si enquanto projeto abandonado e obrigado a fazer-se fundamento de si diante do nada. Nadificação que defronta a subjetividade com um futuro, sempre com a possibilidade de não sê-lo. Existência angustiante de uma subjetividade que se defronta com a realidade de não ser ainda seu futuro, que constitui sentidos ao seu existir presente e subjetivo:

em suma, é livre, e sua liberdade é o próprio limite de si mesmo. Ser livre é estar condenado a ser livre. [...] O Futuro não é, o Futuro se *possibiliza* (*possibilise*). Futuro é a contínua possibilização (*possibilisation*) dos Possíveis como sentido do Para-si presente, na medida em que esse sentido é problemático e escapa radicalmente, como tal, ao Para-si presente. (SARTRE, 2016, p.183)

Percebemos imediatamente a emergência da liberdade como suporte no qual se constitui a subjetividade. Se o homem é projeto e se constitui em sua subjetividade a partir desse projetar, o bojo do ser é a liberdade do homem. Este homem que se percebe livre diante do próprio constituir-se, percebe que sua consciência de liberdade

fundamenta seu ser e até mesmo sua consciência. Temos aqui uma tese central da filosofia sartriana que aponta para uma possibilidade formativa na diferença. A liberdade como constituinte do ser permite a formação de uma subjetividade única e nunca objetificada, onde o agir individual dá forma ao projeto de humanidade que é compartilhado com as demais subjetividades, resguardando não uma identidade coletiva, mas uma subjetivação compartilhada. Esta compreensão, por certo e declaradamente, é herança da fenomenologia, em que a consciência é sempre consciência de algo.

se a liberdade é o ser da consciência, a consciência deve existir como consciência de liberdade. Qual a forma desta consciência? Na liberdade, o ser humano é seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma de nadificação. Se nossa análise está no rumo certo, deve haver para o ser humano, na medida que é consciente de ser, determinada maneira de situar-se frente a seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo. Podemos dar uma resposta imediata: é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão. (SARTRE, 2016. p. 72)

Essa angústia diante da liberdade, ou a própria consciência da liberdade que fundamenta e constitui a subjetividade humana, só é possível de compreender diante da possibilidade do nada, “o ser considerado é isso e, fora disso, *nada*” (SARTRE, 2016. p. 49). O *nada* com o qual o ser se confronta é sua possibilidade, seu projeto e seu passado, uma vez que ambos não lhes pertencem, apresentam-se ao ser como seu próprio transcender, “toda negação é determinação. Significa que o ser é anterior ao nada, entenda-se isso não apenas no sentido de que o ser tem sobre o nada uma precedência lógica, mas também que o nada extrai concretamente do ser sua eficácia” (SARTRE, 2016. p. 58). O nada só existe, desse modo, a partir do ser. Mais que isso, o nada existe *com o ser*, impregnado neste - “no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (SARTRE, 2016. p. 64). A formação do humano ocorre no terreno fértil do nada. É no ainda não que a possibilidade formativa apresenta seu grande potencial. É no lançar-se para o nada que o ser move o processo formativo do existir e lança mão das possibilidades de ser que lhe constituem dando forma ao projeto que é e faz.

É pela negação que o homem constitui plenamente sua subjetividade. Não há determinismo, não há essência. A realidade humana apresenta-se nua e desprovida totalmente de fundamentos anteriores a si que a determinam. Neste sentido o homem está só e abandonado. Não há um Deus a quem culpar, não há uma essência a quem recorrer. O ser é isto, e fora disto nada. Constitui-se plenamente em sua liberdade,

esta é tão radical que entendida como condenação. Não é possível ao homem fugir, tampouco negar sua liberdade. Diante dessa realidade humana plenamente livre ele (o homem) se vê angustiado. “Convém sublinhar aqui que a liberdade manifestada pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o *Eu* que designa o ser livre” (SARTRE, 2016. p.79). Nesse sentido a liberdade é entendida como a verdadeira essência do homem e o nada é sempre a possibilidade inteligível do ser que pode transcender a si. “Esse Eu, como seu conteúdo *a priori* e histórico, é a *essência* do homem. E a angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada” (SARTRE, 2016. p.79).

Apresentamos nas categorias de passado, presente e futuro a evidência de que o Para-si só pode ser pela temporalidade, em uma relativa permanência através do tempo que, por sua vez, permite a mudança. A temporalidade é mudança, exige mudança. Radicalmente, sem mudança não há temporalidade. O nada que revela o inacabamento, a falta, a contingência e a indeterminação do existir humano é o que destotaliza no tempo, pela liberdade, os condicionamentos, os universalismos, os idealismos nos quais a formação da subjetividade se afrontada. A temporalidade nega o instante e as garantias que assediam o ser a fim de moldá-lo. “Eu *sou* uma infinidade de possibilidades, porque o sentido do Para-si é complexo e não pode ser contido em uma fórmula. [...] Eu *não sou* qualquer dessas possibilidades” (SARTRE, 2016, p.184). A temporalidade dissolve a unidade das possibilidades do Para-si em sua presença ao ser como um porvir em relação.

Tem-se em Sartre a liberdade como sentido da existência humana. Não somos livres porque somos humanos, somos humanos porque somos livres. A liberdade é anterior a qualquer essência ou princípio universal que define o homem como espécie, gênero ou natureza. É em decorrência dessa ideia de liberdade, que se origina na subjetividade, mas que só se constitui plenamente na intersubjetividade (SARTRE, 2016, p. 249), que o Outro se insere no arcabouço relacional constituinte da subjetividade na temporalidade. Quando livremente escolhe por si, o homem escolhe pela humanidade, faz de seu projeto o projeto da humanidade que almeja e, inevitavelmente, responde pelas suas consequências.

O ser que é do modo que se apresenta se constitui enquanto possibilidade, enquanto projeto. Sartre, em contraponto à Levinas, aponta para a primazia do Eu na constituição da subjetividade. O outro não determina o Eu, as relações humanas

sempre estão dentro dos limites das escolhas e possibilidades do Eu, isto é, o outro se torna conhecido a partir do momento que o Eu se percebe como inteiramente Eu.

Porque o ser é ser do devir e, por isso, acha-se para-além do devir. É o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; vimos, com efeito, que não implicava nenhuma negação. É plena positividade. Desconhece, pois, a *alteridade*; não se coloca jamais como *outro* a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo. [...] Ele era, e agora outros seres são – eis tudo (SARTRE, 2016, p. 39)

O outro, por mais que esteja relacionado a *minha experiência*, constitui um sistema que não é o meu. Isso significa que o outro sempre está fora de uma experiência possível para mim. É um fenômeno que não retorna ao Em-si como os demais fenômenos. A relação com o outro é de outra ordem: enquanto os objetos entram na experiência subjetiva como relação que constitui o Eu, o Outro entra como negação, como o *Eu que não sou eu*. “O Outro é aquele que não é o que eu sou e que é o que eu não sou. Esse não ser indica um nada como elemento de separação *dado* entre o Outro e Eu. Entre o Outro e Eu *há* um nada de separação” (SARTRE, 2016, p.300). Mas como posso inferir o Ser do Outro, havendo esse nada de separação? Analisando meu Ser que, ao me lançar para fora de mim, escapam-me e definem-me em uma interdependência de viés. A relação com o outro não se dá na oposição do frente-a-frente. O mundo que existe e constitui a subjetividade e projeto, do qual o humano faz uso compondo os desígnios das possibilidades que desenha para si, é o mesmo mundo que existe para o outro e que designa a sua realidade, não em oposição, mas nessa interdependência de viés.

A existência do outro não implica em identidade de mundos, cada subjetividade constitui suas próprias possibilidades. Ser-com-o-outro não constitui uma realidade humana concreta, mas uma exigência fundamentada em *meu* ser que afirma a existência do outro, sem abarcar ou constituir uma ponte entre mim e o Outro. Isso significa que o outro não pode ser posse, tampouco meio para levarmos ao cabo os projetos que ensejamos em nossa facticidade. O outro interessa ao meu projeto enquanto próprio outro, aquele que não sou. A humanidade que carrego me dá razões para crer no outro a partir de mim mesmo.

4. LIBERDADE E RESPONSABILIDADE

Empreendemos um esforço para desenvolver uma análise da subjetividade em Sartre e Levinas, tal percurso, ainda que não chegue à exaustão do tema, é primordial para discutirmos a liberdade e a responsabilidade e os desafios formativos que se põe e as vezes se impõe. Partimos de um pressuposto: o indivíduo *se constitui* em sua subjetividade e essa subjetividade contempla a liberdade e a responsabilidade, visto que não pode não se constituir e que, radicalmente, o faz livremente, uma vez que os fundamentos inexistem. O que o homem faz de si em seu percurso formativo o faz pelo princípio da liberdade que, por sua vez, sempre encontra seus limites em uma responsabilidade que exige resposta.

4.1 LIBERDADE E RESPONSABILIDADE A PARTIR DE SARTRE

De antemão cabe posicionar a compreensão existencialista de Sartre. Para o autor não há uma essência precedente à existência que determina o ser humano de algum modo, nem Deus nem a natureza – só há liberdade. Em oposição e superação aos princípios religiosos, a biologia evolucionista, a lógica de Parmênides e a psicologia freudiana, Sartre se insere como um existencialista radical. “Se, com efeito, a existência precede a essência, nunca se poderá recorrer a uma natureza humana dada e definida para explicar alguma coisa; dizendo de outro modo, não existe determinismo, homem é livre, o homem é liberdade” (SARTRE, 2012, p.24). O dualismo de Parmênides que postula que uns são e outros não e é uma das matrizes do pensamento moderno, com ênfase na identidade, é posto em questão. Já não existem melhores e piores, bons e maus de um ponto de vista ontológico. Já não é possível justificar a classificação do homem pela identidade, o que há são escolhas e estas pressupõem a liberdade. Todo o princípio regrador a partir da identidade na formação do homem perde as referências. A uniformidade e a padronização, em Sartre, não encontram refúgio.

Abordar tal perspectiva teórica conduz Sartre a uma inevitável reflexão acerca da condição humana enquanto liberdade que parte da subjetividade. Ao partir da subjetividade o autor apresenta a vida humana como projeto, enquanto projetar-se livre, um escolher por si e para si aquilo que quer de si. Um inventar do próprio existir

onde “o homem, sem nenhum tipo de apoio nem auxílio, está condenado a inventar a cada instante o homem” (SARTRE, 2012. p.25). A essa postura não podemos interpretar, entretanto, como idealizada de caráter fantástico, desenraizada das condições de possibilidade para a execução do projeto que se almeja. Ao contrário, o homem, ao perceber sua condição de liberdade, percebe aquilo que pode fazer de si e escolhe aquilo que julga ser o conveniente e o melhor. Nos diz Sartre, “nós só poderemos contar com aquilo que depende de nossa vontade ou com o conjunto das probabilidades que tornam nossa ação possível” (SARTRE, 2012. p.28-29).

Sendo livre e *em si* revelando-se integralmente como é, o ser se lança em um projeto de transcendência rumo ao nada. Aparece como projeto que se manifesta por meio da angústia originária da liberdade. O projeto que revela só é possível enquanto tendência de guardar no fenômeno o caráter de projeto, isto é, de inacabamento, de formação, de indeterminado. Uma falta que se revela de difícil superação e que o obriga a pôr-se em relação intersubjetiva. É no encontro conflitivo como o outro que o ser encontra a transcendência que lhe é própria. O outro impõe um limite ao agir subjetivo e obriga o *Eu* a revelar seu projeto e perceber os limites da ação. Esse é o princípio da filosofia existencialista de Sartre, o existente não se encerra em si, mas se lança em uma existência enquanto projeto. A subjetividade que apresentamos no capítulo anterior é o projeto que o homem vive, nos modos que ele o concebe a partir da existência. A vida que se vive enquanto sujeito nada mais é do que aquilo que o sujeito faz dela enquanto possibilidade.

A possibilidade de ser que constitui a realidade humana traz como condição a liberdade. No bojo do humano se constitui a liberdade enquanto transcendência de ser na nadificação, no lançar-se nos fins que escolhe para si. O cotidiano onde as escolhas se efetivam está para além de uma simples consciência, o cotidiano se faz nos projetos que o Para-si estabelece e que atribuem sentido ao mundo vivido. O indeterminado abre diante do ser um mundo a construir. Mundo que permanece à distância, permanece um *ainda não*. Pela liberdade o ser escolhe seus fins, nesse sentido é pertinente a consideração de Danelon:

A escolha, por sua vez, é do âmbito da consciência não-tética, ou seja, diferentemente da vontade que é posicionamento da reflexão sobre os fins, ou a vontade é consciência tética dos projetos e fins, a escolha não realiza este distanciamento dos fins, característica básica e fundamental da reflexão. Em outras palavras, a escolha não coloca teticamente os fins como objeto de reflexão, mas, ao contrário, a consciência humana é escolha de ser e nada mais, ou que escolha e consciência formam uma unidade organizada no meio do mundo. (DANELON, 2003, p.196)

A escolha não tem um fundamento, tampouco coloca-se como um problema para a reflexão, remete à um futuro aos modos do não-ser – do nada de ser. Se considerássemos que a escolha tem um fundamento, a liberdade estaria comprometida, uma vez que a existência precede a essência. A escolha é a possibilidade de projetos de ser que se abrem diante da consciência subjetiva, no plano ontológico do nada. O que isso significa? Que a realidade humana está condenada as escolhas da liberdade, desamparada e angustiada pela ausência de garantias e de critérios que a avalizem plenamente.

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (SN, p. 84)

A realidade do humano é o fazer-se a cada instante pelas escolhas. Apontar os fins que o projeto inicial almeja e se lançar nesse formar-se a partir do nada. Isso é possível somente em um cenário em que a liberdade é a possibilidade do ser – sua única possibilidade – não apenas como liberdade de escolha deste ou daquele percurso, mas liberdade constituinte de não ser de onde emergem todos os modos de ser possíveis. Ser humano, é ser livre para além das escolhas. A formação que aponta possibilidades, itinerários, caminhos ou modos de ser pré-determinados fere a liberdade na pretensa e ilusória aspiração de protegê-la.

A escolha é o que possibilita que o sujeito exista enquanto singularidade no mundo, mas a escolha não capta o mundo de modo a trazê-lo à consciência do em-si, mas dá continuidade à nadificação da existência e a nadificação da própria consciência de mundo. A escolha sempre remete à um futuro e o futuro é a ausência do ser – o *ainda não* da existência - possibilidade por excelência. Diante da escolha o homem não encontra justificativas, tampouco garantias. Neste sentido, o ser que é condenado à ser livre e escolher constantemente seus modos de ser no mundo, percebe como parte dessa constituição ontológica a angústia existencial. O Para-si, que outrora apresentamos, é livre, mas não seu próprio fundamento, da mesma forma que a escolha não traz ao Para-si um fundamento, apresenta as possibilidades de ser enquanto liberdade. A liberdade não é passividade, ou uma constituição ontológica anterior e isolada no ser que permita sua escolha. A liberdade é sempre um pôr-se a

fazer, um lançar-se às escolhas com vistas à executar os projetos. É a liberdade na facticidade de existir que torna possível os projetos que o humano almeja, de modo que liberdade e ação são uma e a mesma coisa. O homem é condenado à liberdade e condenado a escolher.

A vontade é sempre uma reflexão já situada, já diante das possibilidades, anterior à vontade temos a intenção que move a vontade do sujeito a realizar seu projeto de determinado modo e não de tantos outros, negando, inclusive, os caminhos postos e buscando outros. Enquanto a vontade dá os motivos do *para que* escolher, a intenção dá os motivos do *por que* escolher, “assim, chegamos a uma liberdade mais profunda” (SARTRE, 2016, p. 558). Deliberar entre possibilidades postas é uma ilusão de liberdade, não liberdade. É um condicionamento que brilha ante aos olhos daquele que está preso em armadilhas sociais, culturais e formativas. Tal ilusão de liberdade provém do fato de que o indivíduo se esforça em condicionar sua subjetividade a coisas transcendentais ao seu projeto originário. Assume pesos a carregar como se fossem propriedades de si. Aquele que abre mão de seu projeto original e de sua liberdade ou é um iludido, ou age por má fé, negando a autenticidade de si para assumir um projeto que lhe traga benefícios imediatos.

Todos buscam constituir projetos que o conduzam à liberdade e à maior adequação daquilo que deseja para si com aquilo que consegue fazer de si. Em síntese, os motivos ou fins do projeto, bem como os móveis ou os atos executados para realizar o projeto só têm sentido e só se sustentam verdadeiramente quando é o projeto original do ser em liberdade que lhes confere justificação. Quando a formação conduz à simples deliberação, os fins já estão estabelecidos, minha liberdade se condiciona aos meios, não sendo plena. Onde não há liberdade plena, há doutrinação, resignação e diversas formas de sujeição. Sem liberdade a subjetividade está em risco. Não que se negue a importância e a relevância da deliberação, mas se quer posicionar a deliberação como um meio pelo qual o projeto individual se constitui em sentido, como pontua Sartre:

E, se sou levado a deliberar, é simplesmente porque faz parte de meu projeto originário dar-me conta dos móveis *por deliberação*, mais do que por essa ou aquela forma de descoberta (pela paixão, por exemplo, ou simplesmente pela ação, que revela o conjunto organizado dos motivos e fins, tal como minha linguagem me revela meu pensamento). Há, portanto, uma escolha da deliberação como procedimento que irá me anunciar aquilo que projeto e, por conseguinte, o que sou. (SARTRE, 2016, p. 556)

O que se propõe é um esforço para afastar a formação do voluntarismo ou da simples adequação das subjetividades aos fins já postos. Distanciar os processos formativos de modelos que se propõem a estabelecer critérios, metodologias e processos para bem deliberar. Afastar-se de técnicas e fórmulas que lançam fins e oferecem ferramentas para a deliberação, como se, formando para escolher os fins mais nobres, de alguma forma o sujeito poderá encontrar sentido ao seu projeto. Esse modelo formativo coloca um véu entre o projeto original e a subjetividade. Lança os dados, estabelece os lugares e papéis sociais, emite juízos antes dos atos. Condiciona e anestesia a subjetividade em modelos de existência servis. Privado da liberdade diante do próprio projeto, como pode o sujeito responder responsabilmente, ou mesmo compreender sua responsabilidade diante de si e do outro?

É nesse hiato entre a liberdade e a responsabilidade que surge a angústia como modo de ser do Para-si. Àquela consciência e racionalidade que se desenvolvem a partir de Descartes não encontram mais justificativas para o ser. O projeto moderno de humano, que pretendia um fundamento racional à ação livre, encontra na consciência que não se justifica em si mesma, mas em relação, em nadificação sua exaustão. Não há critério para a eleição de escolhas que encontre em si justificção e fundamentos, daí provém a angústia. O homem só, abandonado e condenado à liberdade escolhe e contempla o indeterminado como única possibilidade de existir autêntico e livre. A angústia percebe e capta a liberdade e “na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim” (SARTRE, 2016, p. 84). As escolhas lançam o sujeito ao não ser, para um futuro sem garantias. Não é possível garantir que os fins escolhidos se realizarão pelas escolhas tomadas. Não é possível dizer: “forme-se médico ou engenheiro e terás prosperidade, reconhecimento e felicidade”, não é possível afirmar, a não ser pelo recurso da má fé, que há garantia de que seguindo determinado itinerário o sujeito atinja os fins. Todas as ações e todas as escolhas pressupõem um não-ser aos moldes da nadificação do Para-si como caminho de recuperação do ser. O homem angustiado escolhe os projetos e fins que deseja e, quando escolhe as ações para constituir seu projeto, escolhe *seu ser*. “Essa espécie de angústia, que é a que descreve o existencialismo, veremos que ela se explica, além disso, por uma responsabilidade direta em relação aos outros homens envolvidos pela escolha” (SARTRE, 2012, p. 23)

Essa liberdade condenada a ser livre diante das contingências do existir singular, responsável pelo que faz de si e em relação com os homens que estão envolvidos na escolha, se dá na organização das coisas do mundo em situação. Tanto a liberdade quanto o Em-si são expressos situados, isto é, não são abstraídos ou percebidos desde fora, mas imbricados na imprevisibilidade e nas adversidades próprias da existência contingente. Isso não significa, entretanto, que o ser é condicionado pela situação em que se encontra, mas que é absolutamente livre e responsável pela situação em que se encontra, é livre justamente por ser *em situação*. Esse é o sentido radical da ideia de condenação expressa por Sartre, “é o que exprimirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, pois ele não se criou a si mesmo, e, por outro lado, contudo, é livre, já que, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz” (SARTRE, 2012, p. 24).

Com isso não se nega as contingências nas quais o homem se encontra, não se nega as condições sociais, materiais, culturais e tantas outras forças que agem e limitam de muitas formas as possibilidades de execução dos projetos. Não se apresenta uma ideia alienada que pretende dizer que cabe unicamente ao homem constituir-se e que as condições externas não os limitem. A liberdade do homem sempre encontra seu limite, alguns intransponíveis individualmente. Esse é o sentido dado por Sartre quando afirma que o homem está abandonado, sem apoio nem auxílio. Justamente por isso o homem está condenado a inventar a cada instante o próprio homem, para livrar-se dos condicionamentos e das forças que procuram limitá-lo. O homem que percebe esse abandono e essa liberdade, percebe que existem projetos que se beneficiam e fazem uso dos condicionamentos para pôr cada um em seu lugar, entende o jogo da má fé e, situado, busca sua própria justificação pois entende que o lugar do homem na sociedade é onde ele quer estar. Se a formação não fornecer subsídios que possibilitem ao homem essa compreensão, mais do que formação, ela estará ocupada em ser doutrinação.

O homem está entrelaçado entre o ser do ser humano e a ação do ser no mundo, em engajamento e transcendência. O Para-si é o projetar-se para além de suas possibilidades e de suas contingências, “o para-si traz em seu âmago a característica de lançar-se para fora de si mesmo rumo à materialização de seus projetos” (DANELON, 2003, p.169), em um movimento de transcendência como possibilidade de ação do Para-si rumo aos fins. Liberdade expressa em atitude que o ser projetou para a própria existência, como jogado no mundo contingente e sempre

em direção aos fins. A transcendência do Para-si é a superação das contingências e o caminho profícuo pela luta por justiça e possibilidades de constituições subjetivas singulares. É transcender os limites do próprio círculo relacional e estar com outros em responsabilidade, sentido último do humanismo sartriano que declara que a escolha individual carrega o peso da escolha pela humanidade inteira. A transcendência do Para-si pelo projeto livre que executa é o fundamento e o sentido da transformação do mundo de carências, onde o dar o pão a quem tem fome não é mero voluntarismo, piedade ou preceito, mas projeto de humanidade engajado. Está para além de uma consciência humana que observa o mundo e por ele responde desde fora. É a própria liberdade encarnada que torna possível a possibilidade, não aos moldes de um reconhecimento, mas em um princípio de nadificação.

Se pensarmos essa responsabilidade como a tomada de consciência individual, como aquele que é autor ou criador de um acontecimento ou objeto, a responsabilidade do Para-si será absurdamente opressiva, uma vez que é o Para-si que faz com que haja mundo, a partir de seu projeto e transcendência. Não é esse sentido e ênfase que apontamos. A responsabilidade opressiva é dada a partir de fora, como exigência de Outrem, enquanto a responsabilidade proposta por Sartre é aquela que assume com orgulho o fato de ser autor da própria existência, ainda que carregada de contingências. As ameaças, os inconvenientes, as limitações e as exigências que atingem o ser só adquirem sentido pelo projeto que o ser constitui de si, assim a responsabilidade aparece como comprometimento que o ser é. Se o ser em sua responsabilidade é comprometimento, “é insensato pensar em queixar-se, pois, nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos” (SN, p. 678). A responsabilidade sartriana é a consequência da liberdade, não é opressão nem resignação. O que acontece ao sujeito só acontece por consequência das escolhas de seu projeto, então é *seu*. Disso decorre que o ser sempre está à altura de responder por aquilo que ocorre enquanto humanidade, seja por si seja por outro homem, tudo o que ocorre é algo humano. Ademais, em situação, o que ocorre decorre da livre escolha do sujeito e representa o seu projeto. Não há acidentes de percurso, nem acaso, nem destino que isentem o homem de sua responsabilidade. Sartre se utiliza do exemplo da guerra que expressa com clareza o que aqui apontamos. Nos diz:

se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço. Mereço-a, primeiro, porque sempre poderia livrar-me dela pelo suicídio ou pela deserção: esses possíveis últimos são os que

devem estar sempre presentes a nós quando se trata de enfrentar uma situação. Por ter deixado de livrar-me dela, eu a *escolhi*; pode ser por fraqueza, por covardia frente à opinião pública, porque prefiro certos valores ao valor da própria recusa de entrar na guerra (a estima de meus parentes, a honra de minha família etc.). De qualquer modo, trata-se de uma escolha. (SARTRE, 2016, p. 679)

Temos, assim, que tudo o que passa ao sujeito aponta para uma coação à ser responsável. Por estar abandonado no mundo, o ser se percebe sozinho e sem ajuda, “comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade” (SARTRE, 2016, p. 680). Até mesmo a intenção de livrar-se da responsabilidade aponta para a responsabilidade do ser diante dessa intenção. Não há escusas. Mesmo quando o ser busca a passividade, desvia o olhar, recusa a agir diante daquilo que deve, o ser também se escolhe e escolhe os projetos que quer para si. Desse modo a responsabilidade é radicalmente e primeiramente sobre si, eximir-se dela é uma atitude de má-fé. “Ao definirmos a situação humana como sendo uma escolha livre, sem escusas e sem auxílios, todo o homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má fé” (SARTRE, 2012, p. 39), e ainda, “aquele que realiza na angústia sua condição de ser arremessado em uma responsabilidade que reverte até sobre sua derrelição já não tem remorso, nem pesar, nem desculpa; já não é mais do que uma liberdade que se revela perfeitamente a si mesmo (SARTRE, 2016, p. 681).

Apontamos a perspectiva ética à que conduzimos essa reflexão. O ser e o nada formam a realidade humana em unidade indissociável, onde o ser é atirado em meio ao mundo e se depara com a falta, com a carência que o envolve em um compromisso de fazer seu próprio ser nos projetos que traça para si em relação e responsabilidade com o mundo. Responsabilidade da qual não pode se furtar, mesmo que queira. A ação tem por fundamento a liberdade. Neste ponto cabe a observação de que Sartre não pensa a liberdade como fundamento do ser humano - não há fundamentos de ser humano – não há uma humanidade do homem que o constitua como essência, “a liberdade é a condição de possibilidade para a emergência da existência humana como *a priori* da essência, ou, em outras palavras, é na liberdade que a existência precede a essência” (DANELON, 2003, p.178). Nesse sentido não é possível afirmar uma liberdade que seja comum a todos os humanos, não há uma liberdade enquanto

princípio universal, a liberdade é ação objetificadora que torna possíveis os projetos subjetivos traçados por fins particulares dessa subjetividade livre. Cada um desenha para si o projeto e se constitui subjetivamente a partir dele. Os motivos e móveis da ação são privativos ao indivíduo, disso deriva que não podemos pressupor uma responsabilidade universal, por mais que ao escolher por si o homem escolhe pela humanidade inteira, a responsabilidade derivada da escolha é sempre do Para-si na forma de engajamento. Não há um princípio de responsabilidade universal que oriente o projeto individual, há projetos individuais que se engajam no projeto humano e moldam a figura do mundo com vistas ao bem e a justiça. Se a responsabilidade fosse um princípio universal ao qual todos os projetos deveriam se ajustar, a liberdade estaria, como já dito, ameaçada.

O ser do Para-si se faz na cotidianidade do existir singular em uma existência nãdificadora condenada à liberdade e engajada na responsabilidade. Isso significa que nem tudo o que o ser escolhe para si se realiza. Não se propõe uma formação sem limites à ação, ou que não pressuponha as múltiplas contingências do existir. Se não houvessem limites ao projeto a formação não teria sentido, pois formar no contexto aqui proposto é esse fazer-se sem garantias, dentro das possibilidades de existir contingentes. Formar-se é esse lançar-se constantemente rumo ao nada de ser, rumo ao indeterminado do existir como plena possibilidade de existência. A formação é um ato de necessidade, é uma exigência do *ainda não* da subjetividade que se percebe angustiada frente ao ser que se constitui em desamparo. Formar-se é desejar ardentemente a liberdade pela liberdade. Tal liberdade não se encerra em si, em egoísmo, mas se constitui em abertura, onde “querendo a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa” (SARTRE, 2012, p. 40). A dependência aqui apontada não sugere uma sujeição ou condicionamento da liberdade, mas um engajamento. Se quero a minha liberdade, então preciso querer a liberdade do outro. Onde a liberdade de um ser humano não contempla ou mesmo anula a liberdade de outro, temos a violência e a barbárie.

Abordamos no capítulo anterior a constituição da subjetividade na temporalidade, onde apontamos que somos jogados no mundo histórico e obrigados a nos constituirmos enquanto projeto. A liberdade, então, não escolhe o mundo histórico onde o ser se constitui (SARTRE, 2016, p. 639). A temporalidade aliena o ser que, por sua vez, tem dificuldades de se perceber alienado. Isso significa que

somos frutos de um tempo e imbricados em uma cultura que tenta nos determinar constantemente. Essa alienação do ser não pode ser descoberta pelo ser, o ser não toma consciência do mundo que o cerca através de uma atitude reflexiva, de uma atividade interna de percepção. É o ser que está alienado e é próprio da alienação existir para o outro. Constatar a alienação do ser é insuficiente para livra-se das amarras alienantes, é preciso reconhecimento livre da liberdade do outro onde, “por este livre reconhecimento do Outro através da experiência de minha alienação, *assumo* meu ser-Para-outro, qualquer que possa ser, e o *assumo* precisamente por que é meu traço de união com o Outro” (SARTRE, 2016, p. 645). A liberdade encontra seus limites quando percebe o outro, quando se coloca em relação e reconhece que é responsável pela liberdade do outro. O ser percebe suas limitações e suas alienações na medida em que percebe a existência do outro como uma subjetividade livre e transcendente. Esse reconhecimento do outro não se constitui em petição de princípio, uma vez que o outro não é um objeto da minha consciência, mas separado do ser por um nada.

Percebemos a entrada do outro na constituição da subjetividade livre e responsável como condição da saída da alienação do ser na temporalidade em que é abandonado. É na temporalidade que a vontade lança mão de meios para determinados fins e os justifica com o projeto a que a subjetividade livre se propõe. No contexto da temporalidade, a existência humana faz uso de dados objetivos e situações concretas para atingir os fins almejados no projeto inicial e, pelos móveis, revela os aspectos subjetivos de sua existência emoldurando a vontade.

Ora, como a vontade, os motivos e móveis somente existem num cenário no qual se estão presentes os fins do projeto humano; é pelos fins que emergem vontades, motivos e móveis. Além disso, os fins identificam-se com o brotar da própria liberdade, uma vez que é pelos fins que se caracteriza a liberdade da realidade humana. Nesse caso, liberdade e fins estão numa relação dialética de mútua representação. Nesse cenário, os fins, para Sartre, definem o ser da realidade humana que emerge num *fazer-ser*. (DANELON, 2003, p.193)

O que isso significa concretamente? Que a realidade humana se faz e que as condutas que adotamos em nosso existir singular revelam o projeto que temos. As intenções que movem o agir singular são entregues como que em um quadro emoldurado que revela a obra do ser como um todo. Nada está escondido, as intenções, os motivos, os móveis e os desejos revelam o todo do ser. No encontro intersubjetivo o ser percebe as mazelas do existir plural, percebe as injustiças e

violências do mundo onde foi lançado e do qual não pode se furtar de agir. As escolhas cotidianas revelam o caráter e a ética e, uma vez que existência precede a essência, o ser não pode eximir-se de responder por aquilo que faz de si.

Tal fazer-se é formar-se e formação. O formar-se dá-se nesse movimento de transcendência rumo ao outro, é saída, negação e busca em um reconhecimento dos limites da liberdade que se engaja. A formação, por sua vez, é esse desvelamento do mundo enquanto possibilidade de existência singular intersubjetiva. A formação que oferece garantias ou que é pautada por determinismos, padrões ou critérios universais, que visa moldar a figura do homem conduzindo a um aperfeiçoamento é violência e negação do ser. Uma formação que não permita o reconhecimento do outro e que não conduza ao engajamento é deformação do mundo, sujeição de projetos de ser que não podem exigir responsabilidade. A responsabilidade é fruto do engajamento que por sua vez decorre do reconhecimento da liberdade do outro. Quando a formação não proporciona o encontro intersubjetivo como reconhecimento, oferece ao projeto possibilidades de escolha que o conduzem a competição, ao ranqueamento, ao juízo de valor sobre o humano. Uma formação que vise tornar o outro um concorrente ou meio para um fim, decreta a plena alienação da liberdade em um mundo onde o homem não reconhece mais sua feição e não percebe mais seu próprio projeto.

O reconhecimento do outro como limite da liberdade coloca o ser em um círculo relacional conflitivo. Em Sartre, se o ser permanece no “âmbito da existência-Para-si” (SARTRE, 2016, p. 644) é plena liberdade. O Para-si se constitui condenado à liberdade, mas ao incluir a existência do outro a liberdade se defronta com seu limite que é a liberdade do outro, de modo que qualquer plano, qualquer projeto, qualquer escolha que o ser faça é limitada pela liberdade. A liberdade é o fundamento e o limite da ação. O ser se compreende e se apreende desde fora, diante do outro. A existência do outro no campo relacional é tão certa quanto a existência do ser e a apreensão imediata do ser pelo *cogito* aponta ao ser a existência dos outros, lançando o ser para o nada de ser, para fora do ser. A condição da existência de si é a existência do outro. Um projeto não se constitui nem se encerra em si mesmo, em um movimento hedonista, mas percebe que pode não ser se não houver o reconhecimento do outro enquanto projeto legítimo. Não se faz um projeto sozinho, o outro é indispensável ao projeto tanto quanto o é ao autoconhecimento do ser e,

nestas condições, a descoberta de meu íntimo revela-me, ao mesmo tempo, o outro como uma liberdade colocada diante de mim, que sempre pensa e quer a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos de intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são” (SARTRE, 2012, p.34)

A experiência que o ser vive é, então, um ser-fora objetivo e sem distinção originária do outro. Não há uma dissolução que distinga os homens como se distinguem objetos. A existência singular se dá em solidariedade com o outro. A intersubjetividade se faz em solidariedade. O comprometimento do ser engajado no mundo se dá pelo reconhecimento de certa equivalência dada pelo seu ser-fora. Projeto em constituição intersubjetiva no qual o ser existe comprometido com o outro, com o projeto que é o outro, com sua existência livre à qual ajuda a constituir.

O comprometimento, o engajamento e a solidariedade não são atitudes internas, resultados de uma reflexão, mas são assumidas fora do ser, no outro que, por sua vez, é comprometimento com o ser. O ser não apreende o comprometimento desde si, mas reconhece na liberdade a responsabilidade que lhe cabe. Responsabilidade que não é conhecimento, visto que o outro não é objeto, também não é sentimento pelo qual o ser pode sentir simpatia ou antipatia, amor ou ódio, tampouco é experiência de solidariedade situacional, onde o ser se compadece diante do sofrimento do outro. A responsabilidade está para além desses elementos, se encontra na transcendência enquanto falta no ser. A contingência no qual o projeto está lançado o faz assumir livremente a responsabilidade que lhe cabe. O fato de perceber que seu projeto encontra limites na existência do outro, em um enfrentamento (SARTRE, 2016, p. 518), conduz o ser a assumir também o outro como parte de seu projeto. O outro é alguém que o ser não pode desamparar sem que isso incorra em um limite absoluto ao seu projeto. O desamparo do outro desampara meu projeto, limita suas possibilidades, o faz inconcluso. A injustiça e o abandono cobram o preço. Em um mundo constituído de intersubjetividades a liberdade só é livre se todas as demais também o forem.

Esse é o sentido mais genuíno da responsabilidade enquanto engajamento. Apontamos que a responsabilidade decorre da liberdade, e que a responsabilidade é primeira sobre si. A responsabilidade não é dada desde fora, pelo outro que me obriga ou me impele, mas se faz na escolha livre pela liberdade. O engajamento é o reconhecimento da liberdade como fundamento da escolha do ser por um projeto de

existência intersubjetiva. Corroborando com a assertiva, Sartre vai apontar que “quando dizemos que o homem faz a escolha por si mesmo, entendemos que cada um faz essa escolha, mas, com isso, queremos dizer também que, ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens” (SARTRE, 2012, p. 20). Nesse sentido a escolha do ser nunca é pelo mal, sua busca é sempre o bem e o êxito de seu projeto e, quando levado em conta o outro, a escolha pelo bem individual conduz ao bem coletivo. Não reduzimos com isso a possibilidade de o ser fazer escolhas egoístas, que considerem unicamente seus próprios interesses e desconsiderem o outro e, em decorrência, a humanidade. A liberdade do ser não está isenta da má-fé como modo de subjetivação, pelo contrário, em Sartre a má-fé é uma subjetivação, uma escolha deliberada e consciente de um projeto do qual o ser não pode se eximir da responsabilidade sob as consequências. A responsabilidade proposta por Sartre é muito maior do que uma resposta pontual ao outro, ou uma adequação do projeto a um círculo relacional, “ela envolve a humanidade como um todo” (SARTRE, 2012, p. 21).

Ao escolher livremente um projeto, o homem cria determinada imagem de humanidade, estabelece valores e princípios que nortearão suas escolhas e implicarão em subjetividades para além do seu ser. O caráter de transcendência da escolha molda o futuro pelo presente e pesa sobre os ombros da subjetividade a responsabilidade que lhe cabe por cada ato e por cada omissão. “O homem que se engaja e que se dá conta do que ele não é apenas o que escolhe ao mesmo tempo o que escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira, não poderia furtar-se no sentimento de sua total e profunda responsabilidade” (SARTRE, 2012, p. 21). Forma-se a partir do nada, em liberdade, e para o nada onde é obrigado a assumir a responsabilidade por aquilo que fez de si e, em decorrência, aquilo que fez da humanidade inteira.

4.2 RESPONSABILIDADE E LIBERDADE A PARTIR DE LEVINAS

Do mesmo modo que a subjetividade, se faz necessário iniciar esta sessão a partir da reflexão acerca dos eventos do século XX em que, certamente, podemos questionar os limites da liberdade do homem e as consequências da mesma. Levinas em suas reflexões acerca da ética deixa transparecer sua reflexão a partir de tais eventos dos quais fora testemunha ocular e vítima.

Louca aspiração ao invisível quando uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem vencer toda a resistência humana e toda a liberdade. [...] A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade. (LEVINAS, 2016. p. 21)

Para o autor a consciência surge da crítica de si. Não é porque o homem é consciente que é livre. A primazia moderna da liberdade vincula a subjetividade à imanência da consciência; com a subjetividade – em Levinas – constituída como humana a partir da exterioridade, então, assim, não há como justificar a primazia imanente da liberdade. A justiça que se estabelece intersubjetivamente precede a liberdade, assim como a resposta ao Outro precede a permanência do Mesmo no Ser.

Assim, temos a inversão e um ponto divergente fundamental entre Levinas e Sartre, antes da liberdade temos a responsabilidade. Em Sartre temos o ser antes do ente, a liberdade antes da responsabilidade, a ontologia antes da metafísica. Em Levinas, no entanto, a precedência da ética sobre a ontologia remete à uma responsabilidade que tem primazia sobre liberdade. A justificação da liberdade não está no logos cartesiano, no sujeito que, pelo acesso à razão, se percebe livre. A liberdade está justificada no outro. Não que o autor descarte a liberdade e a razão, mas Levinas insere uma noção que unifica ambas e as funda.

Se, contrariamente à tradição do primado da liberdade, como medida do ser, contestamos a visão da sua primazia no ser e se contestamos a pretensão da dominação humana em aceder à categoria de *logos* – não abandonamos nem o racionalismo, nem o ideal da liberdade. [...] Não se é contra a liberdade, se se procura para ela uma justificação. A razão e a liberdade aparecem-nos como fundadas em estruturas de ser anteriores, e cujas primeiras articulações o movimento metafísico ou respeito ou justiça – idêntica à verdade – desenha. (LEVINAS, 2016. p.300)

Levinas propõe um caminho diverso, inclusive, da noção de livre arbítrio. Não é uma simples consciência do ato que me permite escolher entre esta ou aquela postura. A liberdade não é posterior à consciência, não é uma mera escolha racional entre as possibilidades que se apresentam. “A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre-arbítrio” (LEVINAS, 2016. p.30), mas se apresenta como acolhida de Outrem, se subordina à essa acolhida, se manifesta assim como consciência moral. Por que me percebo responsável pelo outro, por perceber que a minha liberdade está condicionada ao outro pelo outro que se apresenta, então tem origem a consciência de minha indignidade. Neste sentido o autor contrapõe o ideal moderno de liberdade como o bem supremo a ser garantido

pela sociedade e insere a noção de justiça. A liberdade individual está subordinada à justiça, é pelo dar-se conta do quão violento posso ser que percebo o quão livre sou.

A consciência primeira da minha imoralidade não é minha subordinação ao facto, mas a Outrem, ao Infinito. A ideia de totalidade e a ideia do infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral. A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade (e assim a verdade não se deduz da verdade). Outrem não é inicialmente *feito*, não é *obstáculo*, não ameaça de morte. É desejado na minha vergonha. Para descobrir a facticidade injustificada do poder e da liberdade, é preciso não a considerar como objeto, nem considerar Outrem como Objecto [...]. É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade. (LEVINAS, 2016. p.73)

O outro se impõe a mim e subjuga minha liberdade. Diante do outro só posso ter uma postura eticamente justificável: a acolhida. O apelo ético que o rosto do outro me impõe é o limite e a origem de minha liberdade. “Acolher Outrem é pôr a minha liberdade em questão” (LEVINAS, 2016. p.75). O outro não se dá propriamente, não se revela, se manifesta. O rosto é a epifania de Outrem que se manifesta sem se dar. Se recusa a ser posse. “A relação com Outrem não se transmuda, como o conhecimento, em fruição e posse, em liberdade. Outrem impõe-se como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que passa em mim” (LEVINAS, 2016. p.77), daí nos chega à ideia de proximidade. Nessa relação assimétrica entre o mesmo e o outro mostra-se uma dimensão de altura em que o outro se apresenta ao mesmo e dele exige a acolhida, “impõe-se como exigência que domina originalmente a própria compreensão de liberdade, uma vez que a proximidade é o sentido mais profundo da vida humana” (NODARI, 2006 p. 90).

Importante se faz sublinhar que em Levinas a responsabilidade é uma interação que se dá como linguagem e precede a liberdade. O rosto que se manifesta como apelo o faz a partir da linguagem – o rosto é linguagem – que põe em questão minha liberdade. É a partir dessa noção de liberdade que podemos compreender com maior clareza a concepção de Levinas da ética como filosofia primeira, da noção de subjetividade diversa do entendimento moderno e da exclusão do termo neutro e das noções lógicas recorrentes do pensamento científico e da linguagem. A liberdade não é infinita e “é passível de julgamento pela justiça que se expressa no apelo e na necessidade de Outrem. Não se trata de um julgamento que parte de um Neutro [...] diante dessa compreensão, a ética passa a ser entendida como o próprio princípio da filosofia e não mais como um ramo dela apenas” (CARBONARA, 2002 p. 52). A presença do outro questiona minha liberdade. Diante do outro não posso ficar alheio

e nem tudo me é permitido. O outro me apela e me obriga, neste sentido, o outro é o juiz da minha liberdade.

Assim, percebemos que a constituição da subjetividade se dá a partir da responsabilidade. Antes mesmo de ter consciência ou liberdade de escolha tenho responsabilidade diante do outro. É um despertar para o outro motivado por seu apelo. Me constituo livre a partir da acolhida e do despertar para a responsabilidade exigida pela justiça. É o mandamento “não matarás” que põe em questão em um sentido último minha liberdade. O imperativo *tu não cometerás assassínio* é antes de tudo um apelo do outro sobre o mesmo. Não é um convite à minha bondade como um exercício de minha liberdade ao qual posso negar ou me furtar, mas uma obrigação ética à qual não posso me esquivar. Se negar tal apelo estou negando a ética e assim negando a constituição radical de minha subjetividade. Em outras palavras, ao negar o apelo de outro por justiça estou negando a humanidade em mim, não estou me constituindo humano. Não sou humano porque sou livre, sou humano porque tenho a possibilidade de assumir a justiça, que não provém de uma vontade livre, mas da acolhida do outro que apela à minha bondade. Mesmo que quisesse ser bom e justo por mim mesmo não o conseguiria se o outro não o permitisse. A liberdade radical é a submissão do mesmo a Outrem.

Responsabilidade, enquanto resposta, é o peso que a subjetividade carrega. Com outras palavras, a responsabilidade qualifica a subjetividade. É o sofrer pelo outro. Significa ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele (Cf. HH, p. 119). Mas isto somente é possível se este passo é responsabilidade, de tal modo que na responsabilidade existente em mim com relação ao outro, eu sempre tenho uma resposta a mais para responder à sua própria responsabilidade. Logo, responsabilidade não é coincidência e muito menos retorno. É sempre abertura. É o dar-se inexoravelmente. (NODARI, 2002 p. 207)

Cabe perceber que mesmo que diante do outro a resposta exigida é a acolhida, mesmo assim o Eu pode negar-se a acolher. Daí deriva a possibilidade da injustiça. Ao ficar alheio diante do apelo do outro o Eu insere a possibilidade de cometer a injustiça e conseqüentemente limita a liberdade do outro “a possibilidade da injustiça é a única possibilidade da limitação da liberdade e condição da totalidade” (LEVINAS, 2005. p.54). Porém, mesmo diante da injustiça que assola o outro a partir do mesmo, limitando sua liberdade, não posso dominá-lo. É o *ainda não* da recusa de ser posse que se impõe a partir do tempo e revela ao Eu que o outro jamais pode ser tomado como objeto. Neste sentido, o outro permanece absolutamente outro e plenamente

livre. Nem mesmo o assassinato do outro pelo mesmo consegue torná-lo como posse, do contrário, afirma sua liberdade a partir da abertura ao infinito.

Não é a liberdade finita que torna inteligível a noção do tempo; é o tempo que dá um sentido à noção de liberdade finita. O tempo é, precisamente o facto de toda a existência do ser mortal – sujeito à violência – não é ser para a morte, mas o “ainda não” que é uma maneira de ser contra a morte, um recuo em relação à morte no próprio âmbito de sua aproximação inexorável. (LEVINAS, 2016. p.220)

Assim, por mais que diante de Outrem possa ser cometida a injustiça, por mais que o assassinato seja uma possibilidade e que a morte possa assolar o outro pelas mãos do Eu, esta possibilidade de cometer a injustiça se apresenta somente no âmbito da temporalidade que suporta o peso da existência física do outro que se revela no rosto e sua recusa. “A corporeidade é o modo de existência de um ser cuja presença se adia na altura exata da sua presença” (LEVINAS, 2016. p.221), é o *ainda não* que se revela na transcendência de Outrem e manifesta a dimensão de altura. “Não é, pois, a liberdade que explica a transcendência de Outrem, a transcendência de Outrem explica a liberdade; transcendência de Outrem em relação a mim, que, infinita como é, não tem a mesma significação que a minha transcendência em relação a ele” (LEVINAS, 2016. p.221).

Neste sentido nem mesmo o assassinato, a tortura ou a violência da guerra podem dominar a liberdade absoluta de Outrem com relação ao mesmo. “Mas a violência da arma deixa escapar a vontade que ela busca dominar. A verdadeira violência conserva a liberdade que ela força” (LEVINAS, 2005, p. 55), uma vez que a existência não está condenada à liberdade, mas investida como liberdade. Assim a liberdade não pode ser justificada e nem mesmo demonstrada. Mas o apelo do rosto de Outrem à minha bondade possibilita que eu possa tornar minha liberdade justa.

É a partir da acolhida do rosto de Outrem, heteronomia por excelência, que a responsabilidade me é exigida. Desse modo, a partir da perspectiva ética, o sujeito não se manifesta como um Para-si, como um egoísmo no sentido corrente do termo, mas antes como alteridade plena, um Para-o-Outro. A vida que o sujeito usufrui subjetivamente lança-se para fora a partir do desejo metafísico. Ao viver a vida enquanto fruição sou capaz de acolher a Outrem, vivo para o outro, minha subjetividade se subordina a ele. Fruição que produz abertura à exterioridade a partir do desejo. Como abertura à exterioridade, o sujeito da fruição se configura sujeito ético – acolhimento a Outrem. É aí que Levinas produz o deslocamento de um

movimento do Para-si da subjetividade para constituir-se o Eu para-o-outro. Levinas toma o cuidado de não abandonar a subjetividade, mas de superar o egoísmo, ultrapassando a subjetividade em direção à acolhida de Outrem. A responsabilidade, então, não é um atributo de uma liberdade que se põe diante do outro, mas ao contrário, um atributo de uma liberdade que se submete na proximidade com outro. Não parte do Eu, mas se vê obrigada a partir do outro “a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para o outro. (LEVINAS, 1988. p. 88). A responsabilidade, também, não se apresenta como privação da socialidade humana, como imposição absoluta e totalizante, mas como proximidade ética, como acolhida, como desejo e como amor. Podemos, assim, perceber em Levinas uma ruptura plena com um modo de compreender as relações humanas. Um rompimento profundo com o *cogito* cartesiano e com a ideia de autonomia da vontade kantiana. Levinas, com isso, não nega o sujeito, mas impõe uma nova ordem na relação entre os sujeitos – a lógica do encontro humano.

A abertura à exterioridade e ao encontro com o outro se manifesta no desejo metafísico: acolhimento ao outro como absolutamente outro. Outro que não pode ser captado, abarcado ou dominado. Permanece sempre absolutamente outro e diante dele minha postura é única – acolhida – visto que o absolutamente outro exige minha bondade. “O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite” (LEVINAS, 2016. p. 20). O desejo metafísico é abertura do Eu diante da dimensão de altura do Outro. O outro, ao apelar à minha bondade, não suprime minha subjetividade, não anula minha identidade de *mesmo*, antes instaura-a, uma vez que no desejo metafísico o desejado é absolutamente diverso do desejante. “Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa diversa*, para o *absolutamente outro*” (LEVINAS, 2016. p. 19).

O absolutamente Outro se revela no face-a-face, se expressa enquanto linguagem, apela à minha bondade e justiça. Este é o sentido pleno da compreensão levinasiana de que a filosofia primeira não é a ontologia, mas a ética. “A dimensão ética começa a partir da significação do rosto que possui uma estrutura ética. O rosto está para além do fenomênico, além do ser. O rosto do outro é um mandamento. Resiste ao poder da razão” (NODARI, 2002 p. 203). Nesse sentido, o rosto que me

apela comanda o meu agir moral que, por sua vez, é um transcender. É um pôr-se em movimento em direção ao outro que me chama à ação. A primazia do Outro sobre o mesmo inaugura a constituição ética da subjetividade a partir da heteronomia e da responsabilidade.

Falo da responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade. É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base essencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo.

Entendo a responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto. (LEVINAS, 1988. p.87)

Percebemos assim que Levinas, inserindo a ética como filosofia primeira e a responsabilidade como constituinte da subjetividade, abandona a egologia do *cogito* e aponta para o caminho da constituição do Eu enquanto sujeito – a responsabilidade. É o apelo do outro que obriga à responsabilidade e que me imputa o peso das consequências das minhas ações livres diante do rosto que apela a minha bondade. Podemos dizer que o autor impõe uma primazia dos fracos sobre os fortes, não a partir de uma ideia de superioridade, mas daquilo que ele chama de *dimensão de altura*. Sou responsável pelo outro de modo tão radical que sou responsável até mesmo pela sua responsabilidade.

a abordagem do rosto não é da ordem da percepção pura e simples, da intencionalidade que se encaminha para a adequação. Positivamente, diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo, em Autrement qu'être, que a responsabilidade é inicialmente um *por outrem*. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade. (LEVINAS, 2016. p. 88)

Levinas suprime, assim, a ideia de liberdade como possibilidade de se autodeterminar, aliena *minha* liberdade à responsabilidade radical frente ao outro ao ponto de propor uma inversão: aquilo que vai chamar de substituição. “Assim, na perspectiva levinasiana, a ética significa, a partir da minha responsabilidade inalienável pelo outro, responsabilidade que conduz o sujeito à substituição, condição na qual o Eu toma o lugar do outro, respondendo inclusive pelas faltas que ele comete” (NODARI, 2002 p. 204). Torno-me assim refém do outro que obriga-me à bondade, submete minha liberdade e julga minha responsabilidade

O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas

promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade. A ordem da responsabilidade ou a gravidade do ser inelutável gela todo o riso, é também a ordem em que a liberdade é inelutavelmente invocada de modo que o peso irremissível do ser faz surgir a minha liberdade. O inelutável não tem a inumanidade do fatal, mas a seriedade severa da bondade. (LEVINAS, 2016, p. 195)

O sujeito não tem mais escusas, ou se responsabiliza ou não se constitui ético, ou é responsável ou não é humano. Tal radicalidade inserida na raiz profunda do ser é o que torna o homem humano¹⁵. “Ele quer significar que a responsabilidade está inscrita no cerne da subjetividade, que ela constitui, por assim dizer, o núcleo mais profundo da própria identidade, ela é o vestígio do *para* que transe o seu ser” (PIVATTO *in* OLIVEIRA, 2000 p.93). Não há humanidade que não esteja inserida na ideia de responsabilidade. Vítima e testemunha ocular dos eventos do século XX, Levinas, ao inserir a responsabilidade no cerne da constituição da subjetividade, apresenta que a constituição fundamental para qualquer projeto de humanidade possível passa pela construção de uma responsabilidade radical: “trata-se de afirmar a própria identidade do Eu humano a partir da responsabilidade” (LEVINAS, 1988. p. 92).

O desejo da exterioridade não se faz um conhecimento objetivo do desejado, mas se move no discurso que se faz justiça no acolhimento do Outro no frente-a-frente enquanto rosto. A espontaneidade da ação é posta em questão e não justifica a responsabilidade ou a justiça. A ação espontânea, ou que parte do mesmo em direção ao outro estabelece a norma, baliza a ação, guarda certo grau de reciprocidade, mas não é justificadamente livre e tampouco justa. A ação espontânea demonstra a possibilidade da liberdade, mas não a justifica, pois, “justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa” (LEVINAS, 2016, p.72). Não se quer com isso apresentar um limite à liberdade, mas apontar um caminho de investidura da liberdade onde o ser não escolhe sua existência de maneira livre. Investidura onde se supere a ideia de que a espontaneidade da ação, ou a liberdade de agir, pode encontrar um equacionamento no conhecimento do mundo ou em um ordenamento jurídico ou político. Afastando-se de um posicionamento que parta do pressuposto corrente que as liberdades se harmonizam no convívio social, na pretensa ideia de que *a liberdade*

¹⁵ Levinas não procura desenvolver uma teoria da ação, mas uma descrição fenomenológica do humano.

de um começa onde termina a de outro. Tal pensamento em si já é uma violência e um afastamento do outro, imoralidade absoluta sedimentada em um totalitarismo.

O que se propõe é uma subordinação a Outrem (LEVINAS, 2016, p.73), não de maneira teórica de um para si que reconhece o outro, mas de um apelo que vem de fora e que escancara a imoralidade de estabelecer limites relacionais e obstáculos à ação. A subordinação a Outrem é desejar, na *minha vergonha*, acolher o Outro que apela, e “é o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade” (LEVINAS, 2016, p.73). É a descoberta de que a liberdade do Para-si pode matar, pode excluir, pode segregar, pode objetificar a humanidade do outro e pode usar o outro como meio para um fim. O exercício da liberdade como escolha guarda o risco da injustiça e do assassinio. Essa percepção retira a inocência da espontaneidade que estabelece a relação em reconhecimento e reciprocidade com um *outro Eu*. O Outro é absolutamente outro e me domina em uma dimensão de altura, bloqueia minha liberdade – põe-na em questão.

A liberdade, então, se percebe “arbitrária e violenta” (LEVINAS, 2016, p.74) e sem justificção em si mesma. Diferente do que propunha Sartre, para Levinas o ser e a realidade não estão condenados à liberdade, mas investidos como liberdade. O seu privilégio consiste em poder pôr-se em questão, em penetrar aquém da sua própria condição, em acolher Outrem que está acima de todo o ato. Outrem escapa a tematização e convida à subida aquém da condição, em uma liberdade do mesmo justificada desde o outro. “Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para a sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento da tematização se inverte” (LEVINAS, 2016, p.76). Não significa, porém, que há uma inversão no reconhecimento, que o Mesmo conheça a liberdade desde fora, mas uma submissão do Mesmo ao Outro, dimensão de altura por excelência. O Outro é metafísico, não em um sentido que transcenda a partir de um Eu livre, mas em uma altura que vem de sua própria transcendência. É a rejeição da identidade Eu-Outro, proposta pela modernidade e que conduziu à totalidade pelo imperialismo do mesmo (LEVINAS, 2016, p.76). O Outro exige e domina a liberdade do mesmo, impossibilita *meus poderes*.

Seria o Para-si, constituinte da subjetividade, uma postura de má-fé ou limitação, uma característica do ser que deva ser abandonada? Assumir que sim seria negar a subjetividade ou aceitar que essa guarda em si a negação da ética e da

justiça, não é esse o posicionamento que assumimos. Na interpretação da filosofia levinasiana que temos, o Para-si é liberdade que se constitui em egoísmo e em si próprio não se justifica. Está só e abandonado, é ateu. Pelo ateísmo do *Eu* abre-se a possibilidade de justificação. O *Eu ateu* aponta “uma dependência em relação a uma exterioridade sem que tal dependência absorva o ser dependente, mantido dentro de redes invisíveis. Dependência, por conseguinte, que, *ao mesmo tempo*, mantém a independência. Tal é a relação do frente a frente” (LEVINAS, 2016, p.78). O ateísmo é o que permite que o mesmo escape do egoísmo e da arbitrariedade de uma liberdade autojustificada. O ateísmo conduz ao acolhimento do Outro para além de sua condição. A presença do outro não anula o mesmo, mas o retira da passividade, assola-o desde fora – é heteronomia. O *Eu ateu* é convidado à justiça.

O convite à justiça, ou à responsabilidade, entretanto, não é um comprometimento da subjetividade com um apelo que lhe vem de fora - é desinteressamento – comprometer-se implica uma consciência das possibilidades, uma atitude racional ou mesmo uma deliberação. O desinteressamento é um um-para-o-outro que não pressupõe um compromisso. O compromisso reserva a possibilidade de assumir ou não, enquanto o desinteressamento se estabelece na passividade da proximidade sem indiferença. Responsabilidade absoluta do Mesmo frente ao Outro;

resposta sem questão – imediatez da paz que me incumbe – significação de signo – humanidade do homem (entendida de outro modo que não a partir da subjectividade transcendental!) – passividade da exposição – passividade ela mesma exposta – Dizer -, a proximidade não diz respeito nem à consciência nem ao compromisso entendido em termos de consciência ou de memória, ela não faz conjuntura nem sincronia. A proximidade é fraternidade antes da essência e antes da morte; tem um sentido apesar do ser e do nada, apesar do conceito. (LEVINAS, 2011, p. 155)

A responsabilidade retira a possibilidade de neutralidade, exige a justiça do frente-a-frente. O outro é proximidade que apela e intima. Diante do outro estou nu, solitário e ateu e só posso responder eticamente. A liberdade se subjugua à responsabilidade, a proximidade do outro *me* constrange enquanto se mantém distância. Nunca está suficientemente próxima – é infinito que escapa à tematização (LEVINAS, 2011, p.153). A proximidade do Outro ao Mesmo é bondade que não se sabe bondosa, é amor que exige justiça.

Neste sentido não há limites para minha responsabilidade. Não posso me dar o direito de julgar os limites de minha responsabilidade diante do outro. Quanto mais me constituo humano, mais me constituo ético. Não é um simples adotar de uma

posição teórica. A responsabilidade não é um estado passageiro na vida do homem do qual ele pode livremente escolher abandonar. Não há lógica de somatória de pontos rumo a um ápice, não há um purificar-se a partir de ações justas até um certo grau de perfeição que me permite uma condição confortável e egoísta. Quanto mais ajo a partir da responsabilidade, mais responsável me torno. A responsabilidade que se expande na acolhida do Outro, se expande ao infinito, esvazia o Eu para acolher o Outro.

O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade actual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume; os deveres alargam-se à medida que se cumprem. Quanto melhor cumpro o meu dever, tanto menos direitos tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou. O eu que na fruição vimos surgir como ser separado tendo à parte, em si, o centro em volta do qual gravita a sua existência – confirma-se na sua singularidade esvaziando-se dessa gravitação, que não cessa de se esvaziar. Chama-se a isso bondade. (LEVINAS, 2016. p.243)

É a ideia de que a vontade não se anula no ato racional, mas se plenifica na acolhida do rosto que insere a ética em uma perspectiva encarnada. Submeter minha vontade diante do outro é tornar concreta minha escolha ética, é constituir a liberdade a partir da responsabilidade que orienta o sentido do agir humano. Posso assumir diferentes perspectivas diante da responsabilidade que obriga minha liberdade, mas não posso livremente rejeitar a responsabilidade que tenho diante do outro. O peso da responsabilidade se insere no mundo palpável em que habito, em que me relaciono frente-a-frente com o outro, no qual acolho o outro como linguagem. O rosto do outro insere em um limite tangenciável esse mundo palpável.

O rosto, à guisa do infinito, comanda desde um passado imemorial; a obediência decorrente não é fruto de um ato deliberado no foro da consciência mas surge de uma ordem anterior à escuta, urgindo e significando responsabilidade. A esse apelo, a subjetividade não se pode furtar “sem faltar”. Essa visão de falta não deixa de suscitar perplexidade aos olhos modernos e contemporâneos, pelo fato de ser contraída sem ter havido engajamento pessoal direto ou indireto prévio, sem o aval anterior de uma consciência livre. (PIVATTO in OLIVEIRA, 2000 p. 93)

Um dos grandes legados da filosofia levinasiana possivelmente esteja na sua teoria da subjetividade, da qual resultará uma ética da responsabilidade a partir da alteridade. O acolhimento à alteridade em Levinas guarda o egoísmo constituinte do Eu. Esse chamamento ecoa com a pretensão de tornar o homem responsável pelo futuro da humanidade, radicalmente responsável pela existência de futuro a todo homem. Superando o mal da alienação e da desresponsabilização advinda de uma compreensão de liberdade anterior e livre da responsabilidade diante do outro. Um

engajamento para além e antes de toda a deliberação e de toda a escolha – escolha sem escolha, resposta sem questão. Isso não nega a possibilidade do mal, a possibilidade de o homem não agir, não responder ao chamado que provém do outro, mas propõe uma outra perspectiva.

A proposta levinasiana não surge como mais um rebento ou como um novo atalho a partir de pressupostos desconstruídos e sempre reconstruídos. Não basta revisitar as bases e dourá-las com nova camada de lustro. Levinas pensa que é preciso repensar os próprios fundamentos, partindo da relação frontal básica sobre a qual se constrói a ética, isto é, a relação dual Eu-Outro. (PIVATO, p. 219)

A ética não parte de um Eu que assume a partir de si uma responsabilidade e que pensa a ação e seus limites. A ética parte da relação – a ética é relação. O fato primeiro da ética é a relação no frente-a-frente, o convite à responsabilidade ao ponto da substituição.

A responsabilidade não é um ato de liberdade, da ação voluntária ou do engajamento do ser no mundo como vontade. A responsabilidade levinasiana é obsessão daquele que nunca se separou de si para encontrar limites à liberdade e identificar os motivos de agir. A responsabilidade tampouco remonta a um passado que se reconhece devedor ou impelido, está aquém da identidade. “Eu nada fiz e sempre estive em causa: perseguido” (LEVINAS, 2011, p.130). O Eu responde por tudo e por todos sem um retorno, sem reciprocidade. A obsessão da responsabilidade conduz o Eu até mesmo à uma responsabilidade por aquilo que não quer. Um Eu insubstituível na relação, refém, alienação e encarnação a ponto de ter-o-outro-na-sua-pele (LEVINAS, 2011, p.130). A substituição escapa a toda a relação, na substituição não é o mesmo que suporta o outro, é o outro que suporta o mesmo. Não há um compromisso livre que efetiva uma escolha. A substituição não é uma eleição do Mesmo pelo Outro nos termos de um compromisso ético anterior ou interessado, é resposta sem questão diante do apelo do rosto. Sentido último da passividade que não se converte em ação livre e responsável

Trata-se de uma relação que é vivida antes de ser conhecida/objetivada. É a “intriga”, arquetipamente vivida na sensibilidade, como corporeidade, à guisa de “maternidade”. Ou, como diz Levinas, “um-pelo-outro”, “outro-no-mesmo” antes que o saber teórico constitua os termos de sujeito e de objeto. Esta relação é dita “linguagem” (TI), “dizer” (AE), isto é, anterior a toda a comunicação e afirmação/negação. (PIVATTO, p. 220)

Há um evidente abandono do Para-si que constitui mundo a partir de um Eu livre. A resposta que o rosto exige se dá involuntariamente pelo abandono do mesmo.

Significa, pois, que a liberdade é finita e que responsabilidade é infinita. O outro já não é um limite à *minha* liberdade em um universo relacional que se abre em possibilidades de ser. A liberdade ou está comprometida pela responsabilidade até as entranhas ou não é liberdade. Ou a responsabilidade corresponde à liberdade que assume ou ainda não se é humano integralmente. A humanidade surge quando nasce a ética e a ética nasce como resposta no frente-a-frente em roupas de responsabilidade onde “ninguém me pode substituir, a mim, que me substituo a todos” (LEVINAS, 2011, p. 142).

Abandonar o Para-si, entretanto, não significa um abandono do Eu, tampouco é apontar para um sacrifício pessoal para além das possibilidades. É importante retornar à constituição da subjetividade e perceber que o que se apresenta aqui não é uma absurdidade nos termos de um sacrifício humano. Não se propõe um abandono irresponsável da subjetividade, mas uma maneira de se olhar para a responsabilidade com uma ótica radical, propor uma constituição subjetiva pela intersubjetividade. O formar-se se dá nesse encontro humano por excelência e na responsabilidade que se impõe a todos, no qual o Eu está obviamente incluído. Mas esse encontro não é reciprocidade, não é um Eu-Outro em relação simétrica, é um contemplar o outro em sua dimensão de altura. A primazia do outro traz à reflexão formativa um apelo para além da objetividade, para além de modelos que pressuponham uma constituição livre de uma sociedade dominada pelas relações de interesse e de consumo. Retirar a centralidade do Eu é propor uma formação humana e, portanto, ética. A primazia dada a modelos que propunham o disciplinamento, a construção de projetos comuns, o desenvolvimento de habilidades e competências, o empreendedorismo e a inovação ferem de morte a responsabilidade enquanto substituição, uma vez que partem de um pressuposto que o mesmo é o centro de onde emergem e para onde convergem os objetivos da ação formativa.

Como, então, superar essa centralidade do Eu sem negligenciá-lo? O caminho proposto até aqui aponta para a chegada do terceiro. “Por que há o terceiro? Precisamente porque a relação de responsabilidade começa e acaba na dualidade e porque exclui a reciprocidade” (PIVATTO, p. 225). Percebemos até aqui que o Outro nos afeta mesmo que não o queiramos, com a chegada do terceiro a relação supera os limites do conhecido, vai além do presente e do tematizável. Interpõe a questão e conduz a justiça em uma transcendência ao infinito, para além do dado onde a “substituição – responsabilidade sem compromisso memorável, sem começo –

aproximação infinita na proximidade de Outrem – não é uma <<atitude>> que se toma em relação a um ser, próximo no seu rosto” (LEVINAS, 2011, p. 169). A proximidade não se reduz a uma relação Eu-Outro, mas a entrada do terceiro aponta à uma resposta anterior a questão e perturba a responsabilidade, retira da passividade e da postura confortável de resposta imediata ao apelo do meu próximo.

O terceiro equaciona a responsabilidade e introduz a justiça na medida que é outro além do próximo, mas também é o próximo e um próximo do outro. “O terceiro introduz uma contradição no Dizer cuja significação perante o outro ia, até então, em sentido único. Trata-se, por si só, do limite da responsabilidade, nascimento da questão: que tenho que fazer com justiça? questão de consciência” (LEVINAS, 2011, p. 171). A responsabilidade que se implanta com a entrada do terceiro vai além do outro e abarca todos os outros. Já não há justificativa para a invisibilidade, já não há mais escusas para não agir diante da injustiça. A desigualdade assimétrica da relação aponta para um Eu refém de todos os outros homens, “eu substituo-me a ele, sendo que ninguém pode substituir-me, e que a substituição do um pelo outro não significa a substituição do outro pelo um. A relação com o terceiro é uma incessante correção da assimetria da proximidade, na qual o rosto deixa de ser rosto” (LEVINAS, 2011, p.172).

Que implicação traz isso à formação? A responsabilidade se faz carne, se faz itinerário e desvela as mazelas humanas das quais não podemos mais nos eximir. A responsabilidade levinasiana inaugura um modo de relação que transcende os limites da liberdade humana. Uma responsabilidade encarnada que já não aceita a pergunta *que tenho eu com isso*, já não tolera a invisibilidade e a tolerância com a dor e o sofrimento do outro. O outro *me diz respeito* e não espera apenas caridade. Formar-se, nessa perspectiva, pressupõe assumir uma responsabilidade que não aceita individualismo e a formação se dá na fraternidade humana e no encontro alegre da responsabilidade que agrega e não segrega, que acolhe sem tomar posse.

5. GUARDADOS NO INFERNO: O CONFLITO INTERSUBJETIVO COMO POTENCIAL FORMATIVO

Desenvolvemos nos capítulos precedentes dois movimentos da dissertação, apontando um percurso interpretativo que posiciona o conceito de formação, a subjetividade, a liberdade e a responsabilidade. Esses dois movimentos se deram com um cuidado de se manter próximo, do ponto de vista hermenêutico, dos autores centrais e seus comentadores. Não que isso signifique algum tipo de neutralidade, pelo contrário, mobilizamos os conceitos e autores a partir de nossa interpretação e das opções que julgamos pertinentes a esse percurso autoral.

No presente capítulo optamos por desenvolver com outra estratégia de escrita, tecendo comentários e reflexões que objetivam sintetizar o percurso anterior. Apresentaremos de modo mais enfático nosso posicionamento frente ao problema da formação, tendo como base o percurso teórico escolhido, mas operando um distanciamento que nos permita por um caminho ensaístico apresentar outro modo de argumentação, mais interpretativo do que explicativo, possibilitando derivar elementos formativos a partir de autores que não tiveram a formação como seu objeto específico de investigação. Tal escolha justificamos no objetivo que pretendemos no texto que apresentaremos: elaborar uma síntese que possa, também, ser lida como considerações finais. Na primeira parte apresentaremos uma interpretação do texto literário de Sartre “Entre quatro paredes” que o apresente como um *tratado formativo*, onde buscaremos estabelecer um diálogo com a filosofia levinasiana. A segunda parte pretende apresentar a formação como possibilidade, partindo da premissa de que a vida humana não requer garantias.

A obra literária *Entre quatro paredes* fora intitulada por Sartre, inicialmente, como *Os Outros* e escrita durante a ocupação alemã na França durante a segunda Guerra Mundial. Objetivava ser uma obra breve e com poucos personagens, que pudesse percorrer a França e ser interpretado por atores com pouca experiência. O primeiro diretor a quem fora confiada a peça foi Albert Camus, que também faria o papel de Garcin. Essa composição inicial não se concretizou e Camus, após a prisão de Olga (uma das atrizes e amiga de Sartre e Camus), desobrigou Sartre do compromisso inicial. A peça, então, fora assumida por outro diretor e em pouco tempo obteve prestígio por toda a França. A história se desenvolve no inferno, mas não o inferno da mitologia cristã e sim um quarto decorado no estilo Segundo Império, onde

três personagens, Stelle, mulher da alta sociedade, Garcin, homem de letras e Inês, mulher, funcionária dos correios e lésbica, são presos pela eternidade nesse inferno ao qual foram condenados por não assumirem a liberdade e a responsabilidade que lhes cabia em vida. São condenados à vida em comum e aos desafios insuportáveis da convivência que se pauta, em um primeiro momento, pela má fé. Percebem, assim, que o carrasco do inferno onde estão condenados a viver sua morte será cada um deles. Em *Entre quatro paredes* estão presentes as teses centrais de *O ser e o nada* onde “o essencial das relações entre as consciências é o conflito” (SARTRE, 1977, p. XXII). É justamente a ideia de conflito que pretendemos explorar como potencial para um tratado formativo.

A peça proposta por Sartre vai revelando as personalidades, vai desvelando no frente a frente a pluralidade e o conflito, ponto que aqui nos interessa com mais ênfase. Garcin se pretende herói, mas é um covarde e um farsante. Com acessos de cólera e indiferença, opera uma fuga de si diante do encontro com o outro, reivindica razões e justificativas para as escolhas feitas em vida, mas não engana nem a si mesmo. Inês, por sua vez, é agressiva confessa. Não busca alibis nem escusas à suas escolhas. Se move pelo ódio e não demonstra empatia ou piedade pelo outro. Apaixonada por Estelle, perde o controle sobre si e apela para declarações que flertam com o ridículo e com o banal, recebendo em troca o desprezo e a rejeição que, por sua vez, alimentam seu sadomasoquismo. Estelle é uma burguesa graças ao casamento. Em nome do conforto e da vaidade, cedendo a convenções e imagens sociais de sua classe, matou deliberadamente um filho que teve com um amante. Sua postura é de justificação e fuga de suas faltas, deseja esconder-se da realidade na proteção e amor de Garcin, único homem disponível, que, porém, a despreza. Desesperada e tomada pelo ódio deseja assassinar Inês e se suicidar, visto esta ter se declarado e buscado seu amor carnal e depois presenciado seu desprezo por Garcin, mas os mortos só morrem uma vez. Ridicularizada, fútil e arrogante, não tem onde esconder suas incoerências e culpas. Cada um descobre, nessa condenação do frente-a-frente, a insuportável imagem de si pelo olhar do outro. O conflito intersubjetivo se desvela com intensidade, os personagens não têm por onde esgueirar-se. A discussão acerca da subjetividade pela intersubjetividade ganha força e se posiciona de modo peculiar.

Importa retomar o discorrido nos capítulos precedentes, a saber, que a subjetividade só é possível na intersubjetividade. Independente se assumamos que a

subjetividade se constitui *no* ser ou constitui o ser, a intersubjetividade seguirá sendo o meio pelo qual a subjetividade se torna possível. Assim a fuga do conflito intersubjetivo é uma ilusão, bem como a escolha de quais relações intersubjetivas constituiremos é uma atitude de má-fé. É pela tentativa de ilusão e pela má fé que se chega ao inferno. Dizer a si mesmo da existência de categorias distintas de pessoas, onde uns são bons e outros maus, e outorgar à formação o dever de elevar a humanidade à um patamar distinto não se constitui em uma violência? Ironicamente aquele que emite o juízo e propõem processos formativos que visem a melhoria, a moralização e o higienismo social o faz, na maior das vezes, julgando pertencer aos bons. Opera-se uma tentativa de convencimento daqueles que são considerados inferiores de que há padrões de humanidade aos quais deva-se se submeter, negando-lhes a crítica e a diversidade. É um estar às portas do inferno e se preocupar em escovar os dentes (SARTRE, 1977, p. 9-10).

O primeiro movimento do conflito é suportar a própria existência, sem reservas nem escusas. Não poder dormir diante da vida que pulsa e solicita que as condições mínimas sejam atendidas (SARTRE, 1977, p. 12). Se, por um lado, viver é gozar da existência independentemente da existência de outrem; por outro, a presença de outrem exige uma resposta da qual não podemos nos furtar. De qualquer modo, a fruição e o gozo da existência imperam diante do mundo intersubjetivo. Nos perguntamos: que formação é essa que se ocupa em doutrinar e desenvolver habilidades e competências enquanto a barriga está vazia? Que formação é essa que se ocupa com os elementos da moral, em um pseudo cuidado psicológico, enquanto as condições materiais para a manutenção da vida se precarizam? Esse é um cenário social que podemos interpretar da obra sartriana: o mundo como um quarto no estilo segundo império enverniza a precariedade do *ethos* apontando um *telos*. Distingue *eles e nós*, levanta cercas e muros, blinda carros e impõe limites geográficos, mas não se separa da condenação do conflito intersubjetivo. A liberdade sempre exige a responsabilidade e sempre encontra seu limite – fugir do conflito intersubjetivo não é possível. O outro nos assola de todos os lados (SARTRE, 1977, p. 40-42).

A má-fé que se quer na solidão, que se prefere sozinha, foge do conflito intersubjetivo (SARTRE, 1977, p. 22). A atitude de má-fé produz bolhas sociais e engendra processos formativos violentos e excludentes. Aquele que vê o mundo de *dentro* da sua bolha não está *fora* do mundo da vida, seu tique não passa ao largo, se choca com o outro no frente-a-frente. A presença do outro é conflito desde fora e o

outro *me apela*, como o tique de Garcin (SARTRE, 1977, p. 22). Não posso ficar passivo, também *tenho* tiques. Quanto mais a subjetividade quer esquecer o outro, mais o outro se mostra e exige resposta. O outro não é distante, mesmo que seja *desde fora*. Me toca, me pesa, me apela e sua presença faz-se sentir até os ossos (SARTRE, 1977, p. 51). A existência é conflito e apelo: “O senhor roubou meu rosto” (SARTRE, 1977, p. 52), onde a subjetividade não pode fugir da intersubjetividade em uma exigência ética ao ponto da substituição. Dar-se conta da situação existencial sem conseguir esquivar-se é viver - e viver é pesado. Assumir a responsabilidade diante da liberdade causa a angústia existencial de ser livre e perceber que o homem é existência e condenação. (SARTRE, 1977, p. 14). Eis, então, o sentido do formar-se a partir do nada¹⁶: assumir os projetos livres na responsabilidade que lhes cabe.

O homem não tem a quem recorrer, a campainha não chama. Condenado e só, é seu projeto, tem diante de si o nada. Projeto que não se encerra em si (SARTRE, 1977, p. 15), mas se faz aos modos de fruição levinasiana, o desejo primeiro é pelo que se pode saciar para depois abrir-se ao desejo metafísico. Na abertura do desejo a má-fé tenta abrir a porta e negar o outro, mas a fuga de si lança o *Eu* diante do *Outro*. A responsabilidade que me obriga – a porta está fechada por fora. (SARTRE, 1977, p. 61). A autonomia é posta em questão pela heteronomia. De que vale formar para o agir autônomo se não considerar o outro como horizonte? A deliberação também pode conduzir a má-fé, a virtude da ação formativa reside em *guardar o Outro* no círculo relacional conflitivo e não se furtar à ação. Se a formação pauta projetos que se encerram no egoísmo, qual a virtude de formar?

De que serve um corta papéis se não se tem livros, nem cartas? (SARTRE, 1977, p. 16) A existência é fruição, mas quando a fruição é o objetivo único da existência, o sentido do fazer humano se faz violento. Quando a formação visa oferecer garantias dá um corta papel a quem tem fome enquanto os saciados acumulam livros – meritocracia de barriga vazia – condenação e violência com ares de liberdade, mas profundamente submetidos. Tocar a campainha é em vão quando o outro não é visto, não temos como fugir do inferno a que estamos condenados e ninguém virá ao nosso socorro (SARTRE, 1977, p. 17). Suportamos a existência do

¹⁶ Formar-se a partir do nada significa, no contexto dessa pesquisa, uma formação que não se pautem em modelos garantistas, que não se estabeleça apenas como o desenvolvimento de habilidades e competências. Que não seja pautada pelos modelos disciplinares ou mesmo a formação técnica. Formar-se a partir do nada se constitui uma formação ético-estética.

outro frente-a-frente, de modo que o rosto do outro apela. A humanidade está em formação nesse embate de subjetividades e os projetos formativos que não ensejem a acolhida e a justiça tornam uns carrascos de outros. O carrasco tem medo! (SARTRE, 1977, p. 21) Medo do Outro, medo da vida. O medo submete a liberdade à escravidão. A vida não é posse, logo, refugiar-se em garantias que pretendem oferecer segurança ao existir é abrir mão da liberdade.

Quando a formação volta-se a conduzir projetos ao individualismo, ao desenvolvimento subjetivo como posse, como se *a minha* vida fosse mais digna do que a do outro, o conflito intersubjetivo se pauta pelo progresso individual em oposição ao Outro. O que se gesta com esse modelo? Uma sociedade que o consumir e o *ser alguém* se efetiva pela posse material e posição social, sempre em comparação a outrem – o outro é parâmetro para a afirmação de si, por isso a competitividade se estabelece como modelo social. Conduz pessoas ao *conflito pelo sofá*, num ajustamento e conformação social onde as preocupações insensíveis de quem tudo tem não reconhece o outro como outro – lhe exige com ares de acolhimento – falsa caridade e falsa humildade (SARTRE, 1977, p. 26, 27, 32). É de Stelle a atitude arrogante de dispensar o criado – Stelle é a única que não estabelece diálogo, que não compreende¹⁷ o inferno em que está inserida. Não estabelece o diálogo que insere no círculo relacional, fica aquém da explicação – nega a dimensão de altura levinasiana. O criado é um meio para um fim, um subalterno sem dignidade, ao mesmo tempo que é o único que pode *sair* do inferno. Ele está *desde fora*, o outro - totalmente outro - que possibilita a saída do Mesmo.

A realidade da intersubjetividade choca a covardia do covarde que faz uso do recurso da má-fé. Um *fazer-se ausente* – negação da vida e da morte – negação da realidade humana. (SARTRE, 1977, p. 30-31). É duro assumir que não há acaso, que o signo do zodíaco não é justificativo para as ações – ser aquariano não justifica a frieza nas relações, tampouco o leonino tem justificativas ao seu egocentrismo. O projeto é definidor de futuro, não adianta a *síndrome de Gabriela*¹⁸, o passado não é

¹⁷ Compreensão aqui tem o sentido de abertura ao outro, de sensibilidade frente a realidade.

¹⁸ Alusão a canção composta por Dorival Caymmi, de 1975, e que ficou notabilizada na voz de Gal Costa, cujo refrão diz: “*Eu nasci assim, eu cresci assim, E sou mesmo assim, vou ser sempre assim: Gabriela, sempre Gabriela! Quem me batizou, quem me nomeou, Pouco me importou, é assim que eu sou Gabriela, sempre Gabriela!*” e que aqui significa uma justificativa

definidor de futuro - é nada de ser – resta a responsabilidade pelo que se escolheu livremente. O homem é condenado a viver aquilo que faz de si (SARTRE, 1977, p. 35-36-37), as prescrições e o dever como imperativos morais já não bastam. Viver de princípios que fundamentem a liberdade, como queria Kant, não garante a justiça e o acolhimento, tampouco garante a dignidade ao agente (SARTRE, 1977, p. 80-83). Recorrer à tais garantias e prescrições não se constituiria em uma tentativa de fugir da liberdade? [ato impossível] (SARTRE, 1977, p. 80-81)

Analisemos a postura arrogante e insensível de quem faz do outro objeto, da qual Garcin é modelo¹⁹: Cruza os braços com ares de pacifismo, morre covarde e de braços cruzados, desertor diante da própria vida, nega a liberdade, mas não se isenta da responsabilidade, ela lhe é imposta (SARTRE, 1977, p. 39). [Levinas teria muito a lhe dizer, caro Garcin. Tua covardia diante do mal não retira a tua responsabilidade] Stelle, que demonstra o ideal burguês e o modelo de vida aspirado, aponta o conflito intersubjetivo por excelência. Seu questionamento “entre nós?” (SARTRE, 1977, p. 40) aponta o potencial formativo do conflito: negar o Outro é fazer-lhe violência, o apelo ético diante do conflito é abertura e acolhida. Quando a formação não se dá no sentido ético, instaura a injustiça. A insensibilidade de Stelle pode ser lida como o resultado de uma formação onde o conflito é negado, resultando em uma subjetividade autônoma que não quer ver a própria condição humana (SARTRE, 1977, p. 44).

Podemos nos perguntar: o mundo é justo? Conseguimos nós, enquanto sociedade que produz e reproduz processos formativos, produzir uma melhor forma de existência que abarque a dignidade do ser e lhe conceda condições de usufruir de tal dignidade na prática, no dia a dia, no encontro constante e inevitável com as subjetividades humanas em relação, ou apenas invisibilizamos alguns e os depositamos a margem? As relações interpessoais só são possíveis de se constituírem eticamente com a exigência da justiça para além da relação de intimidade, amizade, interesse ou parentesco com o outro ao qual eu toco com minha

que remonta à uma temporalidade que fixa o passado como definidor de presente e futuro. Atitude de absoluta covardia e má-fé.

¹⁹ Aqui cabe o uso do termo “modelo”, uma vez que todo o modelo é uma negação da liberdade e da responsabilidade.

existência - aquele que me é caro e próximo – mas, também, com aquele que é estranho, que é estrangeiro a mim.

A fraternidade, acolhida de outrem que está fora do meu círculo relacional de semelhança, é precedente a existência da comunidade e também desinteressamento e proximidade que se efetiva na justiça. A proximidade retira da invisibilidade. O *olhar no olho* e se perceber pelo olho do outro ensaiados por Stelle e Inês denunciam e exemplificam a substituição levinasiana e a dimensão de altura do Outro. Stelle se percebe pequena no olho de Inês (SARTRE, 1977, p. 46), mas, ao contrário do que propora Levinas, seu objetivo não é contemplar o infinito pelo olhar do outro, mas negar o terceiro, maquiando-se. A negação do terceiro é como maquiar a justiça dando-lhe traços belos, mas não considerando o que está do *outro lado* (SARTRE, 1977, p. 47) – relação sem relação levinasiana. Afinal, que justiça há em fazer o que nos convém? (SARTRE, 1977, p. 48) Nesse sentido, o convite a nudez, a estar “nus como minhocas” revela a Garcin sua contradição. (SARTRE, 1977, p. 52-53). Pego em contradição, entra em conflito consigo e com o outro, revela-se. O conflito é revelador de subjetividade em autenticidade, é o conflito que despe o humano.

Ao remeter à ideia de fraternidade e de nudez nos perguntamos: seriam os 12 buracos no paletó uma alusão aos 12 apóstolos e a moral cristã que prega a passividade, que conduz a submissão e servidão? O humanismo cristão seria um falso humanismo? A vocação ao martírio da mulher traída, humilhada e resignada diante das práticas de má-fé do patriarcalismo ocidental onde é característico o bater na mulher, ser mulherengo, trair e cometer outros “deslizes” morais enquanto guarda uma imagem social de pureza, ética, dedicação. Discurso e sujeição? Qual o papel da formação em combater tais incoerências sociais? (SARTRE, 1977, p. 54-55). O humanismo ou é engajamento, ou é a negação do humano; “Por que a fez sofrer? Porque era fácil!” (SARTRE, 1977, p. 55). A formação tem a responsabilidade de repensar as práticas sociais de violência. Urge que encare a realidade de um estado violento e omisso, de práticas sociais de anulação e morte de subjetividades. Retirar o véu da normalidade que esconde a morte do negro, do índio, da travesti, da mulher e do pobre. Desvelar a caridade que submete e não emancipa – denunciar a educação²⁰ que doutrina e mantém cada um em seu lugar. Que oferece à elite

²⁰ Educação entendida como “educação formal”, como a escola enquanto instituição educativa.

Montessori, Piaget, Vygotsky, e até Freire, enquanto aos pobres o exército, a educação tecnicista e a disciplina. Aos ricos pré-vestibular, aos pobres o SENAI. A educação do nosso tempo exerce que papel social? Conduz as subjetividades a sair da condição de indignidade pela fruição e pelo desejo ou apenas mantém a hierarquia social? Qual o papel da educação e da escola? Acovardar-nos-emos como Garcin, escondido atrás de discursos pacifistas? Cabe lembrar que ele “morreu de braços cruzados” (SARTRE, 1977, p. 55).

Sabemos que o tema que provocamos é polêmico e contraditório, afinal a educação é a menina dos olhos da sociedade e está sempre presente nos discursos nas variadas áreas. Até o sistema financeiro gosta de falar da educação e oferecer-lhe possibilidades. É pela educação e pela cultura que se colonizam cabeças e se submetem corpos, “ela me admirava demais” reflete a submissão e negação da subjetividade do outro e um Estado violento onde o povo espera por heróis e salvadores com discursos que submetem. (SARTRE, 1977, p. 55). É o ideal do sem vergonha bem amado cuja denúncia já fazia Freire de que se a educação não é libertadora, então o desejo do oprimido é tornar-se opressor. Se pela educação e cultura se submete subjetividades, paradoxalmente, é pela educação e pela cultura as subjetividades podem se constituir livres. A equação é deveras difícil.

Estamos condenados à liberdade e imbricados na responsabilidade, quem nos revela isso é Inês que assume a responsabilidade que a liberdade a obriga. É o que é. Existência que precede a essência. (SARTRE, 1977, p. 56), enquanto a meritocracia de Stelle revela a contradição do mundo da vida em uma meritocracia de vassalagem de quem percebe a subjetividade do outro, mas nega-lhe o acolhimento e a justiça, afinal *ele dançava tango como um profissional, mas era pobre* (SARTRE, 1977, p. 61-62). A subjetividade nos põe nus como minhocas – despir-se é fazer-se subjetividade que exige a liberdade e a responsabilidade (SARTRE, 1977, p. 64,65), em uma intersubjetividade e conflito. O fato é que a subjetividade pela intersubjetividade se faz pela ação e agir é estar no jogo da vida, estar engajado (SARTRE, 1977, p. 85-86). O jogo da vida intersubjetiva se dá na temporalidade onde a subjetividade está condenada à escolha e a ação mostra a escolha, conjugando passado, presente e futuro (SARTRE, 1977, p. 94).

Ocorre que a subjetividade não é um objeto como o bronze, não pode ser tomada como um objeto. Permanece sempre separada por um nada, alteridade absoluta, dimensão de altura. Guarda em si a liberdade e a responsabilidade não

como posse, mas como modos de ser e condenação. Condenada à liberdade e à responsabilidade, a subjetividade encontra seus limites e potencialidades na relação intersubjetiva, conflito por excelência. “O inferno são ou outros” (SARTRE, 1977, p. 98) aponta o potencial formativo do conflito ou mesmo o conflito como o próprio modo como a formação pode ser dar. O conflito é abertura ao outro e um destituir-se de uma posição de igualdade - colocar-se em assimetria. O outro tem a primazia. Não é minha consciência que atribui sentido e dignidade ao outro, é necessário aqui fazer o movimento de deposição do eu. Este quem sabe seja o grande tratado formativo proposto na obra *entre quatro paredes*, subjetividades livres se constituem em conflito rumo a deposição do eu. Essa deposição não anula a subjetividade, mas é a condição para sua existência autêntica, livre e responsável.

Perpassando a obra que aqui abordamos percebemos a evidência, uma vez mais, de que a formação do humano ocorre no terreno fértil do nada. Essa afirmação está justificada na dimensão de abertura presente em ambos autores e compelida constantemente nos conflitos intersubjetivos dos três personagens. A subjetividade não é fechamento no mesmo, é lançar-se *para fora* em Sartre e um *desde fora* em Levinas. Mas ambos apontam a abertura como *ainda não*, é como uma falta que o *ainda não* apresenta a possibilidade formativa e o conflito com potencialidade e *modo de ser* da formação. É no lançar-se para o nada, na abertura, que o ser move o processo formativo do existir e lança mão das possibilidades de ser que lhe constituem, dando forma ao projeto que é e faz. O *ainda não* como lançar-se ao nada, ou abertura e acolhimento, revela que a subjetividade é inacabamento. Que a vida humana é formação. A contingência e a indeterminação do existir humano é o que destotaliza no tempo, existência temporal que rompe com a totalidade. A liberdade e a responsabilidade emergem dessa contingência humana, onde os condicionamentos e os idealismos que assolam a subjetividade são superados por uma formação para a liberdade, para a abertura, para o acolhimento que não requer garantias – indeterminação por excelência.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação, desde seus primeiros indícios na cultura helênica, se faz *entre* o *ethos* e o *telos*, lugar do conflito intersubjetivo. Nunca houve unanimidade do que seja a formação, esse conceito teórico e prático que busca definir essa prática humana se molda na temporalidade na expectativa de captar o espírito do tempo. Muitas são as forças que engendram a ação de formar: a cultura, a literatura, a arte, a política, a religião, a moral, dentre tantas outras, na busca por estabelecer o que seja mais virtuoso à formação do homem. O homem não está pronto, por isso necessita da formação, mas não é determinado pela formação, é um ser capaz de fazer escolhas, de deliberar quais fins deseja para si, e em consequência para a sociedade. Livre e autônomo, age e, ao agir, se depara com os limites da liberdade, de depara com a heteronomia que vem do outro, eis o conflito da intersubjetividade. Não há sistema, normativa, regra, método ou procedimento que possa abarcar a complexidade da subjetividade. A formação subjetiva ou a subjetividade²¹ sempre é o ponto de partida das rupturas que emanam da saturação das formas de compreensão e interpretação do que seja formar. A subjetividade sempre deve ser considerada quando falamos de formação.

Esse foi o movimento dessa dissertação: apontar possibilidades interpretativas à constituição da subjetividade, apontando as permanências, os diálogos, as resistências e persistências que a formação guarda. Compreendemos que a formação é fruto de um tempo intemporal, isto é, guarda na temporalidade e na contemporaneidade os resquícios de uma herança e uma tradição que não pode negligenciar ou omitir. Pensar novas possibilidades, propor novas reflexões não significa negar ou abandonar os esforços empreendidos pelos que nos precederam. Não há honra em negar tal precedência, tampouco virtude em considerar que o passado não contribui com o presente.

Entendemos que Sartre e Levinas, nesse sentido, podem contribuir significativamente com o debate acerca da formação. Como apontado, ambos dedicam uma reflexão e, na nossa interpretação, uma certa centralidade à subjetividade. O caminho de ambos para a constituição subjetiva parte de pontos

²¹ Usamos formação subjetiva e subjetividade como sinônimos querendo significar que a subjetividade não é estanque, não está dada – é constituição e constituir-se, superando, ou indo além do sujeito moderno

diversos, mas não os entendemos em oposição. Sartre e Levinas tanto assumem influências do pensamento cartesiano, quanto demarcam afastamentos. O primeiro volta suas atenções ao *cogito*, já o segundo atenta para o Infinito. Para Sartre importa a imanência. Para Levinas a ideia do Infinito sugerirá transcendência. Por aspectos distintos, ambos os autores – embora substancialmente vinculados ao pensamento contemporâneo e seu distanciamento com a metafísica da subjetividade – encontram em Descartes elementos para suas filosofias da subjetividade. O primeiro movimento da subjetividade em Levinas se dá como fruição; em Sartre o Para-si busca saciar a falta, conduz projetos que possibilitem que a falta seja saciada – se lança rumo ao nada para na expectativa de efetivar seus projetos livres e responsáveis. Em Levinas o Mesmo visa a satisfação das necessidades (desejo), fruição e gozo da existência, onde a vida que se vive, se vive enquanto fruição. Ambos, entretanto, não reduzem a subjetividade à satisfação pessoal, a simples fruição, ou o egoísmo, mas apontam a abertura ao outro. Sartre aponta o Ser-para-o-Outro, Levinas o desejo metafísico. Enquanto para Sartre o Para-si é engajamento, em Levinas temos a substituição.

A liberdade e a responsabilidade são temas caros a Sartre e a Levinas. Enquanto para Sartre a Liberdade tem a primazia, condenados que somos à liberdade, por sermos livres escolhemos os projetos que nos constituirão e disso decorre a liberdade. O homem escolhe livremente, mas ao escolher não pode fugir da responsabilidade sobre a escolha. O projeto individual não está isolado no mundo, mas em relação com este. Ao escolher por si, o homem escolhe pela humanidade inteira. A liberdade individual carrega o peso da responsabilidade pela humanidade toda, assim, a subjetividade que se constitui projeto não pode dizer que o Outro não lhe diz respeito. Em Levinas, por sua vez, a primazia é da reponsabilidade: não sou responsável porque sou livre, sou livre porque responsável. *Minha liberdade não me é dada por mim, mas pelo outro.* A responsabilidade é radical, ao ponto da substituição. Diante do outro a liberdade da subjetividade se dá nos modos de acolhida – imperativo ético que constitui o humano. A liberdade e a responsabilidade são constituintes da subjetividade, de modo que não podemos pensar a subjetividade sem esses pressupostos. A liberdade e a responsabilidade se dão em na temporalidade onde, em Sartre a liberdade dissolve a unidade das possibilidades do Para-si em sua presença ao ser em um por vir em relação conduzindo a responsabilidade. Em Levinas a responsabilidade diante do Outro que *me apela desde fora*, em uma dimensão de altura, que condiciona a liberdade do Mesmo em relação. Em ambos temos a

existência como pressuposto, o ser existente está inserido na temporalidade e em relação com o mundo e com o Outro. Na temporalidade a existência se faz conflito, seja pelo projeto, seja pelo apelo.

A formação então só é possível como possibilidade, como indeterminação. Oferecer garantias é negar a liberdade e a responsabilidade. Já não cabe posicionar a formação da subjetividade a partir de pressupostos universais, de modelos e idealismos. Da mesma forma não cabe uma formação tecnicista, com objetivos de desenvolvimento de habilidades e competências específicas. Se a vida humana é contingente, formar para uma profissão, para o mercado de trabalho, para a aquisição de determinadas habilidades e competências é limitar a potencialidade do humano oferecendo garantias que não se sustentam. É sabido que o mundo está sempre em intensas transformações e que as transformações estão mais rápidas com o advento das tecnologias, da inteligência artificial, etc.. Diante disso a formação que se pauta por um cenário presente, formando operários e consumidores, condena a subjetividade a alienação e negação da liberdade. A quem se imputará a responsabilidade pelos inúmeros projetos humanos subjetivos que serão ceifados, em um futuro próximo, por terem sido pautados por determinismos e condicionamentos em seus processos formativos? Determinação produz alienação. Se quisermos uma sociedade livre e responsável, pensamos que o caminho seja romper com os modelos e assumir que indeterminada é a existência humana e o indeterminado guarda o potencial formativo.

Formação como possibilidade é guardar o caráter de projeto da ação formativa. Acolher os projetos livres e permitir o conflito intersubjetivo. A humanidade se dá no encontro humano, eis a beleza e a grandeza da formação. Mais do que uma estrutura racional, a formação é acolhimento da diferença que emana do humano. Os dilemas guardados no tempo com os quais as gerações se deparam constituem as subjetividades pelo encontro intersubjetivo. A humanidade pode ser aprendida, desde que a formação propicie o encontro humano. Não se aprende a ser humano com os aparatos tecnológicos, com metodologias inovadoras de ensino de conteúdo das ciências diversas. Não há metodologia, inovação ou tecnologia que substitua o encontro humano na constituição da subjetividade. De Homero a Levinas a subjetividade se constitui no encontro intersubjetivo. O que é perene na formação é a humanidade do homem. O homem é de carne e osso, acolher essa realidade é permitir a liberdade e a responsabilidade sejam geminadas no ser.

7. REFERÊNCIAS

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da educação**. 2.ed. São Paulo: Moderna, 1993.

ARISTÓTELES. **A política**. 2.ed. São Paulo: M. Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BORTOLINI, Rosane W. NUNES, César. **A Paideia grega: aproximações teóricas sobre o ideal de formação do homem grego Filosofia e Educação**. Campinas, SP, v.10, n.1, p.21-36, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8651997> ; Acessado em 14 de agosto de 2019.

CAMBI, Franco; TREBISACCE, Giuseppe. **História da pedagogia**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista - Campus Marília, 1999.

CARBONARA, Vanderlei. **Educação, ética e diálogo desde Levinas e Gadamer**. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade De Educação - Programa De Pós-Graduação em Educação – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Porto Alegre, 2013. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/3736/1/446164.pdf> ; Acessado em 18 de agosto de 2019

CARBONARA, Vanderlei. **Justiça e responsabilidade no pensamento ético de Emmanuel Levinas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade De Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Porto Alegre, 2003.

CENCI, Angelo. **Aristóteles & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

DANELON, Márcio. **Educação e subjetividade: uma interpretação à luz de Sartre**. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação – programa de Pós Graduação em Educação. Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP Campinas, SP; 2003. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/252858> ; Acessado em 18 de agosto de 2019

FAVERO, Roberto Carlos. **Humanizar o Humano – uma releitura existencial de Albert Camus e Jean-Paul Sartre**. – Porto Alegre: Editora Evangraf Ltda, 2007. 116p
FONSECA, Maria de Jesus. **A Paideia Grega revisitada**. Revista: Millenium, 9, 1998. Disponível em: http://www.ipv.pt/millenium/esf9_mjf.htm ; acessado em 15 de junho de 2019.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. 2.ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005. 89 p.

HERMANN, Nadja. **Pluralidade e ética em educação**. Rio de Janeiro, RJ: DP&A. 2001.

HONNETH, Axel. **Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea**. Buenos Aires, Argentina. Universidad Autónoma Metropolitana; 2009.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 2.ed. São Paulo: M. Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: M. Claret, 2001

KANT, Immanuel. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Lisboa, PO: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. 3.ed. Piracicaba, SP: UNIMEP, 2002.

KUIAVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas**. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Lisboa, Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito** 3ª ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. São Paulo: Hemus, 1976. 294 p.

NODARI, Paulo César. **Liberdade e Proximidade em Levinas**. Veritas - Porto Alegre v. 51 n. 2 Junho 2006 p. 89-96

NODARI, Paulo César. **O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas**. Síntese - Rev. de Filosofia V. 29 N. 94 (2002): 191-220 Belo Horizonte, 2002.

PAVIANI, Jayme. **Epistemologia prática: ensino e conhecimento científico**. 2. ed. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2013.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1994.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência & liberdade: uma introdução a filosofia de Sartre**. Porto Alegre: L&PM 1995.

PIVATTO, Pergentino S. **Ética da Alteridade**. In OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Correntes fundamentais da ética contemporânea. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

PIVATTO, Pergentino S. **Responsabilidade e justiça em Levinas**. Veritas, v. 46, p. 217 a 230. Porto Alegre, 2001. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/334713354> Responsabilidade e justiça em Levinas ; Acessado em 15 de julho de 2019

SANTOS, Luciano Costa. **O Sujeito é de Sangue e Carne: A Sensibilidade como Paradigma Ético em Emmanuel Levinas**. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade De Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Porto Alegre, 2007. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/3433>; acessado em: 15 de janeiro de 2020

SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo. 1977.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 24. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

SAYÃO, Sandro Cozza. **Sobre a Leveza do humano: um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas**. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade De Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Porto Alegre, 2006. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2809/1/385288.pdf>; acessado em 16 de fevereiro de 2020.

SNELL, Bruno. **A Descoberta Do Espírito: As Origens do Pensamento Europeu na Grécia**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1975.

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

WEBER, José Fernandes. **Bildung e educação**. Educação e Realidade, p. 117 a 134; 2006.