

SONHAR O PORVIR  
UMA EDUCAÇÃO PARA A RESPONSABILIDADE/HUMANIDADE  
NO RASTRO DE E. LEVINAS E DE J. DERRIDA<sup>1</sup>  
DREAMING THE FUTURE  
AN EDUCATION FOR RESPONSIBILITY/HUMANITY  
IN THE WAKE OF E. LEVINAS AND J. DERRIDA

FERNANDA BERNARDO<sup>2</sup>

**Abstract:** Presented at a colloquium «*On the Differences: Philosophy, Culture and Education in 21st Century Societies*», the text of this communication takes for the *incipit* of its reflection the words of Margrethe Vestager – according to which «*We may have new technology, but we don't have new values. [...] My first priority will always be humans. Technology must serve us*» – in order to question, without moralism nor technophobia, what it should be like *to educate* for the vigilance and the solitary courage of *thought* and for the dignity of *an in-formed and responsible humanity*, and it will present (meta-)ethical responsibility – as the source and the value of values as well as the *ethos* and the *un-condition* of a human finally worthy of the name – not only as the only one up to the challenges of our time, but also as the only one that allows us *to dream, lucidly*, with the *promise* of a *culture* and of a *tomorrow of peace, of well-being* and of growing *justice*.

**Keywords:** Levinas, Derrida, Vestager, Teaching, Education, Value, Human, Ethical, Responsibility, Technology.

---

<sup>1</sup> Texto (entretanto devidamente anotado) de uma comunicação apresentada no Congresso Internacional *Sobre as diferenças: Filosofia, Cultura e Educação nas sociedades do s. XXI*, 24 de Abril de 2024, Org. Grupo de Investigación Ontoloxías da diferenza. Fundamentos Teóricos e Repercusións Prácticas, Facultade de Educación e Trabalho Social / Campus de Ourense / Universidade de Vigo – Espanha.

<sup>2</sup> Professora de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e tradutora de Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot e Hélène Cixous. Email: [fernandabern@gmail.com](mailto:fernandabern@gmail.com); ORCID: 000-0003-0238-7969.

**Résumé:** Présenté lors d'un colloque autour «*Sur les différences: Philosophie, Culture et Éducation dans les sociétés du 21ème siècle*», le texte de cette communication prend pour *incipit* de sa réflexion les mots de Margrethe Vestager – selon lesquels «*Nous avons peut-être de nouvelles technologies, mais nous n'avons pas de nouvelles valeurs. [...] Ma première priorité sera toujours l'être humain. La technologie doit nous servir*» – afin de, sans moralisme ni technophobie, se demander ce que devrait bien être un *enseignement* et une *éducation* à la vigilance et au courage solitaire de la *pensée*, ainsi qu'à la dignité d'une *humanité in-formée et responsable*, en présentant la *responsabilité (méta-)éthique* – comme la source et la *valeur des valeurs* et comme l'*ethos* et l'*incondition* d'un humain enfin digne de son nom – non seulement comme la seule *responsabilité* à la hauteur des défis de notre temps, mais comme la seule à nous permette de, *lucidement*, *rêver* à la *promesse* d'une *culture* et d'un *lendemain* de *paix*, de *bien-être* et de *justice* croissante.

**Mots-clés:** Levinas, Derrida, Vestager, Enseigner, Éduquer, Value, Human, Ethique, Responsabilité, Technologie.

**Resumo:** Apresentado no âmbito de um colóquio intitulado «*Sobre as Diferenças: Filosofia, Cultura e Educação nas sociedades do século XXI*», o texto deste artigo toma como *incipit* as sugestivas palavras de Margrethe Vestager – «*Podemos ter novas tecnologias, mas não temos novos valores. [...] A minha primeira prioridade será sempre o ser humano. A tecnologia deve servir-nos*» – para, sem moralismo nem tecnofobia, se interrogar sobre o que deveria ser *educar e ensinar* para a *vigília* e a *coragem solitária do pensamento*, bem como para a *dignidade* de uma *humanidade in-formada e responsável*, apresentando a *responsabilidade (meta-)ética* – como fonte e *valor dos valores* e como *ethos* e *incondição* de um humano finalmente digno do nome – não só como a *única responsabilidade* à altura dos desafios do nosso tempo, mas também como a *única a, lucidamente*, permitir *sonhar* com a *promessa* de uma *cultura* e de um *amanhã* de *paz*, de *bem-estar* e de *justiça* crescente.

**Palavras-Chave:** Levinas, Derrida, Vestager, Ensinar, Educar, Valor, Humano, Ética, Responsabilidade, Tecnologia.

**«Je décris l'éthique, c'est l'humain en tant qu'humain.»**

E. Levinas, *Entre Nous*, p. 127

**«La responsabilité est une individuation, un principe d'individuation.»**

E. Levinas, *Entre Nous*, p. 126

Perante o desenvolvimento acelerado das tecnologias e a crescente *deserção* de *pensamento* e de *humanidade*, tomo aqui para *incipit* da minha comunicação – e sem qualquer índice de *tecnofobia* ou de *moralismo!* – as

palavras de Margrethe Vestager (*Comissária Europeia para a Concorrência*) proferidas, há já algum tempo, aquando da *Web Summit* de Lisboa de 2019:

«**Podemos ter nova tecnologia**», disse ela então, «**mas não temos novos valores.**»

Sem surpresa e sem excessivo *pathos*, sabemos que o ritmo (assaz vertiginoso) de desenvolvimento das tecnologias – e o seu consequente reflexo no campo científico, educacional, laboral, jornalístico, social, económico, político, jurídico, militar, artístico, religioso, e etc., ... – é, como ao longo dos tempos o desenvolvimento técnico-científico sempre terá sido, simultaneamente um desafio, uma esperança e uma ameaça: dependendo, em princípio, uma tal esperança, a *lucidez* de uma tal esperança, da exigência da nossa atenção vigilante e da nossa responsabilidade – sobretudo da nossa responsabilidade de filósofos e de universitários que, como não sem graça Levinas o refere em *Quatre Lectures Talmudiques* (1968)<sup>3</sup>, devem, enquanto tal, isto é, enquanto intelectuais, visar muito alto e muito longe. Ou seja, sem alíbios e sem medo, os intelectuais-filósofos devem «recusar a razão de Estado»<sup>4</sup> – que é sempre a razão do mais forte! – e viver sob o *apelo do impossível* e no *desejo de fazer o impossível*: num alerta incansável e numa inquietude cívica permanente, os intelectuais-filósofos devem, em suma, viver no desejo de, a cada instante, *fazer o impossível*, o que, para um filósofo como Jacques Derrida<sup>5</sup>, é, aliás, a condição para verdadeiramente se fazer alguma coisa: só se faz algo quando, *sob o apelo do impossível*, isto é, da passagem do instante «presente» na sua condição de loco-moção do *porvir*<sup>6</sup>, *se faz o impossível*, respondendo-lhe, efectivamente; de contrário mais não se faz do que desenrolar um programa. O que, no tocante ao filósofo, implica proclamar e re-afirmar a dignidade de um pensamento livre, *incondicionalmente* livre, enunciado e exposto *publicamente* no corpo de uma palavra que poder algum (académico, estatal, religioso, económico, mediático, ...) logre intimidar.

E é precisamente neste ponto que entra o segundo sintagma da frase de Vestager que aqui me acompanha e que comecei por citar, e segundo o qual, tendo embora nós hoje – e a um ritmo alucinante –, «nova tecnologia», «não temos», no entanto, «novos valores»: e não temos «novos valores» no sentido em que, para Vestager – tal como eu a escuto e interpreto as suas palavras – *o valor dos valores não mudaria (nunca) ou não deveria nunca mudar*

<sup>3</sup> E. Levinas, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1968), 121.

<sup>4</sup> E. Levinas, *Quatre Lectures Talmudiques*, 121.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, «Psyché. Invention de l'autre» in *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 11-61.

<sup>6</sup> J. Derrida, «Qual Quelle» in *Marges* (Paris: Minuit, 1972), 345: «O tempo abre-se como este atraso da origem sobre si mesma – o tempo não é outra coisa.»

com o desenvolvimento tecnológico-científico, ou apesar dele: o *humano, a dignidade e a felicidade do humano* seriam a sua bitola e a sua referência: como Vestager acrescentou:

«A minha primeira prioridade serão sempre os humanos. A tecnologia tem de nos servir.»

A prioridade, advoga Vestager, *deve*, pois, estar sempre do lado dos humanos, ao serviço de quem a ciência e a tecnologia *têm de estar* – *devem estar* ou *deveriam estar*. Mas... não é isto uma ideia mais ou menos pacífica? Não só tudo deve, de facto, ser segundo a hora, mas, por todo o lado e sempre, o humano, como actor e como destinatário, deve ser o critério. Esta parece, de facto, ser uma ideia mais ou menos pacífica, mas, perante o sequenciamento completo do genoma humano e o desenvolvimento da inteligência artificial, *por exemplo*, e na crescente deserção de um humano digno do nome, é uma ideia que hoje em dia se impõe lembrar de novo – e com o ímpeto da urgência. E é uma ideia que hoje em dia se impõe de novo, e com o ímpeto da urgência, porque, em boa verdade, sempre o desenvolvimento técnico-científico implicou e implica o humano, quer como agente, quer como visado em última instância – com efeito, sempre o desenvolvimento técnico-científico implica uma «*expertise*» humana na qual o próprio *humano* se joga e se retrata.

Daí a pergunta que, de imediato, não pode também não se impor em meio filosófico: que *humano*? Que concepção do *humano* está aqui em jogo e em questão? Se a «*expertise*» humana está sempre implicada nos desenvolvimentos e nos usos<sup>7</sup> técnico-científicos; e se, como Vestager bem advoga, tudo deve, de facto, estar sempre do lado dos humanos, se tudo deve, de facto, servi-los e responsabilizá-los, que concepção, que determinação, que configuração de *humano* está aqui em questão? E que *educação* e qual o *papel da educação* para a configuração e a implementação deste *dever* que, sem *moralismo*, deve ser próprio ao *humano* – a um *humano* digno do nome – na sua condição de índice e de regulador do valor dos valores?

Em suma, que *pensamento*, que *ensino* e que *humano*? De que falamos, de que configuração de *pensamento*, de *ensino* e de *humano* falamos nós, aqui, quando falamos de *pensamento*, de *ensino* e de *humano*? E perguntemos, ousemos perguntar, porque, perante a *ligeireza dóxica das narrativas*

---

<sup>7</sup> E, como muito justamente observa Daniel Cohen in «Libre science: ligne de chance» *apud Le Génome et son double* (Paris: Hermes, 1996, 36) o perigo não está tanto no desenvolvimento dos conhecimentos, mas, sim, na sua utilização: a ciência e a técnica não estão na origem do mal, os perigos são o dogma e a doutrina – é contra eles que há que lutar, assim como contra a manipulação pelo medo perante o desconhecido levada a cabo pelos média.

que, determinantemente, descrevem e alimentam a nossa bem inquietante contemporaneidade, tenho esta *meditação* pelo mais urgente e mais responsável gesto filosófico e político: é minha convicção de que a tarefa fundamental das instituições de ensino e dos intelectuais, mormente dos filósofos, é hoje a de, antes de mais, re-pensarem, re-avaliarem e re-elaborarem as coordenadas da nossa civilização e da nossa cultura, assim re-pensando, de novo e diferentemente, não só a tradicional conceptualidade, operatividade e axiomática dos saberes, mas assim repensando, afinando e reelaborando também o próprio sentido do humano, da vida, da consciência, da responsabilidade, da liberdade, da democracia, da ética, da justiça, dos Direitos Humanos, do Direito Internacional, etc., meditando ao mesmo tempo também um certo modelo herdado de ensino e de Universidade<sup>8</sup>.

Aliás, a ideia da urgência e da necessidade desta *meditação* nem sequer é nova e não deveria, talvez, surpreender – situando-me apenas no contexto da Filosofia e no horizonte da contemporaneidade filosófica, lembro, por exemplo, que, numa certa peugada de Aristóteles (*Metafísica*, Livro IV, 1006 a), há cerca de um século atrás, já Heidegger nos advertira – a nós que vivemos actualmente na época dos enormes desafios éticos colocados pelo potencial de transformação nas nossas vidas causado, nomeadamente, pelo desenvolvimento da *inteligência artificial* – para a urgência da necessidade, não apenas da *educação* e da *formação*, mas de *uma educação para o pensamento* e, *ipso facto*, para o *humano*, para o *pensamento do humano*, para o *pensamento* do que deveria ser um *humano* digno do nome e do modelo de sociedade que implicaria: lembro, por exemplo, que, em «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» / «O fim da filosofia e a tarefa do pensamento» (1968), Heidegger advoga que «[...] todos nós, na medida em que somos, temos ainda necessidade de *uma educação para o pensamento* e, mesmo ainda antes disso, temos necessidade de saber o que pode querer dizer, no domínio do pensamento, *educação*»<sup>9</sup>.

Na peugada desta inquietação heideggeriana, perguntemos, então: que quer *aqui* dizer *dever*, *educação*, *ensino*, *pensamento*, *humano*? Que *pensamento* para a *educação* e que *educação* para o *pensamento* e suas manifestações no plano dos saberes, do vivido e do instituído, quando, hoje em dia, a ordem política e humana neo-liberal ou ultra-liberal, mais ou menos nuançada de social, vai sobretudo no sentido daquilo que, não sem razão,

---

<sup>8</sup> Para esta questão veja-se, nomeadamente, G. Granel, *De l'Université* (Mauvezin: T.E.R., 1982); J. Derrida, *L'université sans condition* (Paris: Galilée, 1999).

<sup>9</sup> M. Heidegger, «La fin de la philosophie et le tournant» in *Questions III e IV* (Paris: Gallimard/tel, 1976), 305.

alguns têm por uma autêntica «destruição do saber»<sup>10</sup> e dos valores ligados ao saber – uma destruição de feição múltipla e predominantemente ditada pela *aculturação* e pelas *reformas* subordinadas à ganância dos valores economicistas que, no essencial, e no tocante à universidade, à universidade-empresa, se plasmam nas *lógicas da profissionalização* das formações que, muito gravemente, ameaçam a dignidade da sua missão<sup>11</sup>.

Nesta ordem de ideias, começo por lembrar que também já para um filósofo como Heidegger – para muitos considerado o maior filósofo da primeira metade do século XX<sup>12</sup> – a tarefa<sup>13</sup> do *pensamento* – que ele distinguia de filosofia – deveria ser abandonar o registo técnico-metodológico e técnico-teórico do pensar, próprio do que ele designa por *metafísica da presença*, onde reina a filosofia do *subjectum*<sup>14</sup>, sob cujo domínio manifestamente hoje vivemos – um registo onde, num dizer do filósofo da *Carta sobre o Humanismo* (1948), o pensamento está a seco<sup>15</sup> –, e tentar voltar a colocar o pensamento no seu *elemento*: *elemento* que, para Heidegger, era o *ser* na sua

---

<sup>10</sup> Cf. Jean-Claude Michéa, *L'enseignement de l'ignorance* (Castelnau-le-Lez: Climats, 1999); *De la destruction du savoir en temps de paix*, C. Abensour, B. Sergent, E. Wolf, J.-Ph. Testefort (dirs.) (Paris: Fayard, 2007) 9-18.

<sup>11</sup> Para uma crítica da profissionalização da universidade numa sociedade que tem no lucro o seu deus maior, veja-se, nomeadamente, Corinne Abensour, «Université-Entreprise: les liaisons dangereuses» in *De la destruction du savoir en temps de paix*, 309-322; J. Derrida, *L'université sans condition* (Paris: Galilée, 1999); Hugrée, Cédric, Poullaouec, Tristan, *L'université qui vient* (Paris: Raison d'agir Editions, 2022), S. Morgan Wortham, *Counter-Institutions* (New York: Fordham University Press, 2006).

<sup>12</sup> Veja-se o entusiasmo filosófico trazido, no início do séc. XX, pela Fenomenologia de Husserl e pela *Fundamentalontologie* de Heidegger: E. Levinas, «Fribourg et la Phénoménologie» in *Les Imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994), 94-106.

<sup>13</sup> M. Heidegger, «La fin de la philosophie et le tournant», in *Questions III e IV*, 306: «A tarefa do pensamento seria, então, o abandono do pensamento em vigor até aqui para vir a determinar a tarefa própria do pensamento.»

<sup>14</sup> M. Heidegger, «La fin de la philosophie et le tournant», 282-283 : «Filosofia quer dizer metafísica. [...] Ela pensa o ente como ente no modo da representação cuja tarefa é fundar. Porque o ser do ente, desde o início da filosofia e neste mesmo início, manifestou-se como *Grund* [...] Que queremos nós dizer, agora, falando do fim da filosofia [...] “fim da filosofia” significa a realização da metafísica.»

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, trad. de Arnaldo Stein (Lisboa: Guimarães ed., 1973), 40, 41, 42: «A filosofia é perseguida pelo temor de perder em prestígio e importância se não for ciência. O não ser ciência é considerado uma deficiência que é identificada com a falta de cientificidade. Na interpretação técnica do pensar é abandonado o ser como o elemento do pensar. [...] Já há muito tempo, demasiado tempo, o pensar está fora do seu elemento. [...] O elemento é aquilo a partir do qual o pensar é capaz de ser um pensar. [...] o pensar é o pensar do ser.»

condição de transcendente puro e simples<sup>16</sup> e, portanto, na sua condição de *limite-limiar do pensamento*, pois, para este pensador da *Fundamentalontologie*, o pensamento da *diferença ôntico-ontológica*, de índole caminharante<sup>17</sup>, relacional e dialogante, é o pensamento *do*<sup>18</sup> ser: é «*l'engagement par l'Être*»<sup>19</sup> como, em francês, o filósofo o refere a Jean Beaufret na mesma *Carta sobre o Humanismo*. Modo de dizer que, proveniente e ditado pelo ser, na sua condição de limite-limiar, o pensamento é um *pensamento do ser*, ditado e doado pelo ser na transitividade horízontico-temporal do seu *des-velamento*, isto é, no seu *acontecer*, por sob a *escuta atenta e em cuidado* do homem, dito *Da-sein*, que, no mundo [*«in-der-Welt-sein»*], mora, com outros, na proximidade do ser<sup>20</sup>.

Um tal *pensamento* critica e repensa, de facto, o pensamento técnico-metodológico, sistemático e calculador, hoje em dia profusamente propagandeado pelo cultura jornalístico-mediática reinante, mas, interrogando embora a véspera de toda a determinação do ser, permanece ainda no primado do ontológico e na sedução da *Versammlung*<sup>21</sup>, permanecendo assim ainda no âmbito da neutralidade e de um certo universalismo abstracto – com efeito, e como observa Jacques Derrida em diálogo com Dominique Janicaud, em *Heidegger en France* (2001), «o Ser conta, digam lá o que disserem. É o Ser, diferente do ente, diferente do conceito de ser que reúne e que concede o *legein* e a *Versammlung*, e é aí que as coisas se decidem<sup>22</sup>.» E é, nomeadamente, aí que se encontra a razão de ser filosófica dos posicionamentos políticos de Heidegger. Ou seja, a possibilidade do pior está inscrita no seu *pensamento do ser*. Diferentemente, no pensamento derridiano da *différance* – *différance* mais matinal do que a diferença ôntico-ontológica<sup>23</sup> –, sem qualquer negativismo ou destrutivismo, «o acento é colocado do lado da alteridade, da dissociação, da distância infinita, da dispersão, do incomensurável, do impossível, da “destinerrância”»<sup>24</sup> A dissociação, a distância, o hiato, a interrupção, a separação (índices de uma «véspera que nunca se faz dia») são agora a condição, quer da relação, da ininterrupta relação de

<sup>16</sup> Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 76-78. E *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1979), 38: «*Sein ist das transcendens schlechthin.*»

<sup>17</sup> Cf. Heidegger, «Zu Denken als Weg» in *Gesamtausgabe*, vol. XIII, 235.

<sup>18</sup> Cf. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 38-43.

<sup>19</sup> Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 38.

<sup>20</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1- § 4.

<sup>21</sup> Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, tr. A. Becker e G. Granel (Paris: PUF, 1988), 22: «A memória [*Gedächtnis*] é a reunião [*Versammlung*] do pensamento [*Denkens*]».

<sup>22</sup> J. Derrida, «Jacques Derrida» in D. Janicaud, *Heidegger en France. II. Entretien* (Paris: Albin Michel, 2001) 118.

<sup>23</sup> Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 38.

<sup>24</sup> J. Derrida, *De la Grammatologie*, 119.

interrupção, e portanto da iterabilidade, da disseminação e da *destinerrância*, quer da alteridade – uma alteridade respeitada como tal, isto é, secreta ou separada: ab-soluta!

Atentemos agora nesta, lembrando que, mais ou menos pela mesma altura, no horizonte da contemporaneidade filosófica e no dramático contexto de uma Europa que, evangelizada há mais de 16 séculos, assistia aos extermínios hitlerianos como hoje assiste ao dos palestinianos, o filósofo da alteridade que se destaca, e que aqui privilegiaremos para a dilucidação das nossas questões, é Emmanuel Levinas (1906-1995), um assumido anti-maiêutico<sup>25</sup> e anti-retórico<sup>26</sup> – para este filósofo da alteridade (ab-soluta (*ab-solus*)), o *pensamento* é antes um «*engagement*», não pelo *ser*, não mais pelo *ser* que este filósofo tem pela fonte do egoísmo, do *inter-esse*, da guerra, da violência e do mal em geral<sup>27</sup>, mas, sim, *pelo outro, pelo outro homem*, mais precisamente, *antes, acima e para além do ser*; em cujo *rosto* a transcendência se revela: trata-se de um *pensamento da alteridade* de índole *meta-onto-fenomeno-lógica* e *meta-onto-teo-lógica* portador da exigência – *da exigência e da esperança* – de um *novo pensamento* para o próprio *pensamento*, para o *ensino* e para o *humano* – trata-se, no fundo, de um *novo pensamento* para o *sentido*, para a *racionalidade* e a *inteligibilidade* em geral<sup>28</sup>: um *pensamento* de timbre meta-ético que, antes de mais, repensa o *ensino* como o despertar para o reconhecimento da primazia da alteridade (de perfil humano) e, portanto, para a insaciedade do desejo de aprender e de saber, e que repensa e nos dá a pensar o *humano*, a *humanidade do humano*, a partir do seu *reconhecimento desta primazia do outro homem*.

Para Levinas, é precisamente *o reconhecimento desta primazia da alteridade do outro homem*, na sua condição de *rastro*<sup>29</sup> da revelação da transcen-

<sup>25</sup> Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, 43.

<sup>26</sup> Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, 66 e ss.

<sup>27</sup> E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1991), 132: «o mal é a ordem do ser “*tout court*” – e, pelo contrário, ir para o outro é o encetamento do humano no ser, é um “de outro modo que ser”. Eu não tenho de todo a certeza de que “o de outro modo que ser” esteja assegurado de triunfar, pode haver períodos em que o humano se extingue completamente, mas o ideal de santidade é o que a humanidade introduziu no ser. Ideal de santidade contrário às leis do ser.»

<sup>28</sup> E. Levinas, *Entre Nous*, 128: «[...] a relação a outrem é o começo do inteligível»; e E. Levinas, *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme* (Paris : Albin Michel, 1976), 45: «o mundo torna-se inteligível diante de um rosto humano.»

<sup>29</sup> E. Levinas, «La trace» in *Humanisme de l'autre homme*, 64: «O além de onde vem o rosto significa como rastro [*trace*]. O rosto não está no rastro do ausente absolutamente revoluto, absolutamente passado. O rastro é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para a fazer entrar numa ordem imanente.», Levinas, E.

dência e de fonte da inteligibilidade e da significação, que não só desenha o *valor dos valores*, cujo enigma com Vestager começámos por indagar, como desenha também a vocação e a incondição da própria *humanidade do humano* – é, aliás, a este mesmo *reconhecimento da primazia do outro homem* que Levinas chama ética. Ética ou *santidade (kadosh)*: «A santidade», explicita Levinas, numa elucidativa entrevista com Roger-Pol Droit datada de 1992, «é, todavia, a suprema perfeição – e eu não digo que todos os homens são santos! Mas basta que tenha, por vezes, havido santos, e sobretudo que a santidade seja sempre admirada, mesmo por aqueles que dela parecem mais afastados. Esta santidade que faz passar outrem antes de si torna-se possível na humanidade. E há divino nesta aparição do humano capaz de pensar noutrem antes de pensar em si mesmo. Com a humanidade, *a santidade vem assim transformar o ser da natureza*»<sup>30</sup>.

Sublinhemo-lo – *a santidade vem assim transformar o ser da natureza*: para Levinas, a ética não é, como tradicional e hegemonicamente ela sempre foi e continua a ser, uma área ou uma especialidade do *corpus* filosófico (ao lado de outras, como a estética, a ontologia, a lógica, etc.), sendo assim o veículo de um conjunto de regras ou normas de acção: tal configura antes o que Levinas designa de «moralismo»<sup>31</sup> que, no seu entender, tem má reputação pois esquece o que, para o filósofo e segundo o filósofo, há de essencial na ética – a saber, a sua eticidade de princípio configurada precisamente pelo reconhecimento (sob o acontecer do *instante* na sua condição de fulguração do *passado absoluto* na cadência da sua tessitura do «*futuro anterior*») da primazia outorgada ao outro e, conseqüentemente, pela dissimetria heteronómico-dissimétrica da relação a bem gizar com ele. O *valor dos valores*, isto é, o fundamento e o critério dos valores, *de todos os valores*, é agora «o outro homem» na vulnerabilidade e na enigmaticidade da sua revelação da transcendência (do infinito, da exterioridade ou da alteridade) – para Levinas, na vulnerabilidade do *rosto do outro homem* – que é também o *outro homem* como *rosto*<sup>32</sup> – plasma-se o «não matarás!» bíblico, que o filósofo<sup>33</sup> eleva a primeiríssimo mandamento: «não matarás», isto é, *cuidarás*, sob todos os modos, acolherás, protegerás, nutrirás, tratarás, não farás sofrer, etc.

<sup>30</sup> E. Levinas, «Entretien avec Roger-Pol Droit», *Les Imprévus de l'histoire*, 204.

<sup>31</sup> E. Levinas, «De l'utilité des insomnies», *Les Imprévus de l'histoire*, 200-201: «A moral tem, de facto, tido má reputação. Confunde-se-a com moralismo. O que há de essencial na ética perde-se frequentemente neste moralismo reduzido a um conjunto de obrigações particulares.»

<sup>32</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini*, 43: «A maneira como o Outro se apresenta, excedendo a ideia do Outro em mim, chamamos-lhe, de facto, rosto.»

<sup>33</sup> E. Levinas, *Difficile Liberté*, 21: «Ver um rosto é já escutar: “Não matarás”.»

Daí que, meta-ontologicamente repensada, para Levinas a ética seja dita, muito simplesmente, o perscrutar e o pensar do *humano enquanto humano* – um humano re-pensado a partir, não apenas do outro (seja ele quem for, como acontece em Jacques Derrida), mas do *outro homem*, note-se: a partir da *primazia do outro homem*, limite-limiar inspirador do *pensamento* – do pensamento da *educação*, da *humanidade do humano*, do feminino, do ambiente, da cultura, dos media, da arte, da ciência, da tele-tecnologia, da cidadania, do político, da democracia, do direito, dos próprios Direitos Humanos, etc.

Configurando a *significância da significação*<sup>34</sup> ou o sentido (orientação) do sentido e dos sentidos, a ética levinasiana enuncia e configura assim um muito exigente *humanismo ético* ou, mais precisamente, *meta-ético* com importantes e relevantes implicações no campo do instituído e das suas instituições. Explicitemo-lo e fundamentemo-lo muito sucintamente, começando também por notar que, na linha do «*kadosh*» hebraico, em sede levinasiana, a «santidade» nada tem, no entanto, de hagiográfico – significa, por um lado, o «absurdo ontológico» do reconhecimento da primazia do *outro homem*, significando, por outro lado e *ipso facto*, o reconhecimento da eticidade ou da humanidade *des-inter-essada* do próprio «homem» nesse mesmo reconhecimento: ou seja, o humano eleva-se à sua humanidade nesse reconhecimento da primazia do outro homem, cujo encontro é tido pela «grande experiência ou pelo grande evento»<sup>35</sup>. Em «De l'utilité des insomnies» (1987), Levinas é muito claro – à pergunta de Bertrand Révillon, «O que é a ética?», responde:

É o reconhecimento da “santidade”. Explico-me: o traço fundamental do ser é a preocupação que todo o ser particular tem com o seu próprio ser. As plantas, os animais, o conjunto dos viventes agarram-se à sua existência. Para cada um é a luta pela vida. [...]

E eis no humano a aparição possível de um absurdo ontológico : o cuidado por outrem sobrepondo-se ao cuidado por si. *A nossa humanidade consiste em reconhecer esta prioridade do outro*. É a isso que eu chamo “santidade”. *A nossa humanidade consiste em poder reconhecer esta prioridade do outro*.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Cf. E. Levinas, «La signification et le sens» (1964) in *Humanisme de l'autre homme*, 15-70.

<sup>35</sup> E. Levinas, «De l'utilité des insomnies», *Les Imprévus de l'histoire*, 200.

<sup>36</sup> E. Levinas, «De L'Utilité des Insomnies», *Les Imprévus de l'Histoire*, 201.

E, em diálogo com Michäel de Saint-Cheron, em *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1902 –1994)* (Paris : Librairie Générale Française, biblio/essais, 2006, 29-30), Levinas precisa ainda : «pensei precisamente que o que está na base da relação pura, da generosidade em relação a outrem, é uma relação a que se pode chamar uma relação de santidade. Como se a santidade fosse a dignidade suprema do acto da relação com outrem, aquilo a que se chama amor ou respeito do próximo.»

Eu sublinho: «*A nossa humanidade consiste em poder reconhecer esta prioridade do outro.*» Antes de muito sucintamente enunciarmos o perfil de uma tal «humanidade», cuja «*expertise*», notemo-lo, está sempre presente e actuante no âmbito da natureza, das tecnologias, dos saberes e do instituído em geral, e que, desde o início, nós aqui perscrutamos como aquilo que o desenvolvimento tecnológico deveria sempre *incondicionalmente* pressupor, visar e servir, notemos que, para Levinas, o *ensino* é, antes de mais, o *ensino* da *exterioridade* ou da *alteridade* absoluta de *rostos*<sup>37</sup> humano plasmada nesta primazia, quer do outro homem, quer da relação ao *rostos expressivo* (*kath'auto*) do outro homem e da miríade de nuances que, em Levinas e segundo Levinas, ela pode assumir: paz, cuidado, amor, amizade, caridade, misericórdia, hospitalidade, justiça, desejo, responsabilidade, dom, ... Opondo-se à maiêutica socrático-platónica (que ainda privilegia a interioridade e, portanto, a autonomia de princípio), na linha do pensamento alado do *Fedro* (244 a ; 249 a ; 265 a) de Platão e da ideia cartesiana do *infinito* no *finito*, Levinas advoga-o em *Totalité et Infini* (1961) – diz aí:

Contra a ontologia contemporânea, o rosto traz uma noção de verdade que não é o desvelamento de um Neutro impessoal, mas uma expressão [...] Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde, a todo o instante, ele excede a ideia que dele traria um pensamento. É, por conseguinte, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu – o que significa exactamente ser ensinado. A relação com Outrem ou Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas este discurso acolhido é um ensino. Mas o ensino não é a maiêutica – vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho. [...] A atenção e o pensamento explícito, que ela torna possível, são a própria consciência [...] Mas a atenção eminentemente soberana em mim é o que essencialmente responde a um apelo. A atenção é atenção a qualquer coisa, porque é atenção a alguém. A exterioridade do seu ponto de partida é-lhe essencial [...]

A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a ciência. É nela que se afirma a exterioridade, que realiza a liberdade em vez de a ferir : a exterioridade do Mestre. A explicação de um pensamento não pode fazer-se senão a dois – não pode limitar-se a encontrar aquilo que já se possuía. Mas o primeiro ensinamento do ensinante é a sua própria presença de ensinante.<sup>38</sup>

Em suma, para este *pensamento* da *alteridade*, o *ensino* deve, em primeiro lugar, ensinar a condição *de possibilidade do próprio ensino* – a saber, por um lado, a exterioridade ou a alteridade absoluta, e, por outro lado, a relação

<sup>37</sup> E. Levinas, *À l'heure des Nations*, 201: «a alteridade do homem, ou seja, a sua excepção a todo o género, a sua unicidade, a que nós chamamos rostos [...] nudez sem defesa.»

<sup>38</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, 43, 102.

ao outro homem e, portanto, não só a prioridade da relação inter-pessoal ou inter-humana<sup>39</sup>, mas também a unicidade ou a singularidade do próprio «eu» como relação e, portanto, como «uma *ipseidade* desemparelhada»<sup>40</sup>: ensinando, antes de mais, a exterioridade/alteridade, o mestre expressa-a e figura-a, configurando uma identidade subjectiva meta-eticamente estruturada como «outro- “no” - mesmo»<sup>41</sup> e, por conseguinte, como «um-para-o-outro»<sup>42</sup>.

O ensinamento, advoga Levinas em *Totalité et Infini* (1961), é um discurso onde o mestre pode trazer ao aluno o que o aluno não sabe ainda. Ele não opera como a maiêutica, mas continua o pôr em mim da ideia do infinito. A ideia do infinito implica uma alma capaz de conter mais do que pode retirar de si. Ela desenha um ser interior capaz de relação com a exterioridade e que não toma a sua interioridade pela totalidade do ser.<sup>43</sup>

Insinuando que, em razão da sua criaturalidade, todo o humano vem de fora<sup>44</sup>, assim combatendo o trágico mito da pureza e da paixão da unidade e, portanto, da identidade una ou própria ou soberana – a identidade da soberba confiante da razão do mais forte e de um sujeito autonómico<sup>45</sup>, factor de todo o tipo de violência –, este *pensamento do ensino* e da *educação* (ao longo de toda a vida, porque, como Freud bem lembrou, até à hora da morte se re-nasce a cada momento!) é, notemo-lo, um *pensamento da alteridade ab-soluta*, isto é, secreta ou separada, que coloca a relação dissimétrica à alteridade *humana* como condição e como expressão desse *ensino*. Um *en-*

<sup>39</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini*, 77: «O estabelecimento deste primado da ética, quer dizer, da relação de homem a homem – significação, *ensino* e justiça [...]».

<sup>40</sup> E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 195.

<sup>41</sup> E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 187: «[...] eu não sou a origem de mim mesmo, não tenho a minha origem em mim. (Pense-se aqui naquele conto popular russo em que um cavaleiro tem o coração fora do corpo.) Esta responsabilidade por outrem é estruturada como um-para-o-outro, até ao um refém do outro, refém na sua própria identidade de apelado insubstituível, antes de qualquer retorno a si.»

<sup>42</sup> E. Levinas, *À l'heure des nations*, 145: «O humano é a possibilidade de de um ser-para-o-outro».

<sup>43</sup> E. Levinas, *À l'heure des nations*, 196.

<sup>44</sup> E. Levinas, «Sans Identité» in *Humanisme de l'autre homme*, 103-104: «Todo o humano está fora [...] Tudo está fora ou tudo em mim está aberto. [...] A abertura é a desnudação da pele exposta à ferida e ao ultraje. A abertura é a vulnerabilidade de uma pele oferecida [...] O Eu é, dos pés à cabeça, até ao tutano, vulnerabilidade.»

<sup>45</sup> E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 192-194: «Sofrendo o fardo do outro homem, o eu [moi] é apelado à *unicidade* pela responsabilidade. [...] O eu não começa na auto-afecção de um eu soberano, susceptível, num segundo tempo, de ter compaixão por outrem, mas através do traumatismo sem começo, anterior a qualquer auto-afectividade, do surgimento de outrem. Aqui *o eu é afectado pelo outro*.»

*sino* ditado *pela* primazia do humano e *para* a primazia do humano – *para* a primazia do *respeito responsável* pelo humano, pela dignidade do humano.

De facto, *pensar* é, para Levinas, ser assediado pela ideia do infinito, *ou* ser ensinado, *ou* desejar, *ou* ser obrigado a responder responsabilmente (TI, 186, 196, 215) – e ter (sem conter) a ideia do infinito implica, no dizer de Levinas, *uma alma capaz de conter mais do que pode conter e retirar de si*; ou seja, implica um *ser auto-hetero-afectado*, um ser pensado em termos de «outro-« no »-mesmo»: *pensar* é assim pensar mais do que se pode pensar<sup>46</sup>, isto é, não é um poder mas um desejar, sendo o pensador, ele próprio, também desejo – desejo *do*<sup>47</sup> infinito ou da alteridade : ou seja, um desejo ditado, estruturado e alimentado pelo infinito. E *ensinar* é, antes de mais, inculcar este desejo – um desejo testemunhado em desejo de aprender e de saber.

Assim prima, para Levinas, a ordem cartesiana sobre a ordem socrática – ou seja, assim sobrepõe Levinas a ordem heteronómica ou, mais precisamente, hetero-auto-nómica à autonómica: não que esta deva ser anulada, esquecida ou suprimida, mas não é mais primeira e deve ser re-pensada, fundamentada e reelaborada a partir daquela. No plano do ensino, assim se concilia também hétero-didáctica e auto-didáctica – esta deve ser retirada daquela, que pressupõe, e deve, em boa verdade ser, uma hétero-auto-didáctica – como, a propósito do ensino da filosofia, Jacques Derrida o salienta em «Les antinomies de la discipline philosophique» dando conta da aporeticidade estrutural do «acto de ensinar» – um «acto de ensinar» comum a todas as áreas do saber:

Como em qualquer outra disciplina [...] [*na filosofia, isto é, no ensino da filosofia*] um mestre deve iniciar, introduzir, formar, etc., o discípulo. O mestre [...] permanece um outro para o discípulo. Guardião, garante, intercessor, predecessor, mais velho, ele deve representar a palavra, o pensamento ou o saber do outro: hétero-didáctica.

Mas, por outro lado, nós não queremos, a preço algum, renunciar à tradição autonomista e auto-didáctica da filosofia. O mestre não é senão um mediador que deve apagar-se. O intercessor deve neutralizar-se diante da liberdade do filosofar. Esta forma-se a si própria, por mais reconhecedor que seja a sua relação à necessidade do mestre – à necessidade para o acto magistral de ter lugar.

Como conciliar o ter-lugar e o não-lugar do mestre? Que incrível topologia exigimos nós para conciliar hétero-didáctica e auto-didáctica?<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Cf. Levinas, E., *Totalité et Infini*, p. 56.

<sup>47</sup> Cf. Levinas, E., *Totalité et Infini*, 21-24.

<sup>48</sup> J. Derrida, «Les antinomies de la discipline philosophique» in *Du Droit à la Philosophie*, 520-521.

*Ensinar* acedendo ao único em cada aluno, assim visando e assim celebrando em cada aluno a *dignitas* da pessoa humana, ou seja, assim ensinando para o humano antes de para a cidadania e para o saber<sup>49</sup>, é assim, como também refere George Steiner, «ser cúmplice de possibilidades transcendentais»<sup>50</sup> – «nenhum meio mecânico, por mais expedito que seja, nenhum materialismo, ainda que triunfante, poderá erradicar esse alvorecer interior que experimentamos sempre que compreendemos um Mestre. Essa alegria não torna a morte mais fácil. Mas alimenta a nossa raiva contra o desperdício que ela representa»<sup>51</sup>.

E se ensinar é ser «cúmplice de possibilidades transcendentais», visando o humano em cada aluno e elevando cada aluno ao humano, notemos também que, condição do ensino e primeiro ensinamento, o «absurdo ontológico», significado pela eticidade do reconhecimento da prioridade outorgada ao outro homem, não desenha apenas o *pensamento* levinasiano do *ensino* e do *humano* – desenha também a fonte e o *valor dos valores*: tudo e todos se lhe submetem. *Todos* os valores devem ser inspirados, vigiados, guiados, reelaborados e estruturados pela cena sem cena deste reconhecimento da primazia do outro humano – reconhecimento que configura a *eticidade da ética* ou, muito simplesmente, a própria ética segundo Emmanuel Levinas, configurando assim também o seu humanismo como *um humanismo do outro homem*<sup>52</sup>. Ou seja, como um humanismo ético – *um humanismo que deveria inspirar e vigiar todos os registos dos saberes e das instituições, vigiando e denunciando criticamente a soberania reinante do científico e do tecnológico*. Eis como Levinas o confessa em «Philosophie, Justice et Amour», o texto de uma notável entrevista datada de 1982:

*Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano. [...] O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, relativamente a si, uma prioridade ao outro. Não creio que exista uma humanidade que possa recusar este ideal, devêssemos nós declará-lo ideal de santidade. Eu não digo que o homem seja um santo – digo que ele é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível.*<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Mas assim ensinando para um re-pensar da cidadania e do saber a partir da primazia de um humano repensado em termos de responsabilidade incondicional.

<sup>50</sup> George Steiner, *As lições dos Mestres*, trad. de Rui Pires Cabral (Lisboa: Gradiva, 2024), 205.

<sup>51</sup> G. Steiner, *As lições dos Mestres*, 206.

<sup>52</sup> E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 198: «De facto, só é humano o humanismo do outro homem.»

<sup>53</sup> E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, 127.

Eu sublinho: «*Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano.*»

Sucintamente referida em sede levinasiana a meta-eticidade do *pensamento*, do *ensino* e do *dever*, atentemos agora na sua configuração do *humano* – aquele que, no entender de Vestager, o desenvolvimento das tele-tecnologias deveria sempre visar e servir, e aquele que, no entender de Derrida<sup>54</sup>, permanece um conceito problemático, novíssimo sempre e sempre ainda por re-pensar e por re-elaborar. Dilucidemos, pois, muito brevemente agora não só a emergência, isto é, a experiência da sua individuação, mas também a configuração de um tal «humano enquanto humano», isto é, de um *humano ético, ensinado ou justo*, proposto por este subtil, difícil e exigente *pensamento da alteridade* – com efeito, neste idioma do filosófico, pensar a alteridade, a exterioridade ou a transcendência de índole meta-onto-fenomeno-lógica e meta-onto-teo-lógica, como Levinas faz e nos propõe fazê-lo, é, *ipso facto*, pensar a humanidade (ou a subjectividade) do sujeito, isto é, do «eu» ensinado, ético, justo *ou humano*<sup>55</sup>, porque, em boa verdade, não há transcendência ou alteridade sem subjectividade<sup>56</sup>, sem sujeito (eleito), sem aqui-agora e sem evenemencialidade. O que a maquinaria em geral ignora – como observa Laurence Devillers, «Deverá compreender-se que a máquina não tem qualquer ideia da temporalidade, do espaço tridimensional no qual se vive, da estética, do bem e do mal... Deverá entender-se que as IA não são senão utensílios, sem afectos nem valores morais.»<sup>57</sup> Afectos e valores deverão ter aqueles que as desenvolvem e aqueles que as usam – bem como aqueles que legislam sobre os riscos do seu uso<sup>58</sup>. É o perfil destes, ou que deveria ser o de todos estes, que, ao pensar a ética em termos de meta-ética, assim repensando a origem e a *eticidade da ética*<sup>59</sup> e, portanto, o «valor dos valores ou o Dever dos deveres, Levinas nos permite traçar pensando a *gênese imediata e conjunta da subjectividade e da responsabili-*

<sup>54</sup> J. Derrida, «Mes “humanités” du dimanche» in *Papier Machine* (Paris: Galilée, 1999), 325: «[...] a humanidade do homem é ainda um conceito novíssimo para o filósofo que não dorme em pé. A velha questão do próprio do homem permanece inteiramente por reelaborar [...] em relação a todos os traços que a metafísica reservou ao homem e de que nenhum resiste à análise.»

<sup>55</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être*, 20: «O problema da transcendência [...] e o problema da subjectividade irredutível à essência – irredutível à imanência essencial – vão juntas.»

<sup>56</sup> E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 235: «A transcendência é ética e a subjectividade que, no fim de contas, não é o *eu penso*, não é a unidade da aprecepção transcendental, é, em jeito de responsabilidade por outrem, sujeição a outrem.»

<sup>57</sup> Cf. Laurence Devillers in Pierre Vandeginste, «Pour des IA éthiques», *La Recherche*, n.º 577, avril/juin 2024, 28.

<sup>58</sup> Para a regulamentação europeia do *AI Act*: [tinyurl.com/AI-Act-Europe](https://tinyurl.com/AI-Act-Europe).

<sup>59</sup> Cf. J. Derrida, «Débats» in J. Derrida, P.-J. Labarrière, *Altérités* (Paris: Osiris, 1986), 70.

*dade*, repensando uma e outra em termos (*meta*-)éticos, assim repensando e assim enunciando também a *responsabilidade* como um singular «*princípio de individuação*»<sup>60</sup> e como a «*estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade*». Em diálogo com Philippe Nemo, Levinas refere-o muito explicitamente em *Éthique et Infini* (1982) – diz aí:

[...] 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 existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo.<sup>61</sup>

Repensar a ética em termos de meta-ética como um repensar do *humano enquanto humano* implica redefinir a *subjectividade intencional* em termos de *subjectividade ética* – pela *sujeição anárquica e anacrónica à ideia do infinito* revelada e significada na transcendência do *rostro* expressivo do outro homem, que detém a primazia –, implicando, por conseguinte, também repensar a *responsabilidade* em termos de *responsabilidade ética*, assim questionando e assim repensando a sua axiomática tradicional e predominantemente autonómica e assim salientando também, por um lado, os traços que desenham a sua *incondicionalidade* e a sua *incondição* – a saber, a imediatidade, a anarquia, a anacronia, a infinitude, a contradição ou a aporia –, e assim salientando, por outro lado, também que, alheia a qualquer compromisso prévio, a qualquer princípio e a qualquer *a-priori*, e traçando a *unicidade* do «eu» ou do «humano», a *responsabilidade* é sempre singular, única, secreta<sup>62</sup> e hiperbólica: com efeito, na sua condição de *experiência da singularidade ou da individuação meta-ética* – enquanto cena da sujeição originária do «eu» ao outro –, a responsabilidade exige, por um lado, a ruptura com o princípio e os princípios, com a norma e a normatividade, o cálculo e o programa, e, por conseguinte, com o ser, o saber, o querer e o

<sup>60</sup> E. Levinas, «Philosophie, Justice et Amour», *Entre Nous* (Paris: Fasquelle & Grasset, 1991), 126-127: «A responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação. Sobre o famoso problema «é o homem individuado pela matéria ou pela forma, eu defendo a individuação pela responsabilidade por outrem.»

<sup>61</sup> E. Levinas, *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 1988), 87.

<sup>62</sup> Como Derrida o sublinha em «La mélancolie d'Abraham», *Les Temps Modernes*, 67 année, juillet/octobre 2012, n° 669-670, 49: «[...] toda a responsabilidade é, de uma certa maneira, secreta. O que quer dizer que, toda a responsabilidade, é singular e, de cada vez, única : sou eu, eu unicamente [...] eu somente que sou chamado e eu não posso furtar-me tal como não posso partilhar a responsabilidade – porque não se pode partilhar a responsabilidade. Por conseguinte, aquilo que se passa em mim, no seio da experiência da responsabilidade, é profundamente secreto.»

poder<sup>63</sup> (é a sua *incondicionalidade* que, por sua vez, pressupõe a sua anarquia ou pré-originariedade e a sua anacronia); *por outro lado*, silenciosa, secreta e insubstituível, a *responsabilidade* é, por um lado, impartilhável, podendo mesmo vir a assumir aos olhos da comunidade, da normatividade, da generalidade ou da universalidade, a configuração da *incompreensibilidade* e da *irresponsabilidade*, e a *responsabilidade* é, por outro lado ainda – e um lado que nos importa enfatizar –, a condição para se lograr re-pensar eticamente os saberes, as tecnologias, os media, a comunidade e as suas instituições, assim salientando também as implicações e, portanto, a performatividade da ética levinasiana tantas e tantas vezes criticada por inconsequente, por utopismo<sup>64</sup> e, mesmo, por irenismo.

O que revela também assim o que temos pelo duplo gesto que configura a singularidade da atitude e do idioma filosóficos de Emmanuel Levinas no contexto da ocidentalidade filosófica – a saber, por um lado, e em primeiro lugar, uma crítica contundente da ontologia – e mesmo da *Fundamentalontologie* –, reino do *inter-esse* e, portanto, da indiferença, do egoísmo e da violência, a partir do advogar da primazia da ética (ou da justiça) repensada, na linha do *epekeinas tes ousias*, do Bem antes e para além do ser, em termos de relação heteronómico-dissimétrica ao rosto do outro homem tido pelo «primeiro vindo» na sua condição de rastro do infinito ou da transcendência; por outro lado, e como que em segundo lugar, um re-pensar da onto-fenomenalidade<sup>65</sup> (pela problemática do *terceiro*<sup>66</sup> e da necessidade da

---

<sup>63</sup> J. Derrida, «La norme et son suspens», *Le Génome et son double*, 143-144: «[...] os conceitos de responsabilidade e de liberdade apelam, é claro, ao estabelecimento, à instituição de normas ou à referência a estas normas, mas, ao mesmo tempo, a uma atitude suspensiva em relação à norma e à normalidade. Uma responsabilidade ou uma decisão ética tomada a regular-se, a ordenar-se a um saber científico ou pretensamente científico estabelecendo a norma ou a normalidade, quer dizer, contentando-se com desenrolar um programa teórico ou o conteúdo de um saber a respeito de uma norma não é, evidentemente, e no sentido rigoroso do termo, um acto de responsabilidade [...] se há responsabilidade, se há decisão ética e liberdade, é preciso que, a dado momento, ela esteja em descontinuidade com o normativo ou o “normal” [...] o momento da decisão, da responsabilidade enquanto tal, não é um momento de saber»,

<sup>64</sup> Veja-se Miguel Abensour, *La communauté politique des “tous uns”* (Paris: Les Belles Lettres, 2014), 69-100. U-tópica em si mesma, a ética levinasiana comporta também um novo pensamento da utopia: o modo e o privilégio do tempo é o seu pressuposto teórico fundamental.

<sup>65</sup> Em *Autrement qu’être* (p. 204), Levinas é muito claro – diz: «A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser produzem-se na significação – na proximidade a partir do terceiro. A aparição do terceiro é a própria origem do aparecer».

<sup>66</sup> Como, muito explicitamente, Levinas o sublinha em *Totalité et Infini* (p. 341): «A revelação do terceiro, inelutável no rosto, não se produz senão através do rosto. [...] A transcendência é transcendência de um eu. Só um eu pode responder à injunção de um rosto.».

justiça-direito), e por conseguinte um novo re-pensar (meta-ético) dos saberes e do instituído<sup>67</sup> – da sociedade, da cidadania, do político, do artístico, do estético, do tecnológico, dos media, do científico, da própria filosofia, do direito e dos Direitos Humanos, etc. – a partir da primazia da ética na sua condição de registo da transcendência do *outro homem antes e para além do ser* diante de cujo *rostro* o mundo se torna inteligível<sup>68</sup>, como *Autrement qu'être* o proclama:

É preciso uma justiça [direito] entre os incomparáveis. É, assim, preciso uma comparação entre os incomparáveis e uma sinopse; um pôr junto e contemporaneidade; é preciso tematização, pensamento, história e escrita. Mas é preciso compreender o ser a partir do *outro do ser*. Ser, a partir da significação da aproximação, é ser com outrem para o terceiro ou contra o terceiro; com outrem e o terceiro contra si. Na justiça contra uma filosofia que não vê para além do ser [...] Neste desinteressamento – quando, responsabilidade pelo outro, ele é também responsabilidade pelo terceiro – se desenha a justiça [direito] que compara, reúne e pensa, a sincronia do ser e a paz.<sup>69</sup>

O que implica – insistamos – que, em sede levinasiana, a *responsabilidade* não é mais um *predicado* ou um atributo do «eu»/«sujeito» ou da consciência: não se trata mais de uma *responsabilidade* que começa no «eu»<sup>70</sup> (daí que, em razão da *sujeição ética* deste, ela seja *imediate, anárquica e anacrónica*) e que ele executa como um acto, um *poder*, uma *capacidade* ou um *desígnio*, como acontece, nomeadamente, na *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (Livro III), onde as acções humanas são controláveis e não podem ser postas em questão por factores externos – o agente apenas é responsável por um acto na sua condição de autodeterminado. E o mesmo se passa também em sede kantiana<sup>71</sup>, onde está em questão uma *responsabilidade voluntaris-*

<sup>67</sup> Como Levinas o refere em diálogo com Paul Ricoeur «tudo o que é colectivo vem, conseqüentemente, depois desta relação ética primeira.» Levinas in E. Levinas, P. Ricoeur, «Entretien» – «Le bon plaisir de Paul Ricoeur», 27. Veja-se F. Bernardo, «The Tragic Imbroglia of the Other and Others» *Lévinas and the Question of Justice. Philos Int J* 2021, 4(2): 000181.

<sup>68</sup> E. Levinas, *Difficile Liberté*, 45: «o mundo devém inteligível diante de um rosto humano.»

<sup>69</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être*, 20.

<sup>70</sup> E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 187: «[...] eu não sou a origem de mim mesmo, não tenho a minha origem em mim. (Pense-se aqui naquele conto popular russo em que um cavaleiro tem o coração fora do corpo.) Esta responsabilidade por outrem é estruturada como um-para-o-outro, até ao um refém do outro, refém na sua própria identidade de apelado insubstituível, antes de qualquer retorno a si.»

<sup>71</sup> Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tr. de Paulo Quintela (Lisboa: Edições 70, 1995), 84-86: «A moralidade é, pois, a relação das acções com a autonomia

ta, pois a autonomia da «boa vontade» [*ein guter Wille*] constitui o *princípio supremo da moralidade*, sendo o critério desta a pureza da intenção: racionalidade, moralidade/ humanidade fazem da autonomia a pedra de toque da ética kantiana, que erige em princípio absoluto da moralidade o respeito pela universalidade e pela humanidade «como fim em si mesma»<sup>72</sup>.

Mas, não sendo um predicado do «eu» ou da «consciência» e que, *incondicional*, a *responsabilidade* seja a *vocação* e a *incondição* do *sujeito ético ou humano*, ela não é também um princípio – a *incondicionalidade da responsabilidade ética* demarca-a também da ideia de *princípio*, da *responsabilidade* como um *princípio*, defendida por exemplo por um autor como Hans Jonas<sup>73</sup> para a civilização tecnológica. Diferentemente, para a «*intriga an-árquica*» da ética meta-onto-lógica e meta-gnosio-lógica de Emmanuel Levinas, a *responsabilidade* não é um *princípio* – é antes uma *incondição*, uma *intimação*, um *traumatismo*, uma *paixão* e uma *obsessão* em razão da sua *anarquia*, da sua *anacronia* e da sua *infinitude obsidiante: sujeito ao outro* independentemente do seu querer, o «eu», e já não o «Eu», é responsável antes mesmo de *ser* ou, no léxico de *Le Temps et l'Autre* (1948), antes de se *hipostasiar*<sup>74</sup> como uma uni-identi-dade – o que é dizer que, como acontece no conto *Le coeur de Danko*, o sujeito «tem o coração fora do corpo.»<sup>75</sup> Falando do «*des-inter-essamento* do eu como descida ou elevação do Eu ao eu»<sup>76</sup>, *Autrement qu'être* sublinha-o dizendo:

É numa responsabilidade *que não se justifica por nenhum compromisso prévio* – é na responsabilidade por outrem – é numa situação ética – que se desenha a estrutura meta-ontológica e meta-lógica desta Anarquia, desfazendo o Logos onde se insere a apologia, por onde sempre a consciência se recupera e ordena e comanda. Paixão, absoluta na medida em que é arrebatadora sem nenhum *a priori*. A consciência é atingida [...] *independentemente* do seu querer. Reconhecemos nestes traços a perseguição, um ser posto em questão anterior ao questionamento e responsabilidade para além do *logos* da resposta.<sup>77</sup>

---

da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. [...] A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei [...] Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral.»

<sup>72</sup> Cf. Kant, *Fundamentação Metafísica dos Costumes*, 82, 116.

<sup>73</sup> Hans Jonas, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. J. Greisch (Paris: Le Cerf, 1990).

<sup>74</sup> Cf. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, 31 e ss.

<sup>75</sup> Cf. E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 187.

<sup>76</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être*, 162.

<sup>77</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être*, 130.

Agora, em Levinas, na sua condição de *sujeito* (e de *eleito*, e portanto na sua condição criatural de tarde chegado<sup>78</sup>, de *acusado* ou de *apelado*, – isto é, já sempre no acusativo –, não só o «eu» é, *de antemão, incondicionalmente chamado à responsabilidade* independentemente do seu querer, (*malgré lui*), do seu poder e do seu saber – declinando a *incondicionalidade* a *anarquia* e a *anacronia* da *responsabilidade ética* própria de um sujeito que vem a si, isto é, que se individua ou se identifica a *responder responsabilmente* ao apelo do outro –, como é in-finitamente assediado pela *responsabilidade* *diante* do outro: *diante* do outro e *pelo* outro e *pelos* outros (*terceiro/testis/terstis*), por todos os outros que, *imediate e permanentemente*, como *Autrement qu'être* bem o sublinha<sup>79</sup>, se revelam no rosto do próprio outro – assim declinando o carácter *hiperbólico* ou *infinito e contraditório da responsabilidade ética* – e, eles também, outros *outros*, isto é, eles também detentores da mesma alteridade e da mesma dignidade, pelo que nunca o *eu* *sujeito* logra estar à altura de uma tão incondicional e hiperbólica *responsabilidade*. Uma *responsabilidade* que Levinas filia na célebre máxima de Dostoievski, que, no entanto, faz questão de repensar singularmente, acrescentando-a no sentido de a precisar em termos meta-éticos: «somos todos responsáveis por tudo e por todos», advoga Levinas citando Dostoievski, e acrescentando: e «eu antes de qualquer outro»! Esta responsabilidade ética (e, portanto, meta-onto-lógica ou desinteressada, meta-onto-teo-lógica e meta-gnosio-lógica) não é, pois, a responsabilidade *do* «eu» – *é* ou *deve ser* o próprio «eu»: é a *incondição* ou o tecido íntimo, íntimo e *unheimlich*, do «eu ético». «Ético» ou «humano» ou «justo» ou «ensinado» – um «eu» *sujeito* ao rosto do outro homem que, na sua insigne altura e vulnerabilidade, plasma e exprime o «Não matarás!»<sup>80</sup> bíblico.

Todos os atributos negativos que enunciam o para além da essência tornam-se positividade na responsabilidade – resposta respondendo a uma provocação não-tematizável e, assim, não-vocação, traumatismo – respondendo, antes de qualquer entendimento, a uma dívida contraída antes de toda a liberdade,

---

<sup>78</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être*, 110: «Na aproximação eu sou de antemão servidor do próximo, já atrasado e culpado deste atraso. Sou como que ordenado pelo fora – traumaticamente comandado».

<sup>79</sup> Cf. Levinas, *Autrement qu'être*, 204.

<sup>80</sup> E. Levinas, «De l'utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l'histoire*, 202: «A teologia começa para mim no rosto do próximo. A divindade de Deus joga-se no humano. Deus desce no “rosto” do outro. Reconhecer Deus é escutar o seu mandamento: “Não matarás”, que não é somente o interdito do assassinato, mas é um apelo a uma responsabilidade incessante em relação a outrem – ser único – como se eu fosse eleito para esta responsabilidade que me dá, a mim também, a possibilidade de me reconhecer único, insubstituível e de dizer “eu”.»

antes de toda a consciência, antes de todo o presente, mas respondendo, como se o invisível passasse sem presente, deixasse um rastro pelo próprio facto de passar sem presente. Rastro que brilha como rosto do próximo na ambiguidade daquele *diante de quem* [...] e daquele *por quem* respondo.<sup>81</sup>

Responsável pelo outro *e, ipso facto*, pelos outros<sup>82</sup>, o «eu» *des-inter-essado, ético, justo, ensinado* ou, enfim, *humano*, isto é, o «eu» como «si», como «*sub-jectum*», está assim «sob o peso do universo» pelo qual tem, a cada instante, isto é, em cada situação singular, de responder – o que é dizer que o universo (tal como o mundo, a natureza, o instituído e as suas instituições<sup>83</sup>) deve ser vigiado e pensado ou re-pensado a partir desta subjectividade responsável, hiper-responsável, posto que tudo começa, ou deve começar, na relação heteronómico-dissimétrica ao outro, ao rosto expressivo do outro. Como dissemos antes, esta relação (a própria ética em termos de meta-ética) é ou deve ser o começo da significação, que o mesmo é dizer, o sentido<sup>84</sup> (no sentido de orientação) para o sentido e os sentidos.

«Aqui», diz Levinas em *Autrement qu'être*, «estamos a tentar dizer a incondição do sujeito, a qual não tem o estatuto de um princípio. Uma condição que confere um sentido ao próprio ser e acolhe a sua gravidade: é como repousando sobre um Si, como *suportando* todo o ser, que o ser se reúne em unidade do universo e *a essência* em acontecimento. O Si é *Sub-jectum*: está sob o peso do universo – é responsável por tudo. A unidade do universo não é o que o meu olhar abraça na sua unidade da apercepção, mas o que de todo o lado me incumbe, o que me diz respeito e me olha, me acusa – o que é a minha tarefa».<sup>85</sup>

<sup>81</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être*, 14.

<sup>82</sup> E. Levinas, «L'autre, Utopie et Justice» in *Entre Nous*, 259: «Aquilo a que chamo responsabilidade pelos outros, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar a sua exigência em si mesmo; é no seu “eis-me aqui” de *eu*, na sua unicidade não permutável de escolhido. É originalmente sem reciprocidade, que correria o risco de comprometer a sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional.»

<sup>83</sup> E. Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, 199: «As instituições e o próprio Estado podem ser reencontrados a partir do terceiro intervindo na relação de proximidade. Poderemos nós deduzir as instituições a partir da definição do homem “lobo do homem” em vez de as deduzirmos do homem refém do outro homem? Que diferença existirá entre as instituições que nascem de uma limitação da violência e as que nascem de uma limitação da responsabilidade? Pelo menos esta: no segundo caso podemos revoltar-nos contra as instituições em nome daquilo mesmo que as fez nascer.»

<sup>84</sup> E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, 40: «O que falta é o sentido dos sentidos, a Roma onde levam todos os caminhos, a sinfonia onde todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos.»

<sup>85</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être*, 147.

E tal é o que, no essencial, a «*incondição*» e a «*incondicionalidade*» da responsabilidade (ética) quer significar – a saber, que, alheia ao princípio, à norma e ao programa, a *responsabilidade*, para além de *anárquica* – (*em razão da criaturalidade do «eu» ou do sujeito e, portanto, em razão da sua sujeição de tarde chegado e de eleito obrigado a responder diante do rosto ao próprio rosto do outro homem que detém a primazia*) –, é também sempre excessiva relativamente ao poder de responder do «eu» no seu estatuto de «*eis-me aqui*» («*hinneri*») ou de «*si mesmo*» (*subjectum*)<sup>86</sup>. O *impoder* e a *infinitude* ou a *hiperbolicidade* são a lei desta *responsabilidade incondicionalmente* obrigada ao impossível – obrigada a, *a cada instante* (na sua fissilidade ou na sua disjunção, o instante é a temporalidade desta responsabilidade!), fazer o impossível. *E a fazer o impossível relativamente a tudo e a todos!* Daí a *responsabilidade absoluta* se conjugar também com *culpabilidade absoluta sem falta* (daí um certo a-moralismo da meta-ética) – e, por conseguinte, com vigília atenta, com insurreição e com re-invenção. Ou não estivesse o humano sempre acima do homem, como, entre outros, Pascal, Nietzsche, Levinas e J.-L. Nancy o lembraram... Ou não *re-nascesse* o humano até ao fim dos seus dias, como Freud, nomeadamente, no-lo lembrou...

«O eu como eu é o eu que se evade do seu conceito. E é a esta situação que eu chamei vulnerabilidade, a culpabilidade absoluta, ou antes a responsabilidade absoluta.»<sup>87</sup>

### Epilogando...

«**Le signe de l'humain,  
c'est le souci de l'autre.**»  
Levinas in Saint-Chéron,

*Entretiens avec Emmanuel Levinas*, p. 49.

*Educar* para a vigília e a solitária coragem do *pensamento*, bem como para a dignidade de uma *humanidade in-formada e responsável*, eis, pois, a tarefa essencial que urge voltar a lembrar e reactivar, re-pensando também

<sup>86</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être*, 145 : «O *si-mesmo* deve ser pensado fora de toda a coincidência substancial de si consigo e sem que a coincidência seja, como o quer o pensamento ocidental unindo subjectividade e substancialidade, a norma comandando já toda a não-coincidência [...] A responsabilidade por outrem não é o acidente que acontece a um Sujeito, mas precede nele a Essência [...] A palavra *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos.»

<sup>87</sup> E. Levinas, «Questions et Réponses» in *Dieu qui vient à l'idée*, 135.

de novo e diferentemente a Filosofia e as Humanidades e a sua missão – bem como a missão da universidade – no seio de uma dominante e ameaçante realidade mediática, *economicista*, *cientificista* e tecnológica. Neste sentido, à laia de envio final a bem meditar, pergunte-se: quem ousará negar que este *pensamento da responsabilidade*, que Emmanuel Levinas nos envia, nos ensina e nos apela a ensinar, praticando-o, mais do que, muito simplesmente, apenas mais um *pensamento da responsabilidade* entre muitos outros *pensamentos da responsabilidade*, é talvez o único não só à altura da dignidade do *pensamento* e do *humano*, mas também (à altura) dos prementes desafios do nosso tempo? Quem ousará dizer que, na sua condição de *ethos* e de *incondição* de um *humano*, enfim, digno do nome, esta *responsabilidade ética* não é a urgência das urgências? A urgência das urgências para, estruturando o psiquismo humano, guiar todas as acções e re-configurar todas as éticas – a ética dita ambiental, a ética dita animal, a ética dita científica<sup>88</sup>, a ética dita prática ou da acção, como se, à semelhança do próprio pensamento<sup>89</sup>, a ética não fosse, em si mesma e por si mesma, sempre agente? Sempre prática? Não fosse sempre uma ética da acção, isto é, uma ética que imediatamente dita uma atitude e uma *performance*?

Solicitada e ensinada pelo reconhecimento da primazia da transcendência ou da alteridade na figura do *outro homem* – por conseguinte num registo ainda antropocêntrico (embora já não autonómico, identitário ou *ipsocrático*), como Jacques Derrida<sup>90</sup> há-de criticar –, não é esta a *responsabilidade* necessária, urgentemente necessária, para moldar um psiquismo capaz de tentar responder aos graves desafios do nosso tempo – os relativos ao desenvolvimento técnico-científico e às violências da soberania (de cariz onto-teológico) em todos os perfis, os relativos ao meio ambiente, ao clima, à vida (dos viventes em geral, isto é, «humanos e animais»), e etc. ... – e *sonhar* com a *promessa* de uma cultura e de um amanhã de paz, de bem-estar e de justiça crescentes? Se amanhã houver, como, lúcido, Emmanuel Levinas já o advertia em 1984<sup>91</sup>...

<sup>88</sup> Salientando a tensão existente entre a *lógica da descoberta do vivente* e a *ética da protecção do humano* no âmbito do desenvolvimento do conhecimento bio-molecular e genético e, muito especificamente, do sequenciamento completo do genoma humano, Gérard Huber lembra os dois princípios éticos fundamentais: 1º) o que exclui toda a modificação da espécie humana; 2º) o que exclui todo o direito à apropriação do/no ser humano – para esta questão veja-se *Le génome et son double*, s/d Gérard Huber (Paris: Hermes, 1996).

<sup>89</sup> Como Heidegger no-lo lembra no *incipit* da *Carta sobre o Humanismo*, 37-38.

<sup>90</sup> Cf. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*; *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*; «"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, *op. cit.*

<sup>91</sup> E. Levinas, «Simulacres» in *Positivité et Transcendance*, s/d J.-L. Marion (Paris: PUF, 2000), 42: «Talvez a paz seja o sentido de uma cultura e de uma vida de amanhã. Se amanhã houver.»

### Bibliografia (citada)

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tr. de A. Caeiro (Livro III). Lisboa: Quetzal editora, 2004.
- Abensour, Miguel. *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*. Paris: Hermann, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Levinas*. Paris: Sens & Tonka, 2021.
- \_\_\_\_\_. Sergent, E. Wolf, J.-Ph. Testefort (dirs.). *De la destruction du savoir en temps de paix*. Paris: Fayard, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La communauté politique des "tous uns"*. Paris: Les Belles Lettres, 2014.
- Bernardo, Fernanda, *Levinas Refém*. Coimbra: Palimage, 2012.
- \_\_\_\_\_. «The Tragic Imbroglia of the Other and Others» Lévinas and the Question of Justice. *Philos Int J* 2021, 4(2): 000181.
- Colectivo, *Derrida, L'événement Déconstruction, Les temps modernes*, 67 année, Juillet/Octobre 2012, n. 669/670.
- Colectivo, *Levinas. Philosophe et Pédagogue*. Paris : Nadir, 1998.
- Derrida, Jacques, *Dar a Morte*, tr. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2014.
- \_\_\_\_\_. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Marges, de la Philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Adieu, à Emmanuel Levinas*. Paris : Galilée, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Points de Suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- \_\_\_\_\_. *L'université sans condition*. Paris: Galilée, 1999.
- \_\_\_\_\_. «Les antinomies de la discipline philosophique» in *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_. *Papier Machine*. Paris : Galilée, 1999.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979.
- \_\_\_\_\_. «La fin de la philosophie et le tournant» in *Questions III e IV*. Paris: Gallimard/tel, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Carta sobre o humanismo*, tr. Arnaldo Stein. Lisboa: Guimarães Editora, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Qu'appelle-t-on penser?*, tr. A. Becker e G. Granel. Paris: PUF, 1988.
- Huber, Gérard (coord.). *Le génome et son double*. Paris: Hermes, 1996.
- Hugrée, Cédric e Poullaouec, Tristan. *L'université qui vient*. Paris: Raison d'agir Editions, 2022.
- Janicaud, D. *Heidegger en France. II. Entretien*. Paris: Albin Michel, 2001.
- Jonas, Hans, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. J. Greisch. Paris: Le Cerf, 1990.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Paris : Kluwer Academic, 1990 [1961].
- \_\_\_\_\_. *Le temps et l'Autre*. Paris : PUF, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1976 [1963].
- \_\_\_\_\_. *Humanisme de l'autre homme – Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris : Fayard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Entre-Nous. Essais sur le Penser à l'Autre*, (1991). Paris : Grasset & Fasquelle, 1991.

- \_\_\_\_\_. *Les Imprévus de l'Histoire*. Montpellier : Fata Morgana, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Quatre Lectures Talmudiques*, (1966). Paris : Minuit, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1902–1994)*, Michäel de Saint-Cheron. Paris : Librairie Générale Française, biblio/essais, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Positivité et Transcendance* suivi de *Positivité et transcendance*, in J.-L. Marion (dir.), Paris : PUF, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, (1974). Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 1988.
- \_\_\_\_\_. *À l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Éthique et Infini*. Paris : Fayard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Lisboa : Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. «Entretien» - «Le bon plaisir de P. Ricoeur» in *Levinas. Philosophe et Pédagogue*. Paris: Nadir, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris : Grasset, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Deus, a Morte e o Tempo*. nota de apresentação e trad. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003.
- \_\_\_\_\_. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris : Vrin, 1986 [1982].
- Kant, I. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. Victor Delbos. Paris: Delagrave, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.
- Michea, Jean-Claude. *L'enseignement de l'ignorance*. Castelnau-le-Lez: Climats, 1999.
- Morgan Wortham, S. *Counter-Institutions*. New York: Fordham University Press, 2006.
- Steiner, George, *As lições dos Mestres*, tr. Rui P. Cabral. Lisboa: Gradiva, 2024.

