



A utopia do saber e a da moral em Edgar Morin e Emmanuel Levinas

The knowledge and moral utopia in Edgar Morin and Emmanuel Levinas

Mário André Veríssimo
Universidade do Porto

Resumo

O artigo discute a problemática individual baseada nas dimensões éticas e de liberdade humana. Traz uma reflexão sobre a preocupação social e política pelo comportamento individual nas relações sociais e morais, apoiando-se nas obras de Aristóteles, Emmanuel Levinas, Edgar Morin e Maffesoli. Aponta um homem que se vê frente a um mundo que não corresponde ao seu, mas que também o é. Ao mesmo tempo em que o homem se mostra inserido numa determinada realidade, o seu mundo corresponde a anseios individualistas e a experiência não compartilhada. O homem se vê ligado a grupos ou tribos através de laços com elementos novos, trazidos pelos avanços tecnológicos; e a utopia vem como utopia regressiva ou como utopia realista em que o real está onde o possível é impossível.

Palavras-chave: Complexidade. Ética. Liberdade. Utopias.

Abstract

This paper discusses the individual problem based on the ethical dimensions and on the human freedom. It raises a reflection about the social and political concern in the individual behavior on the social and moral relationships, based mainly, in Emmanuel Levinas and Edgar Morin's works. The text shows a man that found himself in a world that doesn't fit his inner world, even if it is yours. This man appears as included in a certain reality but, at the same time, his inner world doesn't corresponds to his individual longings and the experience not shared. The man see himself linked to groups or tribes through new element ties, brought by the technological progresses; and the utopia appears as a regressive utopia or as a realistic utopia when the real is where the possible is impossible.

Keywords: Complexity. Ethics. Liberty. Utopias.



Na sua mais íntima essência, a liberdade está sob a chamada do outro e é capacidade para responder ao outro. Desde que o outro aparece como outro (necessitado, órfão, viúva, emigrante...) nasce também a dimensão ética. (LEVINAS, 1961). O caráter ético do homem não é algo que se acrescenta ao homem do exterior, mas a dimensão mesma da liberdade humana, que revela então a sua possibilidade de ser alguém face ao outro-no-mundo.

O conflito pode surgir de facto, quando o reconhecimento do outro chega a identificar-se com um código concreto de preceitos e normas, que não são mais que a expressão histórica e particular do reconhecimento. Ora, a vocação autêntica da liberdade está em reconhecer o outro em qualquer cultura e em qualquer nível de civilização – mesmo segundo o paradigma moriniano da complexidade, – através de todas as mudanças e alterações que se verificam. A liberdade deverá, portanto, criticar a limitação e a insuficiência das leis e das estruturas existentes. Deverá criar leis mais adequadas, e aceitar, sobretudo o que em cada uma dessas irrepelíveis acções possa haver exigências que vão muito mais além do que se tenha formulado. Esse o domínio do improvável em Morin e que torna o real presente. No plano do pensamento consciente enquanto tal, ainda estamos no princípio; ainda estamos submetidos a modos mutilantes e disjuntivos e é ainda difícil pensar de forma complexa.

Conceitos e categorias como justiça, saber moral, que ultrapassam o normativismo e a resistência dos modelos e teorias correntes mesmo sob a acção de novas cláusulas, que deslocam a certeza e a calculabilidade para além da norma, literalmente utópicas, todos os conceitos jurídicos e meta-jurídicos se tornam indeterminados.

A preocupação social e política pelo comportamento dos indivíduos nas suas relações sociais e morais têm suscitado no âmbito político um interesse crescente. Têm-se desenvolvido programas que recebem denominações diferentes: Educação do caráter Educação moral, Educação¹ em valores, Educação cívica, Educação social, etc. torna-se necessário para reflectir sobre esta temática o que expuseram alguns autores, em particular Emmanuel Levinas e Edgar Morin. Não deixaremos de extrair conseqüências/propostas pedagógicas para o presente a partir das teorias destes autores e de outros da tradição do antigo ou do novo. A Educação mesmo quando utopia:

na é fruto de uma cultura que alcança o terceiro milênio e se diagnostica como antinômica da simplicidade ou do pensamento *pathologico light/simples*.

A questão da dimensão moral e cívica das obras de Aristóteles, Levinas (1961), Morin (1991) e Maffesoli (1987), representam em épocas distintas um peso específico para a cultura, o saber e a moral e tornam óbvia a necessidade de um novo paradigma que revele não analogias fenomenais, mas encontre princípios de evolução comuns e os princípios dos princípios, os caracteres de diversificação modal e entrópica.

Com a noção de carácter, Aristóteles assinala o modo de ser individual pelo qual o sujeito está capacitado para agir de uma forma ou outra, a forma como actua ou vive. Fruto de dotação natural e do exercício enquanto este *ethos* é dirigido e impulsionado e fortalecido por outros – tal é a Educação do carácter. Aristóteles não concebe que um indivíduo possa viver sem os outros: é o gregarismo social inevitável na acção política, sendo essa mediação e convivência fundamentais. Para Aristóteles a Educação do carácter é sempre moral no sentido em que se pensa a relação do homem com os outros; para Aristóteles ser homem em plenitude é ser bom e ser cidadão, bom cidadão, o que conduz a viver bem.

Desde a perspectiva aristotélica, a Educação é sempre moral porque a perspectiva teleonómica implica que a Educação do carácter é sempre moral: e fazer o indivíduo ser humano é fazê-lo bom.

Na base da distinção entre a Educação moral e do carácter encontramos as bases antropológicas que sustentam as teorias de Aristóteles bem como as de Edgar Morin (1991) e Emmanuel Levinas (1961) e pelas quais se estabelecem relações fecundas com os conceitos de sociabilidade e individualidade. Tal visão da sociedade e da história supõe na verdade que quer a finalidade individual ou social sejam preferíveis segundo o paradigma educativo ou epistemológico sugerido. A Educação é sempre uma relação de pessoas. No ponto de vista ontogenético parece claro devermos ressaltar que é válido que o indivíduo assimile, faça por si, cresça, amadureça, destaque enfim a auto-educação porém como motivação intrínseca do seu crescimento. A Educação é sempre um processo de poder social implícito. Aí mesmo se produz uma relação social. Daí resulta que a postura antropológica sobre a socialidade humana influa muito sobre a forma teórico-prática de conceber a Educação. A Educação do carácter é em termos aristotélicos algo conatural



ao ser humano porque é natural à sua sociabilidade, e entende-se neste plano que só a relação do homem com os homens possa coactivamente formar a razão de ser da sociedade como algo profundamente dialógico: se essa relação é qualificada pode o homem chegar a ser um bom homem. Assim se cria uma natureza segunda num plano social que cria a dinâmica da responsabilidade intelectual e moral na explicação dos actos comuns praticados e das regras aceitas ou interditas numa sociedade. O respeito pela natureza é assim e desde a origem um dos planos de atenção moral que Edgar Morin virá a desenvolver, mas dentro de uma concepção dos princípios epistemológicos da complexidade, opondo-a à totalidade ensimesmada da tecnociência neopositivista, biologista ou antropologista e aos seus dogmas. Longe da questão da autoridade supõe-se a responsabilidade de todos os indivíduos da *polis* para intervir na Educação social, no debate e no esclarecimento dos fins da actividade educativa ou política. Vários acontecimentos na História recente anunciam uma mudança de época:

Os acontecimentos de 1989 incitam a abandonar um modo de pensamento a respeito da história que dominou a civilização ocidental durante séculos. Estamos a afastar-nos da idéia de que podemos controlar a história. O destino de tantos aprendizes de feiticeiro do nosso século (técnicos e políticos) dissipou esta convicção. Mas não devemos tender para a convicção, simétrica e oposta, de que a história é incontrolável, de que a história é demasiado complexa para deixar um lugar ao indivíduo e que por conseguinte o indivíduo tem de se contentar em viver renunciando ao sentido da história. Devemos, isso sim, descobrir a idéia de uma ecologia da história, na qual o indivíduo se aproxima da história, nela encontra a cada instante algo de imprevisto e aprende que, se não pode ser a causa ou o artífice deste imprevisto, pode no entanto ser seu co-autor e intérprete. (MORIN; BOCHI; CERUTI, 1991, p. 138).

○ fim de grandes projectos que fazem da Educação uma tarefa ciclópica. Da política e da moral. Que são mesmo fenómenos transdisciplinares. O fim dos grandes projectos da modernidade e a emergência de novos sentidos civilizacionais e histórico-políticos e adrede educativos e morais.

○ signo mais eloqüente da *oligofrenia antropolítica* é a crise ambiental e a reconstrução social dos potenciais da natureza e dos múltiplos sentidos da cultura humana. Isso enuncia pela primeira vez numa história eco-

nômica o limite da arqui-racionalidade estratégica, levando-nos a cuidar do futuro e proclamando os valores da vida, da justiça social e do compromisso com as futuras gerações. (BOFF, 1999).

Na verdade, as grandes narrativas da modernidade ignoram o tempo que determina e delimita as suas possibilidades de progresso, como uma entropia/neguentropia² (MORIN, s.d.a) fluida e multigênica que brota desde o futuro. (MEYROWITZ, 1984).

O signo da modernização está matriciado em valores universais, atemporais e transcendentais em que se funda a cognoscibilidade do mundo num tempo definido e incerto; essa racionalidade dinamizadora tem gerado externalidades econômicas e do desequilíbrio ecológico levado ao termo da insustentabilidade. Isso só pode pensar-se de acordo com a escassez de recursos, a pobreza extrema, o risco econômico, a vulnerabilidade da sociedade actual.

Como Umberto Eco (1991) coloca, no seu ensaio “Apocalípticos e Integrados”, – cuja fórmula substitui a forma, só se alcança êxito decalcando os parâmetros, e uma das características do produto de consumo é que ele nos diverte não por revelar-nos algo novo, mas por repetir-nos o que já sabíamos, que esperávamos ansiosamente ouvir, repetir e que é a única coisa que nos diverte.

O tribalismo ou “neotribalismo” como o prega Michel Maffesoli (1987) torna-se uma das características marcantes do nosso meio pós-moderno. Não mais aquela idéia simplista e reducionista de tribo, mas a multipolarização do homem frente às diversas interlocuções que ele faz na sociedade. Ele já não é apenas de um meio específico, mas transcorre a sua vida adentrando grupos diversos, e mantendo níveis variados de interacção com esses grupos.

A imagem ganha notoriedade no nosso tempo, e tudo o que o homem capta, abraça, come, em suma, vive, decorre da impressão que teve de imagens transmitidas, e direccionadas com um objectivo específico: criar, nesse homem, um processo de identificação com o produto mostrado, a tal ponto que se veja como parte de tal produto, e o consuma quase que de forma arbitrária. Erving Goffman (1998) trata do indivíduo enquanto actor social, no livro *A representação do eu no quotidiano*, e coloca o que chama de



“veículos de indícios”, como ponto de partida do processo de interação humana, tanto de captação como de transmissão de realidades e impressões.

O homem pós-moderno vive, a partir dessas formas de apreensão e emissão de conteúdos, sujeito a uma gama tão extensa de informações oriundas das mais diversas tecnologias de comunicação, que muitas das vezes pode não dar-se conta daquilo a que se está deixando expor. E mesmo no momento em que transmite idéias, comportamentos, frente a diversas situações e públicos, determinados circunstancialmente, corre o risco de não ser mais ele, mas o produto do que captara através de suas inferências, interações, por meio dos *veículos de indícios* existentes e criados, a fim de que se identifique e participe do facto social. Isso por estar exponenciado por uma indústria de produção de comportamentos e discursos. As pessoas passam a exigir, umas das outras, certos tipos comportamentais baseados em cada situação, tribo, grupo, crença, seja ela religiosa, seja filosófica. Os estilos de vida começam a ser desenhados de acordo com a aproximação do indivíduo com um mundo de produção desenfreada de modismos, discursos, tenham eles legitimidade ou não. O consumo, por si só, trata de uma forma de legitimidade dada a esses discursos.

As particularidades das diversas comunidades, antes fechadas, vêm-se assaltadas para um prisma diferente, mais abundantemente difundido pelos meios, e passa a ganhar roupagens que antes nem imaginara que teriam. Esse processo, e isso dá-se de forma planejada, objectivando ganhar notoriedade dentro dessas comunidades, passa a suplantiar a própria individualidade, como também transfere o discurso, antes fechado, comunitário, tribal, para um patamar de visibilidade inimaginado, ou às vezes nem pretendido pelas partes, e outras vezes, não desejado, ou identificado pelo grande público, a massa, como pertencente à sua realidade.

No momento em que um indivíduo se coloca diante do ecrã produz-se uma experiência bastante nova, a que Cohen-Séat chama “fortuitismo inicial”. Cohen-Séat mostra, com um diagrama bastante claro, que existem várias possibilidades de empenho psicológico, que vão do distanciamento crítico mais completo (a pessoa que se levanta e se vai embora aborrecida), ao juízo crítico que acompanha a fruição, ao abandono inadvertido a uma evasão/utopia responsável, até à participação, à fascinação, ou (em casos patológicos) à hipnose propriamente dita³. (ECO, 1991; SOUZA, 2001).

Além disso, Cohen-Séat conduz uma polêmica contra a pretensão, *utópica* na sua opinião, de alfabetizar em pouco tempo as imensas zonas humanas que estão a ressurgir ou a surgir para a vida civil e democrática (pense-se nas tribos africanas), ao passo que, pelo contrário, seria preciso tomar a peito a questão e estudar novos meios de *approach* visual. Portanto, os vários gritos de alerta explícita ou implicitamente lançados por Cohen- Séat, não são fins em si mesmos: querem apenas mostrar-nos todas as dimensões do problema a fim de que se saiba quais são os instrumentos que estamos a manobrar, e até que ponto podemos e devemos usá-los.

Ora parece, alerta-nos Umberto Eco, que, ao contrário do que se pensa, as possibilidades de vigilância crítica são escassíssimas, até nos profissionais que vão ao cinema na sua função de críticos; de facto, o espectador culturalmente dotado encontra-se a oscilar habitualmente entre uma vigilância muito branda e a participação, ao passo que as massas se deslocam de repente do *fortuitismo inicial* para um estado de participação-fascinação. O que dissemos não é apenas fruto de induções moralistas ou de uma socialidade da situação, difundindo um sentimento de cumplicidade anônima, o conforta o homem no seu isolamento psicológico.

34

Mas retomamos o complexo/global e afirmamos que a insustentabilidade da vida no planeta é um problema de crise civilizacional⁴ – antes de mais uma crise dos fundamentos do projecto societário da modernidade e que põe em causa a fundação do modelo de vida futuro sobre os planos do mercado e da tecnologia. Assim sendo a produção tecnocientífica induz a modelos de pensar complexos (MORIN, 1991) de produção teórica e ao juízo criticista sobre os fundamentos da modernidade e faz entrar em jogo as estratégias postiluministas, meta-conceptuais e praxeológicas que orientem o processo de reconstrução social.

No final das nossas análises oferece-se ou impõe-se uma fórmula para a reflexão, fórmula que não obstante, não obterá em Levinas a dignidade de um título a não ser uma dezena de anos depois da publicação do ensaio sobre a evasão, o *há*. *Há* do que, mais tarde ainda, escreverá Levinas (1961, p. 165, sublinhado nosso excepto a palavra há): “Não existe em virtude dum jogo de palavras. A negação de qualquer coisa qualificável faz que *ressurja* o *há* impessoal que detrás de toda a negação, *retorna* intacto e indiferente enquanto negação.”



Sublinhando assim esta dimensão de *retorno* e de retorno de *nada* que marca o *há*, de igual forma que marcava o ser cujo sentido se explicitava a partir da *Stimmung* da náusea. Dimensão que é também a marca de todas as análises do *há* publicadas no imediato da Pós-guerra. “Imaginemos o retorno ao nada de todos os seres, coisas e pessoas”⁵, se lerá no começo do capítulo “Existência sem existente” onde, em *Da existência ao existente* se leva a cabo a análise do *há*. E se assim nos esforçamos por *fingir* o desaparecimento de todo o ente (LEVINAS, 1976), isso é o que estaremos induzidos a descrever. “Quando as formas das coisas se dissolvem na noite, a obscuridade da noite, que não é nem um objeto, nem a qualidade de um objeto, invade como uma presença. Pela noite é que estamos cravados, não temos tratos com nenhuma coisa. Porém esta nenhuma coisa [rien] não é um puro nada [néant]. Já não há nem isto, nem aquilo; não há ‘algo.’ Porém esta universal ausência é, por sua vez, uma presença, uma presença inevitável.”⁶ E encontramos todavia um texto, quase contemporâneo, porém se cabe ser ainda mais explícito:

Para lá desta destruição imaginária de todas as coisas não fica algo, senão o facto de que *há*. A ausência de todas as coisas retorna como uma presença: como o lugar donde tudo soçobrou, como uma densidade atmosférica, uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio. Há, detrás desta destruição das coisas e dos seres, o ‘campo de forças’ do existir, impessoal. Algo que não é sujeito nem é substantivo. O facto do existir que se impõe quando já não há nenhuma coisa. (LEVINAS, 1979, p. 25-26).⁷

A complexidade do eu próprio bem como a complexidade ambiental (MORIN; NAIR, 1997)⁸ e os processos de *auto-organização* (MORIN, 1991) supõem um acesso amplo a uma nova sociedade e uma nova racionalidade, um pensamento débil ou complexo⁹, sistémico, que possa desviar-nos desta coisa nenhuma ou desta “utopia negativa.”

Isto implica um novo olhar sobre a história e a necessidade de transcender a idéia de transcendência histórica que repousa sobre a idéia de racionalidade econômica, como um processo de superação dialéctica do reino da necessidade, fundado no conhecimento científico e na razão instrumental: assim se mobiliza a teleologia histórica que levaria no seu culminar à satisfação das necessidades básicas e ao acesso do *reino dos fins* de Kant.

As sociedades primitivas veriam a sua satisfação realizada e emancipada pela evidência do conhecimento científico e a desalienação do mundo rústico e pré-moderno. Mas a crise do mundo ecológico significa na verdade, e do ponto de vista das premissas ontológicas e morais, epistemológicas e críticas um fim à vista. Uma natureza e uma cultura greco-ocidental-tecnoburocrática ameaçada, que nega os limites das leis potenciadoras da heterogeneidade e o valor da diversidade e do diferente. Esta causa é a da concepção pós-moderna: a de que os potenciais civilizatórios possam construir-se e sedimentar-se em uma história sem fim e com múltiplos começos.

A racionalidade ambiental (MORIN, 1999) é uma utopia forjadora de novos sentidos existenciários: a polissignificação da história como *terra-pátria* com a denominação plural dos tempos, das tradições e das orientações. As soluções imanentes ou transcendentais são dentro da antinomia: simples-complexo: demasiado holistas e conscientes; talvez devêssemos crer numa nova emergência fundada na razão apofática de uma natureza *pré-nocional* ou *sentiente* (Javier Zubiri), num âmbito de realidades que incorporasse o pensar como domínio da vida, literalmente u-tópica e u-crónica.

36

O reconhecimento da diferença, da outridade¹⁰, da diversidade e da autonomia marcam a filosofia do saber. Mas num plano dos direitos políticos assistimos à livre expressão dos modelos de cidadania que integram as questões de gênero, os direitos das minorias. O fim do socialismo real que Edgar Morin identifica em vários textos¹¹ é ao mesmo tempo o triunfo dos fenômenos *globalitários* (RAMONET, s.d.) de expressão econômica e a expansão dos mecanismos predatórios de hegemonia da economia de mercado.

Os tempos cíclicos da História fornecem um jogo de combinatórias que somente podem ser entendidos como função prospectiva e ou endoscópica: a história guarda o secreto das suas inovações e complexidades. A contingência e probabilidade da História supõem um princípio permanente de incerteza do conhecimento: assim mesmo a ciência deixa de estar dentro do terreno sólido da razão e o seu destino consubstancial é a terra e a utopia do viver: era desta forma que Leonardo Boff (1999) se referia à terra onde cada pessoa precisa de se descobrir como parte do ecossistema local e da comunidade biótica, seja em seu aspecto de natureza, seja em sua dimensão de cultura.



São já numerosos os pensadores que se debruçaram sobre a problemática educacional dos valores. Educar nos valores e para os valores – que homem e para que sociedade, para que mundo, para que futuro?

A construção de um sistema de valores e a aquisição dos conhecimentos, atitudes e capacidades necessárias à cidadania, numa sociedade democrática, ilustrariam as duas faces da auto-realização: a face interna ou expressiva que visa, sobretudo, a responder às necessidades, motivações e regulações interiores, e a face externa ou adaptativa que visa, sobretudo, a responder às exigências, pressões e critérios do ambiente.

Alerta-se para as duas vertentes constitutivas do ser humano – personalização e socialização – a que a Educação imperiosamente deve atender, qualquer que seja a via de auto-realização do educando.

Joel de Rosnay (1977; 1984) um dos nomes associados a teorias de tendência sistêmica e ecológica, nos seus livros *O Macroscópio* (1977) e *Caminhos da Vida* (1984) faz a apologia dos valores que emergem na sociedade organizada com base no pensamento; este permite uma visão global do mundo associada a uma abordagem unificadora, capaz de integrar os contributos oferecidos pela ecologia, pelas teorias dos sistemas e da informação.

Abandonando abordagens de carácter linear, preconiza uma abordagem centrada nas interdependências e apresenta uma teoria sistêmica da Educação, integrada numa visão global do mundo. Para esse autor, a Educação sistêmica considera o homem na sua multidimensionalidade. Em termos práticos, esta forma de conceber a Educação, evitaria definições muito precisas, que podem ameaçar a imaginação. A educação deve procurar sempre uma visão integrada dos saberes e relacionar entre si os factos e os conhecimentos a adquirir. Enquanto a primeira perspectiva acentua os valores centrados na auto-realização da pessoa-em-sociedade, Rosnay frisa a importância da correcta articulação entre a diversidade dos valores e a complexidade da realidade factual. Toffler (1984, 1999) coloca, argutamente, o problema de um futuro, certo e desconhecido, onde será preciso, com as competências de hoje, lidar adequadamente com o *ainda-não-mudado*, a mudança e o *já-mudado*.

Alvin Toffler (1984) perspectiva a relação entre a Educação e a sociedade em termos de futuro. Diz-nos que o amanhã será, forçosamente,

diferente do hoje e que não se pode conceber uma educação em ordem ao futuro com base em imagens do passado ou do presente. À Educação compete desenvolver a capacidade de adaptação à mudança. Isto supõe uma interação constante entre a escola e a comunidade. Daqui se deduz que a escola, nos seus diversificados sub-sistemas, deve reconhecer, teórica e praticamente, o alcance educativo de actividades, consideradas muitas vezes não produtivas, como, por exemplo, as ecológicas.

O problema educativo assume um carácter fundamental e prioritário para quem acredita que é possível uma sociedade diversa da existente, de modo que integre as diferenças, supere as contradições e estimule um reconhecimento mais efectivo da importância máxima e ímpar do ser humano. Que exigências coloca aos alunos o mundo de amanhã? Que tipo de estrutura terá capacidade para os acompanhar, de modo a sentirem-se realizados como alunos, valorizados na sua pessoa, enriquecidos com instrumentos aptos e novos para o mundo novo, de morte/transmutação do velho, de um tempo novo?

Heidegger repete em profundidade esta tradição, propõe uma notável rearticulação da mesma. Os saberes antropológicos tratam da morte segundo a cultura e a História; supõe-se que os saberes *biogénéticos* tratam da morte segundo a natureza. Todavia, por necessários e ricos que possam ser, semelhantes saberes devem pressupor, diz Heidegger, um conceito da morte propriamente dita.

O conceito mesmo de cultura pode parecer sinónimo de cultura da morte, como se, a cultura da morte fosse um pleonasma ou uma tautologia. Porém semelhante redundância é a única que pode fazer que se leia a diferença cultural e o encerramento dos limites. Porquanto que toda cultura significa um tratado ou um tratamento da morte, cada uma delas trata do fim segundo diferentes segmentos. A diferença entre a natureza e a cultura mesmo no caso entre a vida biológica e a cultura entre o homem e o animal, é como costuma pensar-se de modo habitual de acordo com a *doxa* filosófica – a relação com a morte e transmutação das civilizações – a verdadeira fronteira do humano estaria aí! O instrumento da civilização é a Educação.

A discussão dialógica sugere que a produção de significado requer um encontro com a alteridade. Sem a incessante interrupção do Outro, a singular relação com o outro é reificada numa economia moral que em última



análise postula a piedade e o amor do outro que causa violência ao outro, ao terceiro.

É no livro *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Levinas que os elementos de representação *da justiça* e *alteridade* trazem em comum a discussão da relação entre a ética e a justiça. A relação face a face traduz a verdade da representação como fruto da busca da justiça ou um acordar da questão da justiça no face a face como de resto exprime Edgar Morin (1999), quando se refere ao amor e à racionalidade, como forças integradoras do pensamento, consumação da crítica e da autocritica no processo de psicopedagogia dos elementos afectivos: podendo os antropólogos afirmar que mesmo as culturas ditas primitivas não eram apenas tecidos de superstições, mas podiam, igualmente, comportar, estritamente misturadas, sabedorias e verdades profundas.

Em Levinas a concepção da ética como justiça não é a redução dialógica de um a outro, mas introduz uma irreduzível bilateralidade na ética relacional como uma resposta singular ao outro e uma confirmação da totalidade social. (LEVINAS, s.d.).

É um movimento *para* o outro que não regressa ao seu ponto de origem na forma em que regressa um desvio, incapaz de um raptó de transcendência: um movimento mais além da ansiedade e mais forte que a própria morte. Esta rectidão chama-se Temimut, a essência de Jacob. (LEVINAS, s.d.a).

Duas questões surgem ao observar esta relação; nenhuma delas é independente da outra. A relação com o Outro aparece como crítica dos Fundamentos e origem de toda a valoração. Poderíamos perguntar como de resto o fizemos no nosso estudo (VERÍSSIMO, 2001) se em todo este processo, Levinas não reduzirá o rosto a um novo *solo de verdade* ou valor. A resposta não é isolada da questão de como o rosto, a singularidade do outro, não se subordina uma vez mais ao todo social na redução do abstraccionismo universal. Noutro sentido: como é que a resposta que atesta a totalidade pode salvaguardar o seu sentido de responsabilidade ao Outro. Em *Totalidade e Infinito*, discute a noção paradoxal de um postulado de justiça que não é apenas uma procura para a justificação do eu perante o outro, mas a procura em fazer o julgamento e desta forma promove-se a entrada na esfera da totalidade social. Assim a proposta de uma nova ética por parte de Levinas supõe que quer a identidade e a singularidade do sujeito e do Outro estejam

distantes da moralidade pura do Bem platônico e se integrem nas circunstâncias sócio-históricas e políticas.¹²

Entre a concepção em que o ego alcança o outro [autrui] no respeito puro (baseado na simpatia e amor) é destacada a terceira parte, a daquele que nos converte a uma singularização do conceito de homem, em que um indivíduo na extensão desse conceito é sujeito à legislação de uma razão impessoal, há assim uma terceira maneira de compreender a totalidade como uma totalidade de egos que se encontram sem uma unidade conceptual, mas em relação um com o outro. Nos argumentos de Levinas vemos que ele se preocupa já com a possibilidade e necessidade da justiça social.

Levinas procura uma maneira alternativa de pensar o relacionamento intersubjectivo que não confia numa divisão de reinos privados e públicos, e recusa conseqüentemente subordinar relações intersubjectivas a um princípio racional, encontrando-o no amor, na falha, ao reconhecer o ferimento ou a injustiça a um "terceiro", Levinas começa a explicar este conceito, o terceiro, que não é um simplesmente outro (embora dentro da relação ao rosto, isto é como o terceiro aparecerá), mas uma determinada maneira de aparecer de outro. Retornando a este ponto, e recusando dar a idéia de que o indivíduo pode participar ou estar na relação à totalidade social sem desse modo ser engolido nela, Levinas pergunta o *que significa a injustiça* "[...] quando o padrão da justiça não pode ser derivado de uma comparação simples dos indivíduos?" (LEVINAS, 1991, p. 37).

De acordo com Levinas, o sujeito individual não pode "[...] prender-se ao significado dos seus próprios desejos." (LEVINAS, 1991, p. 38). Participa num destino sobre o assunto, quem em seu desejo permanece livre, não obstante não tem nenhum controle. Injustiça, reivindica Levinas, é o momento da limitação desta liberdade de que falávamos acima e, da circunstância em que a totalidade toma forma. A vontade própria entra num mundo de valorização em que não é o único participante. Esse é um mundo a que Levinas (1991) chama "econômico". O qual não é governado por um absoluto, mas remanesce numa multiplicidade em que indivíduos, insensivelmente para si mesmos a si, traem na sua singularidade.

Para Levinas (1991), o terceiro é maneira da presença da vontade nessa economia. O indivíduo concebido como um terceiro é apreendido em seu trabalho. O trabalho não deve ser concebido somente como expressão



ou efeito de um produtor, mas como uma possessão, isto é, como a presença dentro da ausência do trabalhador. Nesse contexto, trabalho não é um objecto, um produto, mas o valor como produtor. Como produtor, eu tenho um valor econômico. Esse valor econômico como um terceiro, tem a estrutura ontológica de um corpo, uma vulnerabilidade fisiológica de corpo.

Para Levinas (1991), este é um reino de injustiça econômica, mas esta injustiça não se reconhece necessariamente, ou seja, no meio da exploração, a liberdade do sujeito é reconhecida. A injustiça econômica é definida assim além dos valores da moral. Tem de facto um sentido positivo, como a realização dos dois lados da relação do sujeito e da totalidade social. A injustiça econômica, como Levinas a discute, é a impossibilidade de avaliar o trabalho da vontade nos termos daquela. É um reino de injustiça que emerge da ambigüidade da identidade subjectiva própria com relação à totalidade social.

○ comportamento humano resulta afinal da interacção do sujeito consigo mesmo como reabilitação da subjectividade, reabilitação da sensação como tal, prévia a toda a função de objectivação. Em que assinala a epifania como rosto uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível? (LEVINAS, 1961) e com o seu ambiente. Esse, por sua vez, exerce sobre o ser humano uma influência tal que as relações que o sujeito vai estabelecendo com o ambiente vão sendo sempre diferentes, proporcionais ao seu desenvolvimento.

Já para Bronfenbrenner “[...] o desenvolvimento das capacidades humanas depende, num grau bastante significativo, de contextos mais latos, sociais e institucionais.” (BRONFENBRENNER, 1979, s.p.; PORTUGAL, 1992, p. 37). São muitas as modificações que se operam no indivíduo precisamente pelas trocas que ele efectua com o meio. ○ meio cria diferenciações psicológicas de tal ordem que acabam por caracterizar a personalidade. Parte-se do princípio que não é possível alterar os efeitos de um meio sem alterar o próprio meio. Nesta perspectiva, é importante considerar os níveis estruturais que constituem o ambiente ecológico¹³: microsistema, mesosistema, exossistema e macrosistema, partindo do princípio que qualquer destes níveis pode influenciar consideravelmente o universo de referência.

As interacções pressupõem relações entre as pessoas sendo mais do que simples trocas de informação. Elas constituem uma negociação dos sen-

tidos que sobre a mesma, cada um dos interlocutores mantém e sustenta ao abrigo das suas mais profundas experiências de vida e dos conhecimentos e valores que tais experiências ajudaram a construir e a consolidar.

A relação fundamental do homem – fundamental, porque é ela que funda qualquer outra – é a relação ética, que é a relação com o Bem. A ordem por que estes mandamentos são apresentados não deixa dúvidas sobre as quais pertence o primado. Já se pode perguntar se a experiência ética da pessoa humana começa pelo primeiro ou pelo segundo. Diremos – e julgamos dizê-lo, em consonância com o *erratismo ético* de Emmanuel Levinas – que começa pelo segundo. Por outro lado, também se pode perguntar se é possível amar a Deus sem esse amor se repercutir no próximo – que é o ser humano com quem me cruzo na vida.

E a tese fundamental de Emmanuel Levinas, o cerne do seu *cogito ético*: sou responsável pelo outro, pelo próximo, sou responsável pelo seu bem. O egoísmo é, deste modo, recusado e superado. A relação ética é, na sua essência, uma relação altruísta. O outro é, no fim de contas, o próximo. Um próximo *assaz próximo*: não apenas alguém com quem o homem se cruza na vida, mas alguém que lhe é entregue, que se lhe entrega, a ele em quem se confia plenamente.

Desde este fio do horizonte impõe-se uma espécie de evasão, a necessidade de saída da problemática ontológica heideggeriana e da categoria do ser que a conotam está presente desde a juventude levinasiana. Os acenos estão preludiados nos trabalhos de Levinas sobre Husserl: *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Edmund Husserl* (1930) e Martin Heidegger. Nele se mostra já a alvorada do programa filosófico que guiará Emmanuel Levinas na interpretação da odisséia do ser e dos fenómenos da temporalidade e da existência, que o mesmo é dizer, da Criação:

[...] a filosofia do élan criador rompendo na verdade, com a rigidez do ser clássico não se liberta do seu prestígio, pois para-lá do real ela não apercebe senão a actividade que a cria. Como se o verdadeiro meio de o ultrapassar pudesse consistir em aproximar-se duma actividade que precisamente aí se realiza. É que no fundo o devir não é o contrapé do ser. A propensão para o futuro, o 'para-lá-de-si' contidos no élan, marca um ser votado a um curso. O élan é criador, mas irresistível. A consumação dum



destino é o estigma do ser: o destino não está totalmente traçado, mas a sua consumação é fatal. (LEVINAS, 2001, s.p.).

A necessidade de evasão que dominava a literatura contemporânea, como mal do século, mas também como contragolpe da experiência como corrente da Esperança contra toda a esperança, ressilvando sobre das guerras mundiais.

A interpretação radical do ser como cárcere supõe como que a expressão de uma radical aspiração do homem a sair do ser. Esta aspiração utópica ao sair do ser não é interpretada objectivamente como o fez o idealismo, reduzindo-o ao ser do sujeito absoluto. Do mesmo modo, em *De l'existence à l'existant* (1947) a noção de ontologia e da relação que o homem trava com o ser é guiada por uma profunda necessidade de abandonar o clima propenso de tal filosofia e da convicção de saída, ou melhor, da impossível saída ou romagem a uma filosofia qualificável como pré-heideggeriana: aí a tarefa é romper o encadeamento mais radical e mais irremovível que é o facto de que o eu é si-mesmo; urge des-fazer, des-construir a onto-teo-axiologia da mesmidade. No fundo do nosso ser existe, por assim dizer, um peso morto que sentimos concatenado por uma ou outra qualidade do nosso ser, seja pela sua radical finitude de ser-para-a-morte seja pelo facto brutal da mesmidade do ser. As análises fenomenológicas presentes em *De l'Évasion* (LEVINAS, 2001) recobram situações afectivas como desejo, necessidade, vergonha, pudor, prazer, náusea, colhendo nelas intencionalidade ontológica e visão próxima de uma situação-limite como a da esperança do ser puro. O ser é no seu fundo um peso por si mesmo e um puro facto de ser que se anuncia já como evasão.

Enquanto intervenção intencional no devir antropológico, a Educação perderia sentido sem a crença na possibilidade de aperfeiçoamento humano. Uma possibilidade que pode sempre ser posta em causa pelos limites que são inerentes à vontade humana. A idéia de limite, inscrita na *Paideia*, no *ethos* de que falávamos acima, por um lado, a ameaça do nada, é uma constante na vida do homem, marcando profundamente o seu caminhar no mundo. Mas acontece que se a idéia de excepcionalidade do ser humano não anula a da sua perenidade, o Inverso é também verdadeiro. A vida humana é marcada pela finitude mais também pela infinitude.

É a crença na possibilidade de evolução do homem que dá sentido ao projecto educativo, e é a responsabilidade de caminhar nesse sentido, superando toda a insegurança, que justifica o seu estatuto ético. Recorrendo a palavras de Edgar Morin, diremos que a abertura, brecha sobre o insondável e o nada, ferida original do nosso espírito e da nossa vida, também é a boca sequiosa e esfomeada pela qual o nosso espírito e a nossa vida desejam, respiram, se dessedentam, comem, beijam. A insegurança e a incerteza são pois constitutivas dos nossos modos de viver como também o são a esperança, o desejo e a utopia.

Evidenciamos mais uma vez a idéia de uma preocupação humanista ligada à problemática educativa. A Educação é humanista por natureza e por condição.

44 Todavia, uma análise mais subtil expõe à vista que o educador é para si mesmo o seu primeiro próximo. A experiência levinasiana do “face a face”, do “olho no olho”, é aquela que ele tem permanente e intrinsecamente consigo mesmo. Cada qual começa por ser responsável por si mesmo. E quanto mais êxito tiver nessa auto-responsabilidade mais apto fica a ser responsável pelo outro. Por outro lado, quanto mais alta for a efectivação da sua responsabilidade pelo outro mais o próprio é responsável por si. De qualquer modo, o próprio é o primeiro outro de e para si mesmo. Cuidar de si, eticamente, é já *cuidar eticamente do outro*. Aplicada esta doutrina ao educador, vê-se que a sua própria pessoa ética não é dissociável da pessoa ética do educando, nem do trabalho educativo propriamente dito. Não é possível, a esta luz, separar o processo de aperfeiçoamento do educando do educador. Aquilo a que se chama formação contínua de professores pode ser apenas – e é – o no pensamento da maioria dos que falam nela – a visão degradada de um processo de formação bem mais exigente e complexo: o da formação integral como pessoa do educador. Assim, a formação contínua faz parte de um processo ético radical, que tudo inclui. É que as exigências que o outro – o educando – faz ao educador são exigências que este tem de fazer a si próprio: o apelo profundo do educando ao educador é, em todos os instantes, ético, como será psicológico ou psicoterapêutico.

Levinas anota que nós todos estamos carregados em um mundo do Dizer¹⁴ maternal; que alguém está dizendo que algo nos importa por muito tempo antes que nós possamos dizer o que está sendo dito. Essa interacção ética vulnerável não ocorre numa relação trans-espacial à outra, em que possa



ser compreendida nos termos da geometria euclidiana – nenhuma compreensão planejada, de ser separado do Outro é inata. Antes que nós possamos conceber tal separação é que estamos na proximidade, diz Levinas. E é neste muito incerto caminho que a mesma proximidade contudo responsável, em que nós estamos e nos recolhemos em nossas falhas de articulação. O Dizer expõe a nossa não-separação do Outro. Desde que eu não posso separar-me de outro, eu não posso rejeitá-lo como posso, por exemplo, jogar afastado de alguma coisa. Conseqüentemente, não posso limitar a minha responsabilidade para o outro com quem estou face-a-face. A minha responsabilidade para com eles adere-me além do meu controle. “Eu sou Guardiã do meu irmão.” (BÍBLIA SAGRADA, s.d.).

Como Levinas, Noddings (1992, p. 23) reconhece que o *importar-se ético* deriva de “de se importar natural” que brilha acima e por se elevar do amor maternal. Escreve: “[...] nós amamos, não porque nos é requerido amar, mas porque o nosso relacionar natural dá nascimento ao amor. É este amor, este importar-se natural, que faz o possível Ético.” Noddings reconhece também algo como a resistência ética de Levinas na abertura da conversação. Escreve: o diálogo é aberto-fechado; isto é, num diálogo genuíno, nenhuma parte sabe da disposição que a vontade é - do seu resultado.

Levinas e Noddings ambos tentam discutir sobre uma incorporação suave do encontro ético radical do *cuidado* dentro de um projecto ético maior, provavelmente ecológico. Perdem o seu empiricismo no ponto em que se movem do natural, empírico, importando-se. No caso de Levinas, isto ocorre na sua tentativa de reconstruir uma racionalidade do face-a-face. Para Noddings, entretanto, a diferença vem com as tentativas de ver os outros como uma pessoa com a sua subjetividade e com possuir o seu ego. Isto põe-na outra vez em probabilidades de acordo com Levinas. A sua diferença face a Levinas, entretanto, trá-la mais perto das *escritas* de Derrida. (1978, 1998). Isto faz deste exemplo uma exigência para uma ética aporética da hesitação que possa expandir a nossa compreensão em se importar com a Educação e com o Outro.

Quando dizemos de alguém que é bom, apontamos desse modo para a sua dimensão ética global. Escreveu José Luís Aranguren, a este respeito: “A palavra que, imediatamente, faz parte do vocabulário moral usual não é o substantivo o bem, mas o adjectivo.” Escreveu Aristóteles:



Toda a arte e toda a investigação científica, bem como toda a acção e escolha parecem tender para algum bem. [...] Relativamente à nossa vida, o conhecimento desse bem é coisa de suma importância e, tendo-o presente como os arqueiros têm o alvo, acertaremos melhor onde convém. (ARISTÓTELES, s.d., p. 1 e 2).

46 O homem quer mudar a sua realidade, mas para isso não necessita ir para as ruas protestar, nem tampouco pegar em armas e fazer uma revolução. Por outro lado, sabemos das formas de busca da satisfação e do prazer estando cada vez mais presas ao pessoal, ao individualismo. O êxtase demonstra bem o quanto o universo humano¹⁵ foi modificado este século. A ideia de grupo, de colectivo tem-se modificado a cada instante. A virtualidade toma conta das pessoas, e das relações entre elas, e delas com os objectos também. O homem vê-se, nesse sentido, frente a um mundo que não corresponde ao seu, mas que ao mesmo tempo o é. Ao mesmo tempo em que ele se mostra inserido numa determinada realidade, numa cultura nitidamente massificada, o seu mundo corresponde exactamente a anseios individualistas, e a experiências não compartilhadas. Ainda assim, esse individualismo vê-se ligado a grupos ou tribos, classificadas por Michel Maffesoli como “neotribos.” Uma nova formulação tribal que une antigos laços de união – como religião, política etc. – com elementos novos, trazidos pelos avanços tecnológicos, como a informática, o consumismo que levam ao êxtase. A utopia vem a seguir como utopia regressiva (Sami Nair). Ou como utopia realista em que o real está onde o possível é impossível.¹⁶

Notas

- 1 Cómo se toma conciencia de todo esto y se soluciona? Es un problema de educación... – Claro, no se puede tocar un botón para que todo se arregle. Claro, claro, la educación es la clave. Pero ya Karl Marx se preguntaba: “¿Quién educará a los educadores?” Los educadores, cuando se autoeducan, se transforman. Acabo de escribir sobre eso, sobre la reforma de la educación. Mi libro se llama La cabeza bien hecha, un título tomado de una frase de Montaigne. y el subtítulo que le he puesto es Repensar la reforma, reformar el pensamiento. La educación debe reformar el pensamiento, pero las mayores resistencias suelen venir de los mismos educadores, encerrados en su disciplina, en su propia forma de ver las cosas. Hay que cambiar los espíritus para cambiar las instituciones, pero también hay que cambiar las instituciones para que cambien los espíritus... Hay que empezar por algún sitio. Estos cambios comienzan siempre por una desviación, por un pequeño grupo disidente al que se lo suele considerar loco, ridículo o muy peligroso. Estos, si no se los des-



- truye, acaban propagando y diseminando sus cambios y sus ideas: así nacieron en el curso de la Historia. (MORIN, s.d.a).
- 2 Entropia e neguentropia, embora constituindo o carácter positivo e negativo da mesma grandeza, correspondem a processos antagônicos do ponto de vista da organização: desorganização e degenerescência, por um lado, reorganização e regeneração, e até desenvolvimento e complexificação, por outro.
 - 3 Confira Eco (1991). Ver também o excelente ensaio de Souza (2001, p. 184) especialmente a 3ª parte: Retórica, persuasão e hipnose e o ponto 2: subtítulo da persuasão hipnótica e dentro deste, o ponto 2.4: o modelo hipnótico de persuasão: afirmando que a diferença entre retórica e hipnose se funda “[...] na convicção de que, sob o ponto de vista da relação com o outro, logo, ao nível comunicacional, entre retórica e hipnose as diferenças serão mais de grau ou intensidade do que de natureza.”
 - 4 Desde el peligro atómico, que sigue existiendo, al ecológico de la biosfera, pero también el del desgarro económico del planeta, el demográfico de poblaciones muy numerosas que viven en la miseria o el abandono, el problema de la desigualdad, que aumenta en lugar de disminuir... Algunos dicen que siempre hay un problema que es el número uno, y yo digo que el verdadero problema es que todos suceden a la vez y que están ligados entre sí. El mundo desafía nuestro entendimiento; naturalmente, podemos intentar comprenderlo, pero no se puede pretender tener el planeta como una bola de cristal en la mano. [...] En el siglo XIX se utilizó la expresión de que el pájaro de Minerva, que es la razón, emprendía el vuelo en el crepúsculo, es decir muy tarde, o sea que la conciencia va siempre con retraso respecto a los acontecimientos. Y si eso decía en una época en que comenzaban los trenes, ¿qué sucede en la era supersónica? El proceso se acelera y nuestra capacidad de conciencia lleva aún más retraso, es inevitable. Por eso necesitamos reflexionar sobre este mundo y dedicar mucho tiempo al pensamiento en lugar de utilizar eslóganes fáciles. Y, sobre todo, debemos tomar conciencia de lo que nos rodea. (MORIN, s.d.).
 - 5 EE, p. 93.
 - 6 EE, p. 94.
 - 7 Confira Jacques Roland em Introdução a “Da Evasão.”(LEVINAS, 2001).
 - 8 Onde inclusivamente se esboça um programa ético-político de reformar e configurar as intervenções cívicas solidárias e responsáveis. Onde pode ressurgir por desvio da revitalização da Terra-Pátria, o genocentrismo, o etnocentrismo, o nacionalismo.
 - 9 La Humanidad tiene ahora un cerebro artificial que son los ordenadores, con un sistema nervioso artificial que es Internet y que ha modificado por completo la condición humana. Ese cerebro artificial ha cambiado radicalmente nuestras relaciones. Y es ahí donde entra mi crítica: la técnica nos domestica o nosotros o bien nosotros domesticamos a la técnica. De allí que los grandes problemas de este nuevo siglo estarán relacionados con la vida humana. Y hay algo que me preocupa mucho: la posibilidad de manipular los genes, que la biología permita hacer niños con espermatozoides anónimos, las madres portadoras, la clonación. Hoy día, la ciencia está desarrollando poderes enormes, poderes de destrucción y también de manipulación, y por primera vez la Humanidad corre el riesgo de desaparecer. Confira Morin (s.d.). Ver también (MORIN, 1991, p. 100 e 101) “[...] a complexidade situa-se num ponto de partida para uma acção mais rica, menos mutiladora. Creio profundamente

que quanto menos um pensamento for mutilador, menos mutilará os humanos. É preciso lembrar os estragos que as visões simplificadoras fizeram, não apenas no mundo intelectual, mas na vida. Muitos dos sofrimentos que milhões de seres suportam resultam dos efeitos do pensamento parcelar e unidimensional.”

- 10 A palavra *droiture* “honestidade” ou “rectitude” é uma palavra que começamos a saber escutar de maneira diferente quando a lemos em Levinas.
- 11 Morin; Nair (1997) e Morin (1998).
- 12 Levinas (1961) e “New ethics is waving at ‘the Other’ who is drowning and dragging his children under with him in violent, dying gestures [...]. In its regime of sheer mercy, new ethics will be as implicated in unintended consequences as its principled predecessor.” (ROSE, 1993, p. 6).
- 13 O microsistema relaciona-se com o complexo de actividades, papéis e relações existentes entre o sujeito e o seu ambiente, experienciados ou vivenciados num contexto imediato. “[...] O lar, a escola [...]” São exemplos de contextos onde os indivíduos estabelecem determinadas relações interpessoais e onde desempenham determinadas actividades e papéis (filho, aluno...) durante um certo período de tempo. O mesossistema consiste em inter-relações entre contextos em que o indivíduo participa activamente. “[...] Para uma criança [...] o mesossistema envolve as interacções entre o família e a escola, o grupo de amigos [...]” O exossistema diz respeito a um ou mais contextos que não implicam a participação activa do sujeito, mas onde ocorrem situações que afectam ou são afectadas pelo que ocorre no contexto imediato em que o sujeito se movimenta. O macrosistema tem a ver com o sistema de valores; não se refere aos contextos específicos, mas aos de carácter geral, presentes na cultura ou subcultura. (PORTUGUAL, 1992, p. 38-39).
- 48 14 Não há nenhum dito sem dizer. No Dizer nós somos vulneráveis aos outros desconhecidos – a nossa dependência deles, e a responsabilidade para com os outros são expostas. Quando as palavras do Dito me falham, eu estou exposto como o que Diz. A língua falha-me recusando significar o outro – o que eu o quero significar. Neste aspecto, inconfundível a uma comunicação, as reivindicações de Levinas, são uma esperança. O Dizer pode também ser revelado atrás do dito, Levinas escreve, “na resistência ética” oferecida pelo Outro que: “[...] pode opor-me um esforço, isto é, opor à força que o golpeia não uma força da resistência, mas a extrema imprevisibilidade da sua reacção.” (LEVINAS, 1961, s.p.).
- 15 A racionalidade começou por considerar o trabalhador: não como uma pessoa, mas como uma força física de trabalho. No interior da empresa, as primeiras racionalizações do trabalho foram decomposições puramente físicas e mecânicas dos gestos eficazes, ignorando voluntária e sistematicamente o trabalhador. (MORIN, s.d.b.).
- 16 “É um mundo onde o possível é impossível, onde é possível viver o impossível. Mas, em dado momento, quando há saturação de contradições e de conflitos, quando um sistema não pode resolver sozinho os seus problemas, ou se desmorona, ou aparece um sistema novo; um metassistema que possui um certo número de princípios e de regras que permitam tratar estes problemas. É um passo em frente.” (MORIN, 1998, p. 298).



Referências

- ARISTÓTELES. **Ética nicomaqueia**. s.d.. (Livro 1).
- BÍBLIA SAGRADA. **Gênesis** 4:9. s.d.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano-compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BRONFENBRENNER, U. **The ecology of human development**: experiments by nature and design. Cambridge: Massachusetts/Harvard: University Press, 1979.
- CHÂTEAUVALLON. **Para uma utopia realista em torno de Edgar Morin**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- DERRIDA, Jacques. Violence and Metaphysics. Traducción Alan Bass. In: DERRIDA, Jacques. (Org.). **Writing and Difference**. Chicago: University of Chicago, 1978.
- _____. Esperarse (en) la llegada. Traducción Cristina de Peretti. In: APORÍAS, Morir. (Org.). **Esperarse (en) los límites de la verdad**. Barcelona: Paidós, 1998.
- ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. Lisboa: Difel, 1991.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. **La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Alcan, 1930.
- _____. **De l'existence à l'existent**. Paris: Revue Fontaine, 1947.
- _____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1961.
- _____. **Difficile liberte**. Paris: Albin Michel, 1976.
- _____. **Le temps a l'autre**. Montpellier: Fata Morgana, 1979.
- _____. **Entre nous, essais sur le penser-a-l'autre**. Grasset, 1991.
- _____. **Da evasão**. Estratégias criativas. Lisboa: VNG, 2001.
- _____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, s.d.
- _____. **Quatre lectures talmudiques**. Paris: Les éditions de minuit, s.d.a.
- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- MEYROWITZ, Joshua. **No sense of place** – the impact of electronic media on social behavior. New York: Oxford University Press, 1984.

- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- _____. **Amor, poesia e sabedoria**. Lisboa: Editorial Piaget, 1999.
- _____. **Entrevista concedida à Jacques Etienne**, jornalista e escritor. Tradução Ricardo Castrillejo Lauría, s.d.
- _____. **O método**: a natureza da natureza. Publicações Europa-América, s.d.a.
- _____. **Ciência com consciência**. Portugal: Europa América, s.d.b.
- MORIN, Edgar; BOCHI, Gianlucca; CERUTI, Mauro. **Os problemas de fim de século**. Lisboa: Editora Notícias, 1991.
- MORIN, Edgar; NAIËR, Sami. **Uma política de civilização**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- NODDINGS, Nel. **The challenge to care in schools**. New York: Teachers College Press, 1992.
- PORTUGAL, O. **Ecologia e desenvolvimento humano em Bronfenbrenner**. Aveio: Centro de Investigação, Difusão e Intervenção Educacional, 1992.
- RAMONET, Ignacio. **Geopolítica do caos**. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, s.d.
- ROSE, Gillian. **Judaism and Modernity: Philosophical Essays**. Oxford: Blackwell, 1993.
- ROSNAY, Joel de. **O macroscópio** – uma visão global. Lisboa: Editora Arcádia, 1977.
- ROSNAY, Joel de. **Os caminhos da vida**. Coimbra: Livraria Almedina, 1984.
- SOUZA, Américo de. **A persuasão**. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2001.
- TOFFLER, Alvin. **Terceira vaga**. Lisboa: Livros do Brasil, 1984.
- TOFFLER, Alvin; TOFLER, Heidi. **Criando uma nova civilização**. Lisboa: Livros do Brasil, 1999.
- VERÍSSIMO, Mario André. **A intriga ética**. Guimarães: Editora Cidade Berço, 2001.

Prof. Dr. Mário André Veríssimo
Universidade do Porto
Escola Superior de Jornalismo
E-mail | m-verissimo@docentes.is.mai.pt

Recebido 15 abr. 2004

Aceito 20 nov. 2006