

ENTREVISTA

PENSAR COM LEVINAS: KLINGER SCORALICK ENTREVISTA P. PIVATTO*

Como surgiu a oportunidade de estudar em Paris

Parece ser desejo comum e normal procurar compreender melhor o mundo em que se vive, seus movimentos culturais, políticos e sociais, e nossa história na qual estamos inseridos e chamados a intervir e cooperar. Sempre me interessou o movimento das ideias que repercutiram nas consciências humanas e as influenciaram, ecoando em atos e movimentos que justificam e sombreiam, pelo menos em parte, a caminhada humana. Conflitos e choques histórico-culturais, para não dizer contradições, suscitam muitos questionamentos e lançam desafios que, embora possam parecer obsoletos numa época em que predomina toda forma de relativismo e reducionismo, levam o sujeito a buscar critérios de discernimento para agir com sabedoria e responsabilidade – o que em outros tempos se chamava “busca da verdade e do bem”. Mas, para corresponder ao desafio, transcender os “ismos” e aprofundar-se, não bastava preparar aulas, ler livros, acompanhar jovens em sua formação acadêmica e presbiteral; era mister dedicar-se integralmente a esta tarefa por algum tempo. Tive a compreensão e o apoio do meu bispo para tal projeto. Por essa época, a PUCRS lançou o programa mil mestres e doutores para o ano dois mil.

* NB - O texto a seguir apresenta alguns elementos em resposta a aspectos das questões formuladas por Klinger Scoralick, no final de novembro de 2018, a P. Pivatto. Todas as perguntas endereçadas para esta entrevista foram fragmentadas e/ou transformadas em títulos pelo entrevistado.

Inscrivi-me neste programa e lutei por uma bolsa da Capes que me foi concedida. Difícil foi conseguir o visto de saída, pois meu nome constava no rol do Dops – o que vetava o visto no passaporte para ausentar-se do país, mesmo para fins de doutorado. Após quase um ano de idas e vindas, de justificações e retificações de informações, com a mediação de autoridades que me conheciam pessoalmente e meu trabalho, o visto foi liberado para estudos de doutorado em Paris, em julho de 1977. Em meados de 1980, defendi a tese. E logo a seguir, em agosto, já estava de retorno na PUCRS, atuante como professor e pesquisador. Assinava-se, no contrato da bolsa, um termo de compromisso no qual o bolsista se comprometia permanecer ativo na instituição de origem, pelo menos tanto tempo quanto se estivera ausente para estudos, no meu caso, três anos. De fato, ainda hoje continuo ativo na PUCRS, agora como professor horista no curso de graduação em filosofia. Não posso esconder que gosto imensamente de lecionar filosofia com jovens alunos, procedendo como Levinas, fazendo da sala de aula um laboratório de interrogação, questionamento e discussão, a partir de textos previamente selecionados e lidos. Aprende-se filosofia no exercício do filosofar interrogativo, argumentativo e discursivo. A admiração pode emergir na relação com a questão. Enquanto esta não desafiar ou provocar “traumatismo”, vegeta-se na tagarelice, arrastado pelo vai-vem dos dinamismos e das estruturas do viver e conviver que não transpõem o epidérmico e o psíquico corriqueiros da agitação social.

Dificuldades encontradas na pesquisa na época (1977). O interesse pelo tema da transcendência

Já estivera em Paris, por quase um semestre, de outubro de 1972 a março de 1973, para começar um doutorado. Não tendo conseguido a bolsa de estudo prevista, retornei em março de 1973 e continuei a trabalhar no seminário de Viamão e na PUCRS. Naqueles meses de outubro a março, participando de seminários e no contato com professores pesquisadores, foram-me indicados nomes de pensadores que poderiam ser objeto de pesquisa doutoral, como Éric Weil, Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Gabriel Marcel, entre outros. Comecei a ler obras de

alguns destes autores. Participei de um seminário sobre Éric Weil (seu livro *Logique de la philosophie*), outro sobre Paul Ricoeur (seu livro *Philosophie de la volonté*¹ (trilogia). Frequentava também os encontros promovidos por De Certeau e Valadier, no centro “*Ágora*”, da Rue de Sèvres. De Certeau era um mestre questionador e inovador sempre antenado com novas ideias, novos livros, novos movimentos e participar de seus encontros tornava-se um exercício inspirador e provocador. Foi ele o primeiro a entender o movimento estudantil de 1968 e expressou o sentido desse pulsar insatisfeito, desta insurreição juvenil, no seu famoso texto “*La prise de parole*”².

No Brasil daqueles anos vigorava, sobretudo, o debate da teologia da libertação (os irmãos Boff, Sobriño), da filosofia da libertação (Dussel), do intelectual engajado (Gramsci), da crítica à sociedade e à história (filósofos da Escola de Frankfurt, Adorno) e ao individualismo (Marcuse, Mounier). A mim interessava de modo especial o sentido do humano, e as relações entre imanência e transcendência que me pareciam interligadas ao mesmo sentido do humano. Mas a questão que me parecia presente em todos os debates referia-se às relações entre os seres humanos, debates diversamente expressos e articulados pelos autores, e que giravam em torno de três categorias que nomeio miséria/conflito/violência, justiça e amor. Como articular estas questões de forma a abranger e iluminar as conexões de ordem filosófica, teológica e antropológica e conferir um sentido que não fosse redutor do humano e que pudesse nortear uma convivência emancipadora da sociedade, numa perspectiva que respeitasse a dignidade de cada subjetividade, que promovesse a justiça e o amor entre todos os humanos e também uma paz possível, embora isto fosse vislumbrado como promessa utópica?

Nos séculos XVIII e XIX havia-se pensado que a solução dos problemas humanos, sobretudo das paixões irracionais que os desgovernam enquanto indivíduos, enquanto sociedade e enquanto nações, haveria de provir da expansão da racionalidade de forma a permear indivíduos, instituições e Estados com a luz da

¹ *Philosophie de la volonté*. Ricoeur, P. Paris: Aubier, 1950.

² *La prise de parole*. De Certeau, M. Paris: Seuil, 1994. É digna de nota também sua obra *L'étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Desclée de Brouwer, 1969.

razão e a força do direito. A promoção deste binômio traria resultados benéficos para toda a sociedade, mediante o progresso e a chegada da desejada harmonia entre indivíduos e nações. Entretanto, bem diferente do esperado foi o resultado: a razão não logrou disciplinar as paixões, o imperativo categórico não correspondeu à esperança de uma universalidade ética, as liberdades confundiam-se ou se norteavam pela espontaneidade, o individualismo exacerbou os conflitos, estes se multiplicaram, sobrevivendo o desastroso século XX. Por aí se pode compreender um pouco a reação quase geral de desencanto diante do ‘mito’ razão salvadora e seu eclipse como fastígio do humano. Onde estaria a falha? A meu ver, entre tantos outros aspectos que já foram alentados e analisados, faltou considerar o enigma (ou o aspecto enigmático) da subjetividade, o absoluto de cada pessoa, embora seja sempre um absoluto acontecimental intersubjetivo na relação. Toda vez que o sujeito humano é relativizado e/ou reduzido torna-se brinquedo de ideologias e de movimentos que o arrastam “à son insu”, e acabam por produzir revolta por não se lhe reconhecer sua dignidade e unicidade. O século XX é testemunho deste irracionalismo que usou e usa a razão para fins inconfessáveis e de tantas ideologias que seduziram, arrastaram multidões e as decepcionaram, por se verem mais uma vez iludidas e alienadas...

Meu primeiro contato foi com a obra *Logique de la philosophie*³, de Éric Weil, estudado no seminário oferecido por Jean Bouillard. Éric Weil abraça períodos e movimentos da história e da cultura, descobre neles a presença de “atitudes” que se generalizam, elabora a “categoria” que lhe parece melhor representar as atitudes gerais de tal período e, assim, vai lendo e interpretando a caminhada humana que avança por atitudes novas emergentes, depois subsumidas em categorias que condensam o essencial das vivências e elaborações de tal período. Percebe-se nesta obra uma busca incansável do sentido, da sabedoria e da verdade, cujas categorias revelam, sob qual aspecto, sentido e verdade foram vividos e compreendidos em tal época histórica e porque foram, a seguir, postergados, dando vez e voz a novas

³ *Logique de la philosophie*. Weil, É. Paris: J. Vrin, 1950. Do mesmo autor: *Philosophie morale*. Paris: J. Vrin, 1969. *Philosophie politique*. Paris: J. Vrin, 1971. E outras obras sobre Hegel e Kant.

vivências e categorias. As últimas categorias são ação, sentido e sabedoria. Mas, o autor resguarda a liberdade de cada ser humano no sentido de poder viver em qualquer época da história a atitude, a categoria e o sentido que considerar verdadeiros, preservando a dignidade e a originalidade de cada subjetividade. Nenhuma categoria engloba a totalidade da verdade, a totalidade do sentido. A busca da verdade e do sentido prossegue em sua aventura como estrela-guia, mas velada; é preciso aprender a caminhar e buscar no claro-escuro, ao longo de toda a vida, e não apenas ao anoitecer... O grande obstáculo é a violência, contrafação da verdade e do sentido, estigma do filósofo, porque a violência é irracional, contra a qual o filósofo não tem meios de enfrentá-la, pois o violento não recorre ao *logos* como o filósofo, mas à *vis* (força bruta). O esforço racional não seria sempre um combate incessante contra a violência renascente? Criar condições para uma convivência justa e pacífica entre os seres humanos, as comunidades e os Estados não seria a inspiração maior do pensar e agir do filósofo? Sem dúvida, trata-se de uma obra grandiosa e fascinante; talvez o último filósofo que conseguiu escrever uma obra enciclopédica que inclui Lógica e História, Filosofia moral e Filosofia política, além de estudos específicos sobre Kant, Hegel e outros.

Depois, a conselho do orientador, comecei a ler obras de Levinas, começando por *Totalidade e infinito*⁴. Confesso que fiquei fascinado por parte da primeira seção desta obra, onde me pareceu encontrar o que mais buscava – os temas da transcendência/imanência, da justiça/verdade, do sentido do humano na relação linguístico-ética como alteridade. Mais: o divino e o humano entrelaçavam-se, o amor a Deus e ao próximo como que se recobriam, tirando qualquer espaço à fuga e à mediocridade diante da urgência do faminto (por exemplo), desvelando as ambiguidades do sagrado, exigindo do “eu” abertura animada por um desejo que nada nem ninguém poderiam saciar. Abertura/transcendência como fenda abismal, que culminava na relação social desinteressada ao próximo, o primeiro a encontrar. Neste livro, exigente e difícil, fina elaboração teórica aliava-se à ortopraxis e

⁴ *Totalité et infini*. Levinas, E. La Haye, M. Nijhoff, 1961.

culminava, na última conclusão do livro, no pluralismo e paz. Levinas não deixava escapatórias para ilusões e mediocridade, tanto as de ordem social, as de ordem reflexiva e também as de ordem religiosa. Percebi em Levinas um homem como que vacinado contra toda e qualquer forma de ideologia, contra qualquer forma de opressão, contra toda espécie de redução do sentido do humano. Neste sentido, pode-se dizer que a filosofia de Levinas é “resistência”, não é “entrega”, é busca infatigável, sempre retomada, sempre crítica, do “transcender”, da “justiça-verdade”, da ética da alteridade que abre e promove “relações melhores” que garantam o sentido do humano. Isto não significa que afirmações suas não possam ser objeto de restrições e merecer reparos críticos, especialmente nas generalizações em relação à filosofia ocidental e seus principais filósofos, ao cristianismo, para citar dois exemplos.

No entanto, nem de longe imaginava as pedreiras que teria pela frente para compreender o pensamento de Levinas. Entre outras, era necessário estudar Husserl e sua fenomenologia – sequer nomeado na filosofia que tinha cursado no Brasil; sem este estudo prévio, não se chega a compreender Levinas, que se diz discípulo, intérprete e fiel a Husserl e ao seu método, mesmo que tome progressivamente algumas liberdades em relação a este e, aos poucos, divirja também em relação à constituição de noeses/noemas. Mas Levinas, mesmo sendo um exímio estudioso e comentador de Husserl, é um filósofo que tem sua inspiração própria, elabora um pensamento original que parece não encontrar paralelo na tradição filosófica ocidental. E fazia-se necessário estudar o Heidegger de *Sein und Zeit*, com quem Levinas se confronta desde o início de *Totalidade e Infinito*. Além disso, era mister conhecer o solo fundante das convicções levinasianas tecidas em sua família, no ambiente em que sua família vivia, na tradição religiosa que era praticada, que imprimiam sentido à sua vida e, aos poucos, por maturação e confrontação, inspirava e nutria a originalidade do seu pensamento. Ele deixa transparecer claramente a influência da literatura que alimentou sua formação em Kaunas, na Lituânia, constituída, sobretudo, por grandes escritores russos como Pouchkine, Dostoïevski, Tolstoï, entre outros. Posso dizer que o mais difícil de tudo foi mergulhar na

fenomenologia husserliana e não havia muita literatura que facilitasse o trabalho. Aliás, Husserl escrevia sempre e na forma taquigrafada; a maior parte de sua produção taquigrafada permanecia e permanece até hoje não publicada, guardada nos arquivos da universidade de Louvain.

Inscrevi-me no curso que Levinas oferecia na Sorbonne – Paris IV, no semestre de outubro de 1977 a fevereiro de 1978, e no de março a julho de 1978. Levinas já era professor emérito. Há uma tradição na Sorbonne que homenageia professores aposentados, oferecendo a eles uma sala onde possam reunir alunos, professores e pessoas interessados em ouvir suas lições ao vivo e dialogar com o mestre. Nesses dois semestres, Levinas comentava textos do livro de Husserl *Erfahrung und Urteil*⁵. Ele disse ter escolhido este livro por ter descoberto nele elementos novos, insuspeitados até então, apesar de tê-lo trabalhado já por mais de dez vezes... Estas palavras reanimaram-me um pouco e deram-me esperança. Era um encontro por semana. Quase cada semana, vinha algum professor acompanhado de alunos, de alguma universidade da Europa, para escutar o mestre e debater com ele. Em geral, o debate referia-se à interpretação de Husserl ou ao método fenomenológico. Surgiam também perguntas sobre seus textos publicados. Levinas manuseava o livro de frente para trás, de trás para frente, como se fosse um instrumento de trabalho habitual. Tomava um termo, um verbo, uma expressão e o esmiuçava, articulava com outras expressões e outras passagens do mesmo livro, mostrando os vários sentidos e nuances como que escondidas e que implicavam consequências, às vezes importantes na constituição do sentido por obra da consciência constituinte. Interrompia e perguntava: neste trecho ou nesta expressão, Husserl é um idealista ou fenomenólogo inovador? Era como uma iniciação à experiência fenomenologizante. De fato, hoje, reconheço por experiência que nunca se acaba de conhecer um texto, de elaborar um texto, e menos ainda de conhecer uma pessoa.

⁵ *Erfahrung und urteil*. Husserl, E. Hamburg, 1954. Versão francesa por D. Souche: *Expérience et jugement*. Paris: PUF, 1970.

Para conseguir acompanhar um pouco as lições de Levinas e os debates, empenhava-me em conhecer os textos que o próprio Levinas escrevera sobre Husserl e Heidegger e que constam nos seus livros: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, na sua primeira edição de 1967; *Le temps et l'autre*; *De l'existence à l'existant*; *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Se tivesse tido no curso de filosofia no Brasil uma introdução à fenomenologia, teria aproveitado muito mais as lições de Levinas, teria acompanhado com mais fruto o diálogo entre Levinas e seus pares e curiosos/estudiosos de seu pensamento há mais tempo. Não há sombra de dúvida, para compreender Levinas é preciso conhecer muito bem a fenomenologia husserliana. Creio ser este um obstáculo não desprezível para aqueles que desejam estudar Levinas, aqui no Brasil, e avançar no seu pensamento. Só para dar um exemplo: há em Levinas uma transcendentalidade que não pode ser simplesmente confundida ou recoberta com a transcendentalidade husserliana, e muito menos com a kantiana; a transcendentalidade levinasiana parte de Husserl, é devedora a Husserl em não poucos pontos, mas na medida em que Levinas avança na formação e maturação do seu pensamento, questiona Husserl e dele se distancia, embora diga permanecer fiel à “análise intencional”, vai abrindo seu caminho próprio e procura avançar, com marcas originais... Neste debate, é de importância aperceber-se da questão que revisa o estatuto da razão e da consciência, em relação à Kant, à Hegel, na constituição do sentido. Levinas propõe a defesa da subjetividade, mas não é mais a subjetividade kantiana, idealista, husserliana⁶ ou heideggeriana.

Por que me interessava o tema da transcendência? Muito simples para quem relembra os debates no campo da teologia e filosofia da libertação no Brasil dos anos 70, e para quem conhece um pouco a história da filosofia. De Kant em diante, o acesso à metafísica era inviabilizado pelo entendimento, apesar da brecha de acesso via liberdade da moral prática. O determinismo da teoria da evolução tornava irrisória senão ilusória toda tentativa de um sentido do humano que superasse a visada evolucionista, segundo a qual tudo já está dado, mesmo que seja

⁶ Ver, por exemplo, o famoso prefácio da obra *Totalité et infini*.

incoativamente. Mesmo que alguém admita Deus, este deus move-se no interior da necessidade/causalidade que tudo abraça e tudo rege. Que sentido haveria para o ser humano se o seu destino já fora pré-determinado? Bergson, que abria novas perspectivas e atraía não poucos estudiosos, inclusive Levinas, permaneceu fiel a meu ver ao esquema teórico de uma inteligência *faber*. Os esforços do espírito para romper as trancas da imanência⁷, confrontando-se com as críticas levantadas por Freud a respeito da consciência que naufraga no mar da inconsciência e do recalque, esboroavam-se na tentativa de validação de suas provas. O estruturalismo, em suas diversas abordagens, descrevia um humano arrastado e como que submergido em seus movimentos de subjetivação autônoma, revelando-se subjetividade flexibilizável. Ricoeur aprofundou esta questão no seu já famoso livro *Conflito das interpretações*⁸. O adjetivo “racional” aplicado ao ser humano por Aristóteles, na modernidade ficou delimitado e reduzido a funções, geralmente definidas e conduzidas pelo ‘espírito’ dito científico (basta ler alguns textos de Bachelard). Ora, sempre me animou a convicção de que o ser humano é muito mais que ser natural, que o “racional” não se esgota nas aplicações e justificações amparadas na empiria/epistemologia. Lembro o verso do poeta John Perse: “Mas é do homem que se trata! E do homem mesmo quando será questão? Alguém no mundo elevará a voz? Pois é do homem que se trata, na sua presença humana; e de um engrandecimento do olho aos mais altos mares interiores. Apressar-se! Apressar-se! Testemunho pelo homem!”⁹. O sentido do humano não termina no sílex nem no animal e nem no sentido moderno do racional; nele vibra e lampeja uma faísca inextinguível e inabarcável. O conceito de “desejo” proposto por Levinas pareceu-me como fenda faiscante, que revela dimensões insuspeitadas no ser humano, no caso, transcendência, bondade, e abre perspectivas que rompem as barreiras da razão moderna organizadora/instrumental, e propulsa o ser humano para o inexaurível e o infinito (Pascal). E havia também a influência do meu orientador Claude Bruaire

⁷ Cf. *Pour la métaphysique*. Bruaire, C. Paris: Fayard, 1980, 5ª parte.

⁸ *Conflit des interprétations*. Ricoeur, P. Paris: Éd. du Seuil, 1969.

⁹ *Vents*. Saint-John Perse. Paris: Gallimard, 1960.

que, naqueles anos, aprofundava suas pesquisas em relação ao ser e ao espírito e que apareceram alguns anos mais tarde na forma de livro¹⁰.

Não havia ainda na França estudos monográficos sobre a obra de Levinas, nos anos 70. A chamada “revolução estudantil” de 1968, com o destronamento dos chamados *Les Maîtres penseurs*¹¹ – título de um livro de Glucksmann que se refere à Fichte, Hegel, Marx e Nietzsche – livro este precedido por *La cuisinière et le mangeur d’hommes*¹², deu ensejo ao surgimento de novos nomes, entre os quais também Levinas, até então desconhecido fora dos círculos judaicos e cristãos, professor na universidade de Nanterre. Encontrei apenas dois artigos que apresentavam algum aspecto do pensamento de Levinas, um deles notável, escrito por Jacques Derrida, sob o título “*Violence et métaphysique*”¹³, e uma breve resenha da sua primeira grande obra. Não havia outro caminho: era necessário ler, meditar e meditar os textos do autor, descobrir um fio condutor, fichar suas teses principais e elaborar os seus conceitos articuladores. Ao meditar seu pensamento, a gente se sentia inteiramente “*dépaysé*”, em relação à filosofia tradicional. Os conceitos tomavam outro sentido, a lógica era como que subvertida, afirmações clássicas da filosofia ocidental eram criticadas e abandonadas ao longo do caminho... Foi difícil renunciar a uma visão filosófica do mundo em que tudo parecia coerente, firme e ordenado. Deixar-se conduzir por novos horizontes pode tornar-se uma experiência tão apaixonante quanto desnorteante, ainda mais que seu desfecho, jamais evidente, pode ser decepcionante quanto inseguro, já que, ao chegar à questão do fundamento de todo pensar, abeira-se mais o abismo, mesmo que um “dizer” pareça ferir o silêncio desértico e uma estrela pareça brilhar no claro-escuro..., à guisa de experiências do jovem poeta errante Rimbaud em *Une saison à l’enfer*¹⁴.

¹⁰ Bruaire, C. *L’être et l’esprit*, Paris: PUF, 1983. Pena que este filósofo, de formação hegeliana, mas crítico da totalidade, em busca de abertura à transcendência, com vigoroso poder reflexivo, veio a falecer muito cedo, com 56 anos, em 1986.

¹¹ *Les Maîtres penseurs*. Glucksmann, A. Paris: Grasset, 1977.

¹² *La cuisinière et le mangeur d’hommes*. Glucksmann, A. Paris: Éd. du Seuil, 1975.

¹³ *In L’écriture et la différence*. Paris: Éd. du Seuil, 1967, p 127-228.

¹⁴ *Une saison à l’enfer*. Rimbaud. A. Paris: Gallimard, 1973.

Impressões pessoais sobre Levinas como professor

Certo dia de aula, Levinas expunha o pensamento de Husserl sobre o problema da constituição do sentido, sobre noema e noese, e esmiuçava nuances que permitiam variância de atribuição de sentido... e afirmava que, por detrás de algumas nuances de sentido, escondia-se algo ainda não revelado e que, para ele, conduzia à afirmação de que, entre as vivências originárias, talvez a mais original não fosse a do ser, mas a da “vivência de ordem ética”. (Eventuais leitores vão compreender que procuro escrever em linguagem clara e simples, o que tanto Husserl como Levinas exprimem em linguagem filosoficamente definida e técnica). Nesta altura, entre os alunos, alguém perguntou a Levinas se ele poderia oferecer um exemplo de tal vivência original constituinte (espécie de “*Uhrimpression*”? Acolhendo a pergunta e, com singeleza, Levinas respondeu:

– Hoje, aqui mesmo, vocês mostraram esta vivência de ordem ética. Fez-se um silêncio profundo entre nós... a significar nosso assombro... e perplexidade.

– Como? Não fizemos nada de especial, tudo ocorreu como noutras vezes, alguém respondeu.

– E Levinas: Não estavam vocês aguardando minha chegada, reunidos junto à porta da nossa sala de aula?

– Sim, respondemos, nós o aguardávamos.

– E por que vocês não entraram na sala antes da minha chegada? Pois quando cheguei, fiz-lhes sinal para entrarem; mas vocês abriram espaço no corredor e me disseram: “*Après vous, monsieur le Professeur*”! (Depois do senhor, professor!) O que significa esta deferência? Este “*après vous*” não significa a precedência dada ao outro, ao outro que vem? Não do ser, mas do outro. Esta precedência não é também uma gratuidade que vai além de todos os condicionamentos sociais?... Eis o ético como primeiro... Naquele momento, lembrei um texto onde Levinas afirma que é a moral (ética) que critica a cultura e não vice-versa, como se é habituado a ouvir em nossa cultura tupiniquim...

Levinas parecia ser tímido, discreto e reservado; mas claramente assertivo no que lhe interessava; era acessível aos alunos e respondia a todas as perguntas. Aliás, nem deixava o aluno seguir até o fim, captava o fio do seu pensamento e já se punha a responder. Os alunos que seguiam regularmente suas aulas eram quase todos estrangeiros e tinham dificuldade de seguir as expressões francesas... Não se importava em repeti-las e explicar. A atenção dos alunos era notável, embora seus olhares parecessem vagar. Levinas comentava os textos, na forma de interrogação... Ele sempre estava interrogando um texto, comparando-o com outro e mostrando nuances que lhe pareciam significativas; as interrogações nunca cessavam: interrogava ora o parágrafo como um todo, ora uma expressão, ora comparava interrogativamente afirmações que lhe pareciam comportar apenas explicitações... Nunca se dava por satisfeito com um achado e nunca dava por terminadas as respostas que dava às interrogações; às vezes, ficava a impressão que ele como que se perdia nos seus élan especulativos, em que era notável. Não era fácil segui-lo em seu movimento reflexivo, pois uma palavra, ora uma ideia, puxava outra, e não se percebia logo sua conexão, sua lógica. Ficou a imagem de alguém que sempre procedia por interrogação, a imagem de alguém cujo filosofar nunca se esgotava, cujo filosofar parecia uma vivência que brotava da sua interioridade como tarefa sem fim... Se a gente procura olhar a obra de Levinas como um todo, percebe-se que não forma sistema; palpita em seus escritos uma inquietude que nenhuma resposta completa e nenhum esquema pacifica. Ao confrontar-se com a civilização ocidental como um todo, Levinas tornou-se um interrogador que questiona suas construções, seus fundamentos e seu sentido; soube talvez como nenhum outro mostrar suas brechas e limites em forma de diálogo filosófico respeitoso e proposicional; e soube conduzir outras inteligências interrogativas a novos horizontes de sentido. Esta experiência era fascinante, embora nossos limites fossem grandes demais para abranger e compreender tantos desafios em pouco tempo.

Todas as suas aulas eram preparadas por escrito; mas era frequente que ele se extraviasse em suas folhas, virando uma, virando outra... E retomava o fio, voltando ao texto de Husserl que comentava. As folhas eram escritas à mão, com tinta preta,

aproveitando os dois lados, de ponta a ponta. E se uma folha caía no chão, ele mesmo se inclinava para juntá-la, e nesse gesto acontecia que outras viessem a cair... Como que ‘perdido’ em suas folhas, retornava ao livro de Husserl... E revisava também algumas afirmações suas de textos já escritos e publicados sobre Husserl... Não era fácil nem simples acompanhar suas preleções.

Estava fazendo a leitura sistemática do seu livro *Autrement qu’être*¹⁵, e encontrei um longo parágrafo na p. 89 que me parecia difícil compreendê-lo por mais que me esforçasse. Certo dia, vencendo a timidez, tomei coragem e me postei bem no início do corredor que dava acesso à sala de aula, para expor-lhe minha dificuldade com tal parágrafo. Ele acolheu minha questão e me disse que, após a sessão letiva, poderíamos conversar. E, de fato, conversamos. Mostrei-lhe o parágrafo. Ah, disse ele, aqui aconteceu um problema tipográfico; parte da linha foi saltada e sobreposta por outra de outro parágrafo e sobreveio confusão; e disse haver outros casos, em outras páginas. Prometeu trazer-me o texto original. Qual não foi minha surpresa, ao receber por correio uma cartinha escrita por ele mesmo, indicando a ordem original do parágrafo. E indicando falhas em outro, por ex., na nota 11, p. 138, onde três linhas devem ser deletadas. Conservo-a como relíquia. E não será também essa mais uma vivência simples e notável da precedência ética?¹⁶

Na segunda semana de julho de 1978, realizou-se em Paris o VII Congresso Internacional de Fenomenologia, do qual participei como ouvinte. Neste congresso, na manhã do dia 10 de julho, Levinas apresentou uma comunicação intitulada “*Transcendance et Mal*”¹⁷. Levinas, no início desta comunicação, discorre sobre a significação de palavras como transcendência e além, faz referências às operações introduzidas por Kant a este respeito, e as questiona. Em seguida passa à fenomenologia e se pergunta: como e onde se produz no psiquismo da experiência a “ruptura maior capaz de acreditar *outro* como irredutivelmente *outro*...? Faz

¹⁵ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.

¹⁶ No final de uma sessão letiva, revelando sua atenção, sempre discreta, ofereceu-me um pequeno texto, publicado em forma de extrato, contendo uma conferência sua feita por ocasião dos famosos “*Colóquios Enrico Castelli*”, em Roma, em 1977, com o título *Herméneutique et Au Delà*. Consta ali uma dedicatória manuscrita: “Pour M. Pivatto – ce texte qui traite de la transcendance – avec mes pensées cordiales”.

¹⁷ Consta no livro *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 167-182.

referência, de passagem, a um livro de Jean-Luc Marion¹⁸, mas sua comunicação atém-se primordialmente a comentar o livro de Philippe Nemo¹⁹. Nemo, penetrado de fenomenologia, analisa no texto bíblico de Jó a experiência do mal e seu espasmo ou excesso. Neste espasmo, analisado à luz da fenomenologia (não da teologia nem da exegese rabínica), mas sem medo de transgredi-la para captar de certa forma o excessivo do mal, vê a possibilidade de transcendência no mal como excessivo. Ora, o mal sempre ou quase sempre fora foi visto como finitude ou como culpa. Agora, Nemo apresenta em sua análise sobre o mal algo deveras inaudito: o mal como transcendência! Não se trata de qualquer mal, mas do excessivo do mal. Levinas elogia a audácia e a fineza da análise fenomenológica de Nemo. Mas avançando, Levinas levanta perguntas a Nemo e propõe sua perspectiva de transcendência a partir do excesso do mal, permanecendo sempre dentro da análise fenomenológica e fazendo referência ao texto de Husserl *Erfahrung und Urteil*. É um bom texto para inebriar-se de fenomenologia e pensar/analisar vivências primordiais, como a do mal e do sofrimento, sob esta luz. Tanto Nemo como Marion estavam presentes na sessão, atentos à comunicação oral do seu mestre Levinas. Foi, para mim, mais uma experiência marcante de impregnação de fenomenologia e da possibilidade de outras formas de abordagem analítica, já que estava habituado a ver o livro de Jó do ponto de vista exegetico-teológico. Ver no mal de Jó não apenas o mal, mas, no seu excesso, descobrir possibilidades de transcendência, de apelo a um Tu, de fissurar o eu e abri-lo a mais que eu, de passividade como um suportar o mundo, de testemunho como um a-Deus... eis perspectivas inauditas e provocadoras. Na conversa de final de sessão com Nemo e Marion, eles me disseram: com Levinas, a gente sempre aprende e a interrogação sempre recomeça, jamais acaba.

Retorno Brasil – anos 80 e 90 – início dos estudos e pesquisas sobre Levinas... Pensamento de Levinas bem aceito por católicos, mas ainda pouco valorizado no meio acadêmico...

¹⁸ MARION, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.

¹⁹ NEMO, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Paris: Grasset, 1978.

Em agosto de 1980, retornei ao trabalho na PUCRS e no Seminário Maior de Viamão, onde havia uma Faculdade de filosofia (FAFINC). Lecionava nos cursos de filosofia e de teologia, além de ajudar na formação no Seminário Maior de Viamão e na formação de novas lideranças na diocese de Santa Cruz do Sul, de cujo presbitério faço parte.

No PPGF, na PUCRS, comecei a dar um seminário sobre Levinas, tendo como foco a ética, a justiça e a libertação. O início não foi fácil; Levinas era um autor completamente desconhecido entre nós, fora alguma indicação via Dussel. Não havia sequer um livro dele na biblioteca. Era preciso começar e fazer uso dos recursos de que eu dispunha. Além disso, para minha grande surpresa, surgiu uma dificuldade que considero de ordem ideológica. Pelo viés de Dussel que, em parte, se inspira em Levinas, este foi associado ao movimento da libertação, e começou a visto como ligado à filosofia da libertação que, obviamente, não era bem vista por todos. Fui avisado de que o pensamento deste filósofo não era bem-vindo. Isto me pareceu muito estranho, não só em relação ao espírito de busca da verdade próprio da pesquisa filosófica e teológica, mas em relação a um autor que buscava um sentido ao humano inspirado também nas vertentes judaicas e cristãs e, como já disse, vacinado contra toda e qualquer ideologia. Claro, o fato de seu pensamento original ser desconhecido podia ensejar tais preconceitos. Porém, não me faltavam argumentos. Em conversas, procurei expor o essencial do seu pensamento. Mas, o que abriu o caminho, e como que desfez de um só golpe as censuras, girou em torno de um simples fato, divulgado em jornais, mas não percebido no Brasil, pelo menos aqui no sul do mundo. Hoje, lembrando aqueles dias, tudo isto me parece como algo anedótico. De fato, outros eram aqueles tempos e outras eram as ideias e os debates que despertavam as consciências e moviam jovens a tomar posições, por vezes, algo imediatistas e extremistas. O papa João Paulo II fez uma visita pastoral à França em maio/junho de 1980. Em Paris, com a mediação do cardeal de Paris que era Jean Lustiger, seu amigo e judeu convertido, João Paulo II, que era filósofo e fenomenólogo, convidou, para o café da manhã na Nunciatura, certo número de personalidades eminentes na filosofia, teologia, literatura, arte e outras pessoas. Para

este café da manhã, Emmanuel Levinas também fora convidado e se fez presente com sua esposa. De fato, o cardeal Voytila (depois papa João Paulo II), gostava de frequentar congressos, conversar com filósofos, pois ele mesmo tinha feito seus estudos com base também na fenomenologia de Scheler, e nesses congressos eles já se tinham encontrado. Assim, estava aberto entre nós o caminho para estudar o pensamento de Levinas, pois havia tomado café com o Papa em Paris...

Enquanto não havia textos levinasianos disponíveis aqui, também procurei tomar um pouco de distância de Levinas, um recuo benéfico para avaliar com espírito crítico o trabalho feito e o pensamento do autor como um todo. Trabalhei textos de Paul Ricoeur e, sobretudo, de Éric Weil, um autor que ainda hoje continua a inspirar-me, ao lado de Levinas. Interessa-me muito a questão da violência e da paz. Admirame o fato de que Weil, ao tratar da violência com tanta maestria e profundidade, não faz menção de Gandhi e da sua *ahimsa* (não-violência), ainda mais por Gandhi ser notoriamente a personalidade política mais influente do século vinte e ter proposto e praticado um novo método de combate à violência, sem fazer uso da mesma, com sucesso inquestionado, libertando o povo indiano do jugo britânico com o testemunho da “*Ahimsa e Satyagraha*”²⁰. Ricoeur, sobretudo, e Levinas menos, tratam desta questão, que interessa altamente à filosofia e teologia da libertação. Com tais seminários, procurava alargar o campo do debate e abrir novas perspectivas na área da libertação – tema de debate obrigatório naqueles anos duros do regime político militar.

Em 1990, após retornar do Vaticano, onde trabalhei na Secretaria de Estado por quase 4 anos, reingressei como professor na PUCRS e na FAFINC. Agora, já com recuo de dez anos, retomei Levinas para objeto de pesquisa com alunos do PPGF e também com alunos da graduação. Entrementes, a biblioteca já dispunha de bibliografia de Levinas e alguma coisa sobre ele. Cresceu o interesse em torno do pensamento ético de Levinas. Vários alunos escolhiam para objeto de sua dissertação ou tese temas levinasianos. Formamos um grupo de pesquisadores e tradutores que

²⁰ *Satya* significa verdade; *Agraha* significa firmeza ou constância. A força de Gandhi baseava-se no testemunho da não-violência e no testemunho da força da verdade, nas dimensões pessoal e social/política.

se reunia semanalmente, aprofundando o conhecimento da sua filosofia, e traduzindo algumas de suas obras. Coordenava o grupo, procurava ajudar na precisão da tradução e na compreensão de pontos fenomenológicos e filosóficos. Em poucos anos, traduzimos três livros²¹. Foram anos de muito trabalho e muito profícuos, resultando em dissertações e teses. Nutria o desejo de traduzir a obra *Autrement qu'être*, mas meu interlocutor na editora Vozes, segundo ouvi, não deu andamento ao projeto. O interesse pelo pensamento de Levinas repercutiu nos cursos de educação, de psicologia, de serviço social, de direito, surgindo dissertações e teses de caráter inter e transdisciplinar. Mas o viés de Levinas pensador religioso pesava até na CAPES. Um visitador da mesma ao nosso PPGF, chamou-me à parte e me questionou seriamente a respeito da identidade e valor filosóficos do meu trabalho sobre Levinas. Foi um diálogo difícil e até 'ornado' de algumas sombras. Tirei cópia das obras TI e AE e lhas entreguei, dizendo-lhe que, após as ter lido, estaria à disposição para retomar a discussão. De fato, até hoje, estou no aguardo da sua visita... Não há dúvida que os jovens estudantes se sentiam provocados e desafiados pelas questões que Levinas levantava e discutia. Eu mesmo me perguntava, por vezes, em que consistia o poder sedutor deste filósofo, exigente com o filosofar e com os que se empenham na realização da justiça e na investigação de ordem ética. O mesmo interesse pelo pensamento de Levinas repercutia também na teologia, onde lecionava meu colega Luiz Carlos Susin, que também defendera tese sobre Levinas, em Roma. E veio juntar-se a nós Ricardo Timm de Souza, que havia feito seu doutorado sobre Levinas, na Alemanha. Formamos um trio especializado em Levinas que tornou, aos poucos, o PPGF da PUCRS referência nacional, atraindo alunos de outras faculdades de filosofia do Brasil. Hoje, vejo com alegria, vários orientandos, agora doutores professores e pesquisadores, trabalhando em cursos de filosofia e pós-graduação em filosofia em diversas regiões do país. Na Unisinos, havia o prof. Antônio Sidekum e, pouco mais tarde, o prof. Marcelo Fabri, na UFSM.

²¹ *Humanismo do outro homem*. Levinas, E. Petrópolis: Vozes, 1993. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Levinas, E. Petrópolis: Vozes, 1997. *De Deus que vem à ideia*. Levinas, E. Petrópolis: Vozes, 2002.

Em 1991, dias 27 a 29 de novembro, realizamos no PPGF da PUCRS, o “Seminário nacional sobre o pensamento de Emmanuel Levinas” e o “Colóquio da Amizade Judaico-Cristã”. Para a conferência inaugural, convidei, por escrito e por telefone, o próprio Emmanuel Levinas que disse sentir-se lisonjeado pelo convite, mas lamentava não poder aceitá-lo pelo fato de sua esposa estar seriamente doente. O seminário foi uma tentativa de tornar o nome e o pensamento de Levinas conhecidos nacionalmente por sua filosofia, e desfazer o chavão, infelizmente ainda hoje presente em algumas áreas, de que Levinas não é filósofo, mas um pensador religioso. As conferências e comunicações deste seminário foram publicadas na revista *Veritas*²² da PUCRS.

Nos encontros da ANPOF, professores e alunos de mestrado/doutorado reuniam-se em torno do pensador Levinas, constituindo aos poucos um grupo de estudos e pesquisas que se aprofundava no pensamento e na discussão da filosofia levinasiana, especialmente da sua proposta de ordem ética (GT Levinas). Aos poucos, as discussões estendiam-se e confrontavam-se com o pensamento de outros filósofos, mormente Heidegger e Husserl, além de Derrida, Ricoeur, Weil, entre outros, sem esquecer Dussel. Na PUCRS, entre os estudiosos do pensamento de Levinas, professores, doutorandos, mestrandos, alunos de graduação, e não só da faculdade de filosofia, surgiu a ideia de constituir um Centro Brasileiro de Estudos sobre o pensamento de Emmanuel Levinas – CEBEL – vinculado ao PPGF e a outros PPG da mesma Universidade. Já na fundação, consta o objetivo bem claro de o CEBEL “se constituir em um fórum de estudo e análise crítica da obra do pensador lituano-francês Emmanuel Levinas [...], objetivando especialmente a integração dos trabalhos dos estudiosos da área”, além de “propor-se como um espaço aberto de discussão e diálogo com outras correntes filosóficas e com as ciências em geral”. Além da Introdução, em que se define os objetivos, consta de uma “Estrutura”, de um “Histórico”, da “Nominata de Fundação”, subdividida em “Comissão coordenadora”, “Secretário Administrativo”, “Membros Efetivos”, “Membros

²² *Veritas*. Porto Alegre. V. 37, n° 147, setembro 1992, p. 321-496.

Associados”, “Conselho Consultivo/Advisory Board”, e “Endereço para Contato”. O CEBEL repercutiu na Anpof, tornando o GT Levinas um espaço privilegiado de ampliação, aprofundamento e discussão do pensamento de Levinas. Após tantos anos de discussão e questionamento, parece-me que, hoje, Levinas não é visto apenas como pensador religioso (como se isto fosse um pejo), mas como filósofo original que questiona e dialoga com algumas das bases do pensamento filosófico ocidental, e com seus pares do século XX. Por outro lado, falta ainda pesquisar melhor a dimensão fenomenológica das grandes intuições levinasianas. É por este caminho que se vai descobrir Levinas como filósofo original, filósofo mesmo quando aborda questões de ordem dita religiosa. Para tanto, é mister começar com Husserl, aprender de Brentano, ler suas *Investigaciones lógicas*²³, e passar por Heidegger – trabalho de muito fôlego e de muitos anos. Só para dar um exemplo: alunos do curso de graduação em filosofia, ao lhes expor elementos da visão antropológica de Levinas, ficam fascinados pela “revelação” do “Rosto” e pela relação de “alteridade”, donde a articulação de ordem ética que critica a ontologia por precedê-la. Mas como e por que esse “Rosto” “transcende” seu fenômeno, sua objetivação, sua representação, seu espaço e tempo? Alunos ficam com a impressão de que Levinas trata o “Rosto” como uma espécie de fantasma, de duende, uma miragem do “gênio” grego ou do “anjo” na versão latina. É mister fazer intervir o proceder de Levinas, uma interrogação puxa outra num percurso interminável, um “sinal” é sempre fonte de interrogação, visando a captar o processo de constituição de sentido que a consciência opera, questionando sempre este mesmo processo e a obra da consciência constituinte, surpreendendo o que entrou como que de “contrabando” na ‘formação’ do sentido que vai tomando forma. Parece que Levinas busca o “imediatez”, a “intuição”, aquém de toda e qualquer mediação. Ele faz uso da expressão “*penser l’Autre-dans-le-Même sans penser l’Autre comme un autre Même*” (pensar o Outro-no-Mesmo sem pensar o Outro como um outro Mesmo) para exprimir de alguma forma tal imediatez. Para Levinas, o próprio fato da questão já indica tal

²³ *Investigaciones lógicas*. Husserl, E. Madrid: Revista de Occidente, n. 25, 1976.

imediatez. O ter que responder indica uma responsabilidade que precede toda mensuração e equiparação. Pode-se ver este processo de interrogação interminável em estudos feitos por Levinas nos quais critica a “objetivação”, a “adequação”, a “representação”, o “outro como outro eu” ou como “criatura” ou como “natureza” ou como “social” etc. Levando esta perspectiva a sério, Levinas aparecerá como um filósofo fenomenólogo original. Por outro lado, pode-se discutir se o sentido deva ser necessariamente de fonte grega ou se é possível discernir e apontar para outras fontes de sentido, por exemplo, bíblico-talmúdica ou bíblico-cristã...

O tema que se refere à recepção do pensamento de Levinas, no início, sobretudo por judeus e cristãos, assim como a afirmação de Levinas ser um pensador religioso, merece um estudo específico que não dispensa uma análise do contexto cultural e filosófico do século XX. Passados mais de trinta anos, desde a primeira recepção de Levinas no Brasil, parece haver condições para estudos mais abrangentes e mais críticos em relação ao pensamento de Levinas. Só para citar um exemplo: a ideia de alteridade, seu estatuto, e a relação ao outro como outro e não como objeto ou representação, já aparece em textos anteriores aos de Levinas²⁴. Outro tema desafiador seria aproximar seus textos talmúdicos com o método da análise fenomenológica. Gadamer poderia ser um bom iniciador...

Não seria a obra de Levinas também um discurso político sobre a resistência ou sobre a insubmissão? Não seria a política tão urgente quanto a ética em Levinas?

Já disse e repito: Levinas, testemunha dos horrores sofridos pelos humanos, ficou vacinado contra toda e qualquer forma de opressão, ideologia, injustiça, pouco importa em nome de quem ou por quais razões foram perpetradas. A meu ver, ninguém como ele se insurgiu contra toda forma de barbárie, chegando a dizer que, em Auschwitz, Deus se suicidou. O pensamento de Levinas é um excelente remédio contra a ideologia, seja qual for. Por outro lado, um poder de observação trivial

²⁴ *L'homme passe l'homme*. Zundel, M. Le Caire: Éd. du Lien, 1944. *Recherche de la personne*. Zundel, M. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.

mostra-nos que, consciente ou inconscientemente, todos formamos como que uma moldura em que encaixamos nossas visões de mundo, de sociedade, de história e de qualquer realidade a ser considerada. A partir desta simples constatação, percebemos o mundo dividido ou separado em inumeráveis quadros. Faz-se o reconhecimento de uns e de outros e os configuramos numa galeria que se espraia a perder de vista... Como entender a resistência ou a insubmissão? Qual sua fenomenologia? Pode-se encontrar na vida de Levinas testemunhos de resistência e de insubmissão, dependendo do sentido que se atribui a estes conceitos (molduras). Parece-me ser uma questão que pode ser discutida e aprofundada a partir de tomadas de posição de Levinas. Ele procura falar para os homens do seu tempo e influenciá-los, portanto, pode-se ver neste fato um viés histórico-político. Levinas intervém frequentemente acerca de fatos, de nomes, de livros; e o faz com clareza, engajamento e, não raro, com ironia e sabe ser mordaz. Basta ler o breve texto intitulado *Nom d'un chien ou Le droit naturel*²⁵, no seu livro *Difficile Liberté*. Aliás, este livro revela suas incontáveis tomadas de posição. Tudo o que faz referência ao judaísmo, provoca-o, reage, toma posição, às vezes de forma algo abrupta. Suas tomadas de posição nunca deixam os leitores indiferentes... estes são provocados a se posicionar... É notório que Levinas critica a visão histórica e política de Hegel por englobar tudo e todos na racionalidade-totalidade. No prefácio de *Totalidade e infinito*, ele vê a política como arte de prever e ganhar a guerra por outras formas. Vê as instituições surgidas na história, tendo um aspecto de emancipação e outro de alienação, ambiguidade incontornável em que o sentido do humano pode submergir. Talvez, seja possível pensar a história a partir do “filho” como outro que interrompe a história baseada na genealogia, ou a partir do “morrer pelo outro” que interrompe a história vista como sucessão de tratados de paz, de atos de violência e guerra aos quais sucedem outros tratados de paz, para sempre provisórios, ou a partir de seu conceito de temporalidade e de diacronia. Há o inaudito da subjetividade que resiste a visões globalizantes. Levinas privilegia o “acontecimento”, o “testemunho” – irrupções do

²⁵ *Difficile Liberté*. Levinas, E. Paris: Albin Michel, 1976, p. 199-202.

novo, “traumatismos” da tradição e das instituições. Mesmo assim, Levinas não se me afigura primordialmente como um filósofo da história e da política, nos sentidos tradicionais de história e política. Ele como que se situa fora da história para olhar os movimentos, poder melhor apreciá-los e compreendê-los, numa espécie de atitude que poderia ser chamada de *epoxé* ou redução transcendental... Sobrevém a pergunta: Como é que homens “únicos”, com “responsabilidade infinita”, teceriam história e fariam política sem abdicar de sua unicidade insubstituível e de sua responsabilidade indeclinável? Na última conclusão de *Totalidade e infinito*, Levinas postula “pluralismo e paz” – ruptura da política, da história e da violência/guerra. Mas, procede a pergunta: como construir uma sociedade pluralista e pacífica, na qual cada ser humano seja único e cuja relação com o outro seja responsabilidade incessante? No entanto, ele mesmo confessa que, com a entrada do terceiro, ao lado do próximo, instituições são necessárias para que todos tenham o seu pão e saciar sua fome. Mas, isto só é evocado por Levinas; ele mesmo não elaborou a continuação deste pensamento. Pode ser uma tarefa para eventuais discípulos. Sob este aspecto, a política pode adquirir outro sentido e ter seu espaço numa sociedade pensada a partir da ética da alteridade.

Resistência ou insubmissão podem traduzir a experiência humana dramática e trágica do século XX. Alguém chegou a formular a expressão “fim da história”. Que fim? Que história? Talvez estes conceitos possam ser subsumidos nas expressões levinasianas “*supporter*”, *l’un-pour-l’autre*, *proximité*, *substitution* e outras que constam amiúde na sua obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (cf. cap. II, III, IV). Em *Totalidade e infinito*, o conceito de justiça parece fazer jus a instituições, pois nele se trata da equidade com o terceiro, com aquele que está ao lado do próximo, já que com o próximo a minha responsabilidade é infinita e não requer suportes institucionais, pois ser é *ipso facto* ser-para-outrem. Aqui a transcendência é mantida do início ao fim; a relação ética como responsabilidade incontornável mantém o estatuto da transcendência em que o eu não retorna ao mesmo, isto é, à imanência. Seria necessário confrontar os conceitos de insubmissão e resistência com estes critérios postos por Levinas como base do seu pensamento, como salvaguarda do

humano. Mas, a partir desta base, parece possível avançar e pensar, por exemplo, a dimensão do futuro, da esperança e da justiça social. Mas não se pode dispensar o recurso à fenomenologia de Husserl. Não se pode dispensar a contínua revisão do percurso da consciência que, facilmente, faz de uma nuance um conceito e assim já constitui sentido. Acompanhar passo a passo a análise levinasiana do “*supporter*” (AE) e também as pegadas do testemunho (*témoignage*), da proximidade etc, podem ser de grande valor para uma aproximação primeira da realidade que leva nome ‘resistência’.

Resistência/insubmissão podem ser refletidas a partir da advertência, algo profética, que consta no capítulo final de AE. Tomando em consideração o panorama do século XX, as confrontações filosóficas, políticas e religiosas, Levinas afirma: “O verdadeiro problema para nós ocidentais não consiste tanto em recusar a violência, quanto a nos interrogar sobre uma luta contra a violência que – sem se estiolar na não-resistência ao Mal – possa evitar a instituição da violência a partir desta luta mesma. A guerra à guerra não perpetua o que ela é chamada a fazer desaparecer para consagrar, na boa consciência, a guerra e suas virtudes viris? É preciso reconsiderar o sentido de certa fraqueza humana [...], ser paciente [...], admitir uma diferença entre si e os outros...”²⁶. Parece-me que Levinas não desconsidera a Declaração dos Direitos Humanos, mas afirma que o sentido do humano não se garante com declarações, sejam elas de Direitos Humanos dados como se existissem prontos e inerentes ao ser natural. Há uma passagem, um transcender indispensável – “trans-ascender” – que passa por luta contra a violência sem recorrer à mesma, mas admitir certa paciência. Gandhi diz capacidade e coragem de não-violência, de resistência sem fazer uso de violência, resposta à violência que suscita alternativas novas de lhe fazer enfrentamento, viabilizando pluralismo e paz.

Parece não haver dúvida que muitas forças convergem para a globalização, que produzem uma flexibilização das vontades e ideias em vista de seus fins, dos

²⁶ AE, *op. cit.*, p. 223.

quais só apresentam os que lhes interessa e velam o que fere o sentido do humano e do social... Neste sentido, se pode dizer que Levinas viu bem que “a ideia de uma verdade perseguida” é “a única modalidade possível da transcendência... Manifestar-se como humilde, como aliado ao vencido, ao pobre, ao rejeitado, é precisamente não entrar na ordem... A humildade e a pobreza são uma maneira de se manter no ser – um modo ontológico (ou metaontológico) – e não uma condição social. Apresentar-se nesta pobreza de exilado é interromper a coerência do universo. Perfurar a imanência sem a ela se submeter”²⁷.

Podemos dizer que a educação é, por excelência, o lugar da resistência?

Sobre a questão da educação em geral, especificamente sobre a educação no judaísmo, Levinas publicou alguns textos que podem ser encontrados na coletânea intitulada *Difficile liberté*²⁸. Todo o capítulo VI é dedicado à questão da educação no Judaísmo, especialmente os quatro textos finais, escritos em datas e ocasiões diversas. Relaciona a educação à questão do humanismo e anti-humanismo ocidental e à questão da liberdade. Aparece também a questão da resistência. Especificamente, sobre o Levinas resistente, é mister meditar seu belo texto intitulado *Honneur sans drapeau*²⁹, publicado de novo em 1976, numa coletânea de textos intitulada *Noms propres*³⁰, agora sob o título “*Sans Nom*”. Levinas procura ressignificar o sentido da educação a partir das fontes da tradição bíblica...

Em síntese, a questão de fundo da educação resume-se, a meu ver, na expressão de Spinoza: *conatus essendi*. Dito de outra forma: qual é o sentido do humano? Manter-se no ser, expandir o ser, satisfazer as potências, os impulsos, as necessidades do ser...? Desenvolver todas as potencialidades do ser para, enfim, realizar o próprio ser? A educação estaria a serviço desta visão de ser, de homem e

²⁷ Recherches et Débats. *Semaine des Intellectuels catholiques* 1968, Qui est Jésus-Christ? Desclée de Brouwer, 1968, p. 188.

²⁸ *Difficile Liberté*. Levinas, E. Paris: Albin Michel, 1976.

²⁹ Ver em *Les Nouveaux Cahiers*, n° 6, 1966.

³⁰ Ver em *Noms Propres*. Levinas, E. Montpellier: Fata Morgana, 1976, p. 177-192.

de sociedade? Neste sentido, Sorel que inspirou Lenine e os fascismos, defendendo a violência como fator de revolução e de progresso, não teria intuído e proposto como base uma visão teórico-prática de educação que levou milhões de homens à morte, culminando na alienação da própria busca de desalienação? O anti-humanismo resultaria, no caso, de uma visão de ser, de homem e de educação que acaba na morte do próprio homem... A educação, como a vemos hoje, estaria seguindo por este caminho? É possível aprender algo salutar a partir das terríveis experiências do século XX?

É possível pensar a educação, o homem e o ser de outra forma? A meu ver, o esforço teórico de Levinas abrange e aprofunda tais questões essenciais. A questão primordial não seria a disjunção entre ser e/ou nada; mas estaria na questão: por que há mal e não antes bem? Mas que bem? Perseverar no ser seria bem? O impulso vital de todo ser que leva à luta pela sua manutenção e expansão, procurando, por todos os meios, privilegiar seu ser e evitar o seu fim, não seria bem? E será possível silenciar a pergunta: tal visão de educação não estaria na origem da agressão, da violência, dos privilégios, da guerra e da morte do outro? Não há ali uma visão de ser e de educação ligada ao mal? Por outro lado, surge outra questão: a educação estaria na contramão da senda do ser, pelo esforço em diminuir seus ímpetos de agressão e de violência?

Claude Bruaire, no livro já citado, p. 51 ss, propõe uma “ontologia” – termo adequado, segundo ele, para conjugar os termos gregos significando ser e dom -. O ser humano é dado a si mesmo, o dom inaugura o ser e marca toda sua trajetória. Dom significa dado a si mesmo como tarefa; tarefa de autodesenvolvimento na direção do dom de si. A educação sigila o desenvolvimento na senda do dom. Olhando nosso mundo, nossa sociedade e o sistema educacional reinante nas sociedades atuais, quão longe parece estarmos desta ótica do ser humano como dom e da educação como promoção do bem.

Essa visada bruairiana, apenas e timidamente esboçada, pode ajudar a compreender a posição de Levinas que postula a metafísica do Bem que precede o ser, a metafísica do desejo que precede e abrange as necessidades, a metafísica da

transcendência que precede e abrange a imanência. A relação fontal do ser humano é com o Bem, com o desejo e com a transcendência, cujas correspondências ecoam como bondade, como abertura ineludível e como transcender ético de acolhida do próximo, o primeiro a chegar. A partir deste novo quadro teórico, qual o sentido da educação? Creio que aqui se abriria uma nova visão de educação... Valeria a pena tentar abrir novas perspectivas a partir da proposta teórica levinasiana e, assim, poderia aparecer também a plurisssemia que o conceito de resistência abrangeria. Não é de se esquecer que o próprio Husserl, mais ao final de sua vida, pensava numa nova educação para a Europa... E não se pode esquecer a luta gigantesca que Husserl teceu no início de suas pesquisas e publicações, para distinguir o psicologismo do logicismo e criar um método aberto a todas as ciências.

Ou homem é moral ou não é humano... É possível o humano? Perigo de cair em moralismo? Levinas um moralista?

Há o perigo de reduzir a filosofia de Levinas a certo moralismo, quando não se vai ao arcano do seu pensamento, quando não se segue os passos de suas intuições fenomenológicas, quando não nos maravilhamos com suas descobertas derivadas do seu afã de questionamento que nunca se dava por acabado. Leitores sérios da obra de Levinas sabem, no entanto, quanto ele combate moralismos superficiais e religiosos, quanto ele critica códigos em que as relações sociais e a vida são exangues. Veja-se, como exemplo, algumas afirmações que constam no final de *AE*: “O mundo moderno é, antes de tudo, uma ordem – ou uma des-ordem – em que as elites não podem mais deixar os povos em seus costumes, em suas infelicidades e em suas ilusões, nem mesmo em seus sistemas redentores que, abandonados a sua própria lógica, se invertem implacavelmente. Elites que se chama às vezes “os intelectuais”. Povos cujas aglomerações ou dispersões se encontram nos desertos sem alimento desta terra”.

Há anos meu projeto de pesquisa tem por objeto o sentido do humano. Na história do pensamento filosófico, quase todo grande pensador propõe um sentido

do humano ou adere ao sentido dado por outro grande filósofo. Levinas pergunta-se se o sentido é grego ou deve ser grego; levanta a possibilidade de um sentido outro que grego – um sentido inspirado em fontes bíblicas, segundo ele não menos augustas nem menos ricas que as gregas. A meu ver, também os gregos (especialmente Sócrates, Platão, Aristóteles) propõem um sentido para o homem – a tarefa de tornar-se humano – pois eles bem viram que o homem não nasce pronto enquanto homem. Reconhecer-se (Sócrates), atingir o Belo no seu ápice como Bem (Platão), desenvolver o *Logos* pelo “*prassein*” ético e teórico (Aristóteles), podem ser interpretados como modalidades de conferimento de sentido à vida humana, indo além da natureza e da mediocridade social. A pergunta, que ensejou a afirmação apresentada no início do tema agora tratado, questionava a redução do sentido do humano à dimensão racional. Seria suficiente desenvolver o potencial intelectual para o ser humano realizar-se? Basta um olhar sumário sobre o século XX para contestar tal visão: Quantos homens investem seu poder racional para produzir estratégias de guerra, armas de destruição, instrumentos de morte, só para dar alguns exemplos? Haverá alternativa? Referi-me ao sentido moral, sem fazer apelo ao religioso (não porque este não seja valioso), na perspectiva da relação ética proposta por Levinas, entendendo ética não como código, mas como filosofia primeira ou como metafísica que “justifica” o ser. Nesta afirmação procuro englobar o Belo-Amor de Platão, o *logos* de Aristóteles, a permanente redescoberta de si mesmo (Sócrates); no entanto, o todo só se mantém de pé se tiver por base a relação primordial de alteridade, relação esta sobre a qual se ergue um sentido do humano que pode sustentar e reorientar a caminhada humana no mundo.

Não será isto utopia? Não seria preferível mensurar o humano por códigos, instituições, índices de desenvolvimento humano etc? Ecoa a afirmação profética de Levinas: “Somente o sentido de outrem é irrecusável e interdita a reclusão e a entrada na concha do si” (*AE*, 230). Vale a pena reler e meditar as últimas páginas deste livro, onde Levinas revela ter consciência de ser acusado de “utopista”. Escreve na p. 232: “Ao utopismo como censura, se o utopismo é censura, se algum pensamento escapa ao utopismo – este livro escapa ao recordar que *aquilo que teve humanamente lugar não*

*pôde jamais permanecer fechado num lugar*³¹. Utopismo modulado por um realismo clarividente que Levinas exprime no último parágrafo do primeiro tema exposto na obra *Totalidade e infinito*: “Não se trata de duvidar da miséria humana – deste império que as coisas e os maus exercem sobre os homens – desta animalidade. Porém, ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Porém saber ou estar consciente é ter tempo para evitar e prevenir o momento de inumanidade. Este adiamento perpétuo da hora da traição – ínfima diferença entre o homem e não-homem – supõe o desinteressamento da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica”. A partir destas afirmações, quão longe estamos de moralismos...

É possível o humano? Finalmente, o que entender por sentido do humano? Eis a questão primordial. No entrevero dos humanismos que se digladiam e se contestam, será possível discernir e apontar um sentido do humano que seja acolhido por todos? Já foram testadas todas as possibilidades do sentido do humano? Sabemos todos que há muito mais questões que respostas. E, acima de tudo, quem teria a pretensão de ter respondido cabalmente à pergunta: Quem é o ser humano? Lembramos a afirmação do salmista: O homem é um abismo que invoca outro abismo! Ciente disso tudo, cercado por tantos limites e desafiado por tantas questões que emergem de geração em geração, cada ser humano, posto diante do seu enigma, procura dar uma resposta a si mesmo e conferir um sentido a sua vida, cantando seu enigma. Melhor se isto for realizado na abertura, animada pelo desejo infinito, na relação de alteridade, em que bondade e verdade são acontecimentos dialógicos inacabáveis de descoberta, onde o desinteressamento, o inaudito e o invisível deixam vestígios no espaço e no tempo, vestígios inapagáveis precisamente por que o sentido do humano fulgurou, abriu brechas, marcou acontecimentos, em raras pessoas que, pelo menos por um instante, fizeram estremecer e abalaram os fundamentos do ser satisfeito de si. Em relação a isto, não posso deixar de transcrever um texto exemplar do pensador, poeta e místico Maurice Zundel³²: “O único problema é, finalmente,

³¹ Em itálico no texto original.

³² *Dialogue avec La Vérité*. Zundel, M. Paris: Desclée De Brouwer, 1964, p. 99.

fazer-se homem. O único mal é a recusa de começar esta criação de nós mesmos. O único bem é realizá-lo. O fermento de todos os mal-entendidos é crer que o homem existe *como tal* sem se fazer tal. O nó de todas as tragédias é ser movido por pulsões animais com uma razão capaz de justificá-las e fazer delas o suplício dos outros e de si. A única chance de acordo entre os homens é tomar consciência da única tarefa – comum – que tenha um sentido para eles. A dificuldade é a raridade de modelos. Há poucos homens realmente existentes. Que apenas um exista plenamente e ele é capaz, como Gandhi, por sua presença, de fazer recuar um império e de ser a respiração de um continente”.

Levinas e Heidegger

A pergunta inclui inúmeras e variadas questões. Respondê-las bem, comportaria a elaboração de um pequeno tratado ou a proposta de um seminário de discussão e pesquisa. Vou me ater aqui apenas a algumas observações superficiais de caráter bem geral.

Levinas é também um profundo admirador de Heidegger, além de crítico de sua ontologia e de suas posições em relação ao hitlerismo (este último ponto ainda não bem esclarecido). Também é dever considerar o fato de que ainda não se tem recuo suficiente para analisar objetivamente suas teses, confrontos e dissensões. Não há dúvida que tanto Husserl, quanto Heidegger e Levinas são pensadores originais que marcam o século XX. De que critérios dispomos ou fazemos uso para comparar pensadores originais? Lembro de Hannah Arendt, que foi mais que discípula de Heidegger, que pretendia completar a obra de Heidegger em pontos nos quais ele não se detivera, por exemplo, a ação, o trabalho...

Ambos discípulos de Husserl, cada qual seguindo seu caminho, produzem uma obra original que nunca deram por concluída. A divisão em primeiro, segundo ou terceiro Husserl, entre primeiro e segundo Heidegger, entre primeiro e segundo Levinas (a diferença entre *Totalidade e infinito* e *Autrement qu’être* permite falar em primeiro e segundo Levinas) desconsidera o fenômeno da interrogação e do diálogo

intermináveis que conduzem os autores a dar expressividade às ideias, a publicá-las, sem as dar por finalizadas. Sabe-se que Husserl taquigrafava todos os dias suas ideias, sem se importar com eventuais repetições, em busca de nuances ainda não desveladas. Levinas não escrevia tanto, mas seu processo de perquirição incessante aparece claro quando se compara *Totalidade e infinito*, *Autrement qu'être* e *De Deus que vem à ideia*. Uma pergunta não silencia em mim: Levinas teria chegado à sua famosa afirmação de que a ética precede a ontologia sem a meditação e questionamento do livro *Ser e tempo*³³, de Heidegger? Filósofos são também grandes leitores de obras de seus pares. Não se sabe ao certo se Heidegger foi influenciado por Levinas; mas eles se conheciam desde jovens. Com o tempo, haverá maior clareza não só em relação às diferenças entre eles, mas também no que diz respeito às convergências e contribuições entre eles...

Se Heidegger parte do *es gibt*, Levinas situa, pelo que aparece na segunda parte de *Totalidade e infinito*, o ser humano num ambiente que chamo “estado de graça”, onde tudo já vigora e se congira nas formas elementais como água, luz, alimento, espaço – o que leva a pensar na descrição genesíaca. Os conteúdos da vida são preenchidos não como busca, mas como dados de graça, numa correspondência inexplicável que parece programada desde sempre. A consonância como que sinfônica entre as necessidades da vida e os elementos cósmicos e terráqueos parece como que miraculosa. Ao descrever este fenômeno, quão longe está Levinas da descrição do puro existir como “há” disforme, noturno, ameaçador! O ambiente primeiro é tudo graça, de graça, dado, não há fome, há saciedade. Vem a pergunta: por que houve ruptura deste estado de graça? Por que a fome? É verdade que Levinas, em vários textos, privilegia a fome. Mas, por quê? Ele mesmo escreve que entre todos os apetites nos quais se afirma o *conatus essendi* do ser, “a fome é estranhamente sensível, no nosso mundo secularizado e técnico, à fome do outro homem. Todos os valores ficam desgastados, menos o da fome”. E Levinas avança: “A fome de outrem desperta os homens de seu torpor de satisfeitos e os desembriaga (*dégrise*) de sua

³³ *Ser e tempo*. Heidegger, M. Petrópolis: Vozes, 1990.

suficiência. A nova transcendência [...] é a certeza que nada pode enganar a fome do outro homem”³⁴. É conhecida a expressão de Levinas: o homem que come é um homem justo. A fome é vista não apenas como vetor universal de necessidade vital, mas como ruptura da imanência, passagem à transcendência do outro homem. A passagem à transcendência é justiça. Realizar obra de justiça é dar de comer a quem tem fome.

As generalizações são fáceis e não ajudam a quem deseja aprofundar o conhecimento de um autor. Prefiro buscar os pontos de encontro ou de divergência para detectar o diálogo interrogativo e as contribuições originais e, como o próprio Levinas reconhece, a dívida para com o outro. Quem de nós conhece o processo de geração de ideias, o intercâmbio universal em que se entrelaçam, se criticam e são fadoras de novas possibilidades até então inéditas? Todos somos mendigos de ideias originais como a do sentido do humano. O verbo – primeiro dizer – é inestancável e inexaurível. As diferenças não anulam a proximidade fundamental entre todos os filósofos. Aprofundar esta proximidade pode ser um desafio frutuoso.

O diálogo entre filósofos, além de ser frutuoso, pode ser provocativo, sem desconsiderar contrastes e diferenças. Na obra já citada *Logique de la philosophie*, Éric Weil mostra como é possível tomar categorias centrais que englobam e traduzem atitudes até paradoxalmente contrastantes e elaborar filosoficamente todo o complexo viver e pensar de uma longa época. Donde a pergunta: será viável elaborar uma síntese entre Heidegger e Levinas, considerando tanto as convergências como as divergências? Tanto para Heidegger como para Levinas, nenhum humanismo parece traduzir a especificidade humana e respeitar o sentido do humano. Para Levinas é mister romper a imanência e transcender, acolher o outro (desejo/bondade) na relação de alteridade. Mas permanece um grande, talvez insuperável desafio: pensar e constituir uma nova ordem social, e tudo o que isso acarreta, sob a base da ética da alteridade. Quem se aventura? Heidegger faz a mais radical crítica aos humanismos e parece situar o *Dasein* na diferença, no vestígio da

³⁴ *Sécularisation et faim*, p. 109. In *Hernéneutique de la Sécularisation*. Actes du Colloque organisé par Enrico Castelli. Paris: Aubier, 1976, p. 101-109.

luz e de certa “proximidade do divino”, na vertência da linguagem. Mas intervém a pergunta: Como constituir uma sociedade humanizada sobre fendas diferenciais abismais, margeada apenas de vestígios de luz e de um indecifrável prenúncio de transcendência? Em ambos parece-me pulsar o inaudito, o inexaurível, isto é, não há medida para o sentido do humano, pois toda mensuração já é de algum modo objetivação e perda irremediável da inviolabilidade específica que constitui a subjetividade humana; mas isto, talvez, possa não impedir que surjam testemunhas do Infinito inexaurível que deslumbrem a monotonia das paisagens ditas humanas das culturas de nosso tempo. Não se perde a vida de quem sabe dar testemunho do Bem e da Paz.