

HUMANISMO, MATERIALISMO E POLÍTICA EM LEVINAS

Gérard Bensussan

Université de Strasbourg

Tradução de Klinger Scoralick

RESUMO: Se o pensamento de Levinas está inteiramente centrado sobre a questão ética a exigência política não cessa de vibrar nele. Entretanto, Levinas não propõe filosofia política propriamente dita, dedutível do primado da ética. É desde alguns requisitos precisos que o autor ensaia, ao contrário, circunscrever e determinar um pensamento do e da política, que não é devedor do regime da filosofia política: a questão dos terceiros e da justiça; a recusa do humanismo de boas intenções; a imputação da liberdade a um lugar que a faria depender da resposta da responsabilidade; a secularização da fome por um materialismo do para-o-outro; um modo de temporalização do porvir no presente.

Palavras-chave: Fome, Humanismo, Justiça, Materialismo, Política.

RESUME: Si la pensée de Levinas est entièrement centrée sur la question éthique, l'exigence politique ne cesse de vibrer en elle. Pourtant Levinas ne propose pas de philosophie politique proprement dite, déductible du primat de l'éthique. C'est depuis quelques requisits précis que l'auteur essaie au contraire de circonscrire et de déterminer une pensée du et de la politique qui n'est pas redevable du régime de la philosophie politique : la question des tiers et de la justice ; le refus de l'humanisme des bonnes intentions ; l'assignation de la liberté à une place qui la ferait dépendre de la réponse de responsabilité ; la sécularisation de la faim par un matérialisme du pour-l'autre ; un mode de temporalisation de l'avenir dans le présent.

Mots-clés: Faim, Humanisme, Justice, Matérialisme, Politique.

Eu gostaria de voltar aqui à questão política em Levinas, um pouco em forma de balanço, depois de ter consagrado a isso um livro, ensaios, artigos e conferências.

Um primeiro ponto: a questão da política em Levinas é absolutamente decisiva, começo por lembrá-la, contra um certo número de leituras e de interpretações. Mas é preciso, imediatamente, especificar que ela se estrutura de um modo completamente diferente do modelo da politização da proximidade ética, operação tão ilegítima quanto impossível neste pensamento. Sempre expliquei que nenhuma política é verdadeiramente dedutível da ética. Em Levinas é a questão dos terceiros que permite, não sem dificuldades, que ao menos se possa colocar o problema da relação entre outrem e os outros outros, entre o rosto e a justiça. Tem-se aí, se posso dizer, o desdobramento de uma radicalidade discreta, a apresentação de uma posição, que se pode afirmar antipolítica até um certo ponto, uma posição de desembriagamento da política, de desencantamento de seus poderes – mas que jamais se faz acompanhar de uma resignação ou de uma despolitização do pensamento. Desde os *Carnets de captivité* esse interesse pela política, no sentido mais raso da expressão, vê-se, escreve-se, diz-se. Levinas observa, por exemplo, sob o ponto de vista do prisioneiro que então ele era: “Stalin tem razão”. E acrescenta (o que mostra que esse interesse pretende também passar por um pensamento do político): “sem revolução à direita”¹. Eu diria que há em Levinas delineamentos de uma análise aprofundada disso que poderia muito bem ser *uma política da filosofia*, um pouco no sentido em que Althusser, de seu ponto de vista marxista, tentara determinar como “luta de classes na teoria”. Levinas me parece ter indicado a condição de possibilidade dessa afinidade, dessa aliança – são suas palavras –, da política e da filosofia no Ocidente. Ele escreve, por exemplo, em “Paz e Proximidade”: “o pensamento racional é também uma política”². Proposição notável: a necessidade da formação dos conceitos, sua lógica, sua teleo-lógica,

¹ *Carnets de captivité et autres inédits, Oeuvres 1*, Paris, Grasset/IMEC, 2009, p. 52.

² “Paix et proximité” in *Les cahiers de la nuit surveillée*, n°3, Verdier, 1984, éd. J. Rolland, p. 341.

subordinam as determinações particulares (a morte, o sofrimento, o extermínio) ao acabamento conduzido pelo movimento que é aquele mesmo de uma razão, de um absoluto da razão. Nessa medida, a política é apropriadamente o começo da razão e do saber, do logos e do sentido, ela é realmente no Ocidente a justa medida de toda desmedida. Há sempre na filosofia uma política da filosofia, isto é, uma economia da produção do sentido que organiza e determina de modo múltiplo o trabalho do conceito.

Levinas propõe, portanto, um pensamento político do filosofar. Quanto a isso ele nos indica ao menos algumas pistas, alguns rastros. Mas é verdade que ele nos deixa, ao mesmo tempo, diante de incontáveis questões e cujo o comentário é interminável, por exemplo e notadamente: como articular a imediaticidade, a retitude do face a face ético, a requisição do sujeito ouvindo o chamado até a substituição – e a espectralidade dos terceiros, isto é, da multiplicidade que vem perturbar a significação ética. Se Levinas não nos propõe um pensamento estruturado da relação proximidade/justiça, faz-nos ver, em contrapartida, que a filosofia política constitui um regime de pensamento particular do e da política, o qual não é, de modo algum, exclusivo. Ele é não somente possível, mas requer, imperativamente, pensar de um modo absolutamente outro alguma coisa da política. É, portanto, evidente que *não há filosofia política em Levinas*. Mas há, por um lado, elementos de política da filosofia, o que acabei de mencionar. E, além do mais, sobre esse ponto – pensar a política – descobre-se em Levinas alguma coisa de frágil e, eu o disse, de radical. Há uma radicalidade do frágil tipicamente levinasiana que conduz o princípio intrínseco da intradutibilidade da ética. Tal é, aliás, a significação do “*politique après ?*”. A política é precedida e excedida pela ética. Mas é preciso para ela, também, seu próprio “depois”. É talvez o que fez com que Levinas – isso eu mencionava quanto aos *Carnets de captivité* –, tenha sempre se interessado por questões políticas concretas de sua época. Darei apenas um exemplo, uma pequena passagem de um texto que se chama “O dia seguinte das dialéticas”: “as reviravoltas dialéticas do bem em mal e do branco em negro, para se tornar um bem ainda melhor e um branco ainda mais brilhante, não é o caminho que segue o Messias... A

experiência mais marcante, a mais desesperadora de nossa época foi a alienação da desalienação que se chama stalinismo. Não é necessário à revolução um depois... Outro que a revolução e mais revolucionário que toda revolução”³. Stalin não tem mais totalmente razão! Há aí, sem dúvida, um modo, o modo levinasiano, sobrepujante, enfático de “não deixar a política a ela mesma”⁴. Esses são os dias seguintes da dialética revolucionária, o depois de toda revolução – que é como o julgamento final, ou pelo menos, para utilizar uma expressão um pouco menos pesada, que abre as verdades em movimento.

Há, portanto, de um lado, em Levinas, ou a partir de seu pensamento (“a partir” quer dizer, também: partindo dele, *dando-lhe licença!*), uma urgência da política, da partilha sensata da justiça, da confrontação com a infelicidade infinita do mundo e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade intrínseca que – tal tarefa, tal obrigação – seja levada ao seu termo, à sua realização e ao seu acabamento. Pensemos na magnífica palavra dos *Pirké Aboth*, as *Máximas dos pais*: “você não é obrigado a terminar a obra, mas você não tem, tampouco, o direito de se abster a começá-la.” É preciso, em seguida, que se entenda sobre aquilo que eu chamo aqui *urgência e impossibilidade, todas duas juntas*. Se Levinas não tivesse sido extremamente sensível, de modo quase-sismográfico, quanto à impossibilidade da ética, isto é, quanto ao seu hiperbolismo, ao seu excesso, ele poderia ter dado algumas receitas para enfrentar a urgência. E se a urgência não o tivesse atormentado, a questão dos terceiros não teria essa vibração tão particular em seu pensamento da ética. Ele não se preocupou muito, já o disse, em propor – sobre o modo, por exemplo, de uma busca da máxima universalizável da socialidade ética ou de uma axiologia do melhor regime – um pensamento da relação entre os dois registros da proximidade e da justiça, articulado segundo uma série definida de mediações. Pode-se repreendê-lo e perceber dentro da forma disso que ele chama, frequentemente, a reviravolta do sujeito incomparável como membro de uma sociedade, uma conceituação

³ “Les surlendemains de la dialectique” in *Les cahiers de la nuit surveillée*, op. cit., p. 323.

⁴ *Totalité et infini*, Nijhof, La haye, 1961, p. 276.

insuficientemente determinada e, talvez, até deficiente. Pode-se entender essa crítica, mas sob a condição de levá-la ao *ponto de vista* a partir do qual ela mantém sua consistência e seus motivos. Tudo aqui, de fato, é questão de ponto de vista, como o mostra Deleuze quando comenta Leibniz e Nietzsche e explica que é “a curvatura das coisas” que exige a colocação em perspectiva. É exatamente essa “filosofia do ponto de vista” que Rosenzweig, referindo-se ele também a Nietzsche, expõe no início de *L'Étoile de la Rédemption*. O ponto de vista desde o qual Levinas pode ser criticado é esse o da *filosofia política*. Estruturada em torno da autonomia do campo político, da racionalidade dos sujeitos políticos e suas decisões, da soberania dos relacionamentos que organizam suas relações, a filosofia política constitui um regime de pensamento particular do político, mesmo que ele seja universalmente dominante em nossa tradição filosófica. A autonomia do político é a base desse ponto de vista, o qual carrega um pensamento da política a partir de sua suposta origem (o contrato, por exemplo) ou de seu eventual fim (segundo um sentido da história, por exemplo). É esse próprio postulado de autonomia que permite produzir uma descrição normativa do melhor regime ou de propor uma axiologia que tentaria deduzir valores desde a colocação em comum do não-idêntico, a colocação conjunta em um lugar das singularidades fora-de-lugar.

Desse ponto de vista, como eu dizia, é claro que não há filosofia política levinasiana. Mas essa “fraqueza” ou essa falta de um certo ponto de vista é uma força ou, ao menos, uma brecha heurística, uma vez que de um outro ponto de vista que esse da filosofia política, e não somente do ponto de vista levinasiano, a política não detém autonomia verdadeira. Isso implica que a política não pode julgar completamente a partir de si. Nem sequer a moral o pode, no sentido do conjunto dos “valores” aos quais “o fato ético não deve nada”, pois são eles que “lhe devem tudo”⁵. E, portanto, o que nos propõe Levinas é alguma coisa bem mais frágil do que uma filosofia ou uma ontologia política, mais incerta também, e ao mesmo tempo muito mais radical: a intransitividade, a intradutibilidade do filosófico ao político,

⁵ *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992, p. 225.

sua quase-impossibilidade, uma impossibilidade que significa uma urgência e circunscreve um problema.

É justamente aí onde a coisa mesma não se deixa mais pensar tranquilamente, é aí que ela aflora como coisa mesma. Eu diria que em filosofia não se pratica bem, e só se pensa verdadeiramente a partir de um *extra-ordinário*. A Ideia platônica, o ego cartesiano, a Substância como Sujeito para Hegel, a minheidade do ser segundo Heidegger, para tomar apenas alguns exemplos entre muitos outros, representam brechas extravagantes, posições inauditas, extremidades quase-inaceitáveis, novidades disruptivas que acabam por se aclimatar a um certo contexto histórico. Sob esse aspecto, a ética levinasiana entra, evidentemente, na série dos extra-ordinários filosóficos. Lugar utópico – onde a subjetividade do sujeito se de-situa e cuja a mostraçãõ se produz por ênfase expressiva, pela ligação superlativa das ideias e dos conceitos até o esgotamento, até a desconexão –, a ética rompe com as filosofias morais tanto quanto com as filosofias da subjetividade.

Em todo caso, essa impossibilidade não é uma não-efetividade, é uma efetividade, uma realidade que não é precedida por sua possibilidade.

A partir dessa impossível dedução que não é, de modo algum, uma política impossível, somos obrigados a avaliar a dimensão disso que se poderia chamar *o fingimento dos filósofos* em seu relacionamento com os príncipes, o fingimento da filosofia em sua relação com a política. Penso em Pascal, que escreve em *Pensées*: “Somente imaginamos Platão e Aristóteles com grandes mantos de pedantes. Eram homens honestos e, como os outros, riam com seus amigos; e quando se divertiam fazendo suas *Leis* e sua *Política* eles as faziam *deleitando-se*; era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida: a mais filosófica era viver simples e tranquilamente. Se eles escreveram sobre política o foi *para reger um hospital de loucos*; e se eles fingiram falar sobre ela como de uma grande coisa é porque eles sabiam que os loucos para quem eles falavam pensavam ser rei e imperadores. Eles entram em seus princípios para moderar sua loucura ao menor mal que se possa”⁶. Platão, Aristóteles e todos

⁶ *Pensées*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Pléiade, p.1163.

os outros até Heidegger, será que eles “fingiram” falar e escrever sobre política “para regerar um hospital de loucos”, “entrando no princípio” da loucura dos reis e dos príncipes para o “moderar ao menor mal que se possa”? Medir esse fingimento implica, em todo caso, tomar em perspectiva essa outra loucura da qual fala Levinas no final de *Autrement qu’être*, a loucura desses que “não se dobram” à lógica do Estado, à “loucura” lógica dos dominantes⁷. Avaliar o possível faz-de-conta dos filósofos ordena, então, que se interrogue sobre o que significa “a entrada no princípio” segundo Pascal e segundo Levinas, segundo o fingimento astuto ou segundo a requisição justicial dos terceiros, permanecendo atento à “traição” disso que no fingimento ou no chamado se “traduz” diante de nós sobre a política dos filósofos. É a “entrada” que gera problema, tanto no sentido estrito de Levinas quanto no vocábulo de Pascal, ele também atento à impossibilidade de uma boa e simples transitividade. *Essa impossibilidade requer, entretanto, uma possível prática de si mesmo*. Não se trata, portanto, e é o que se pode já reter de Levinas, de introduzir a ética em uma relação de derivação, de dedução, em uma relação dialética com a Justiça. Trata-se, preferencialmente, de pensar até o final (mas como?) a intradutibilidade do extra-ordinário filosófico (a ética) dentro da ordem política renitente, o que os *Carnets* chamam “a bondade do tempo”⁸.

É desde o arqui-fundo dessa ética que se pode pensar alguma coisa sobre a política como interrupção da ética, como instância de uma medida comum. Querer fazer uma tradução da ética em “valores”, que confirmariam uma “ação”, seria reabsorver a ética em um conjunto lógico-político de relações. É preciso jamais esquecer que para Levinas *toda política* – mesmo a mais universal e a mais democrática – *deixada a ela mesma traz uma tirania*, segundo uma notável fórmula de *Totalité et Infini* citada mais acima. Em outros termos, todo pensamento de uma relação de tipo transitivo entre a ética e a política, entre a filosofia, as ontologias do ser social ou política e a história se expõe ao perigo de uma possível catástrofe. Basta

⁷ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Livre de poche, p. 265.

⁸ *Carnets*, op. cit., p. 69.

pensar, a título de exemplo-limite, sobre a selvageria heideggeriana da analítica existencial colocada ao serviço de uma política sob a garantia e o engajamento políticos que se seguiram deles.

Mas, apesar de não existir em Levinas filosofia política, não há apolitismo. O desembriagamento da política, a constatação de um desencantamento de seus poderes não se faz acompanhar de uma despolitização do pensamento e da ética. A fórmula que eu citei indica isso muito bem. “Não deixar a política a ela mesma” implica um agir, um agir negativo ou oco talvez; em todo caso, recusa deliberada de toda negligência da política “deixada a ela mesma”. O que pode realmente ser esse “agir”? Ele assinala isso que eu chamo, misturando Rosenzweig e Levinas, instante ou instantaneidade éticas. O instante ético, o instante da resposta, significa um choque por um tempo diacrônico, por uma imediaticidade, uma “bondade” ainda aí, um tempo que passa e se passa antes de toda tomada de consciência, antes de toda presença de espírito: o instante onde, sem preparação prévia, sem saber, sem poder, sem querer, um homem se deixa virar do avesso pela transcendência de outrem, por sua irrupção inesperada, que exige imperativa e imperiosamente uma resposta de responsabilidade, uma exposição do sujeito ao acontecimento que o transita, o constrange ou, ao contrário, o inibe. Esse caso concreto do *instante ético* é evocado por Rousseau em o *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, quando descreve a situação em que se degola um homem sob as janelas do filósofo, que prefere tapar os ouvidos e “argumentar um pouco” enquanto o “canalha” presta socorro antes de toda razão argumentada. Esse fazer ético-prático instantâneo interrompe a instituição e o formalismo das leis e dos Estados aos quais ele previne. Assim, confrontado pelo assassinato, o “filósofo” de Rousseau chamará a polícia – o que não é de modo algum repreensível, mas suspende a responsabilidade ética e a converte, arruinando-a, em responsabilidade civil. É preciso acrescentar que esse fazer, por sua vez, deverá ser diacronicamente interrompido pela justiça e a ordem da simetrização. Tem “direito” ele, também, à sua retomada no lugar comum e compartilhado da política para todos e para tudo.

Vê-se, claramente, que se tem menos a fazer em uma relação, ou mesmo em uma série de relações, do que em uma intrincação desigual e sem termo de interrupções. Esse movimento de infinitização pode-se chamar com Levinas de *inspiração*. A inspiração sugere alguma coisa muito diferente da dedução, da tradução, da dialetização. Ela procede da diferença irreduzível entre a proximidade e a justiça, toma nota, incessantemente, da efetividade dessa diferença, significa uma separação absoluta, mas em movimento, instável. A esse respeito, pode-se defini-la como um modo de investimento da política pelo que ela não é, a ética – pelo que, *antes dela*, a deixa surgir como questão e *depois dela*, promove ainda a significação na justiça que passa a justiça.

Uma observação: essa modalidade de um pensamento da política que jamais se converteria em filosofia política, essa modalidade por onde a política, mas, também, a filosofia ou ainda a arte, e sem dúvida outras coisas, notadamente o erótico, veem-se escavados ou encriptados pelo pensamento – *é a própria ética* para Levinas, seu gesto, seu élan. É preciso se reportar ao que se pode ler em *Autrement qu'être* sobre o Dizer e o Dito para compreender o sentido dessa proposta. O Dizer, como escreve Levinas, é a significância da significação, uma linguagem antes de toda linguagem, anterior a todas as palavras do saber, um tipo de mutismo que clama, se assim se pode dizer. O Dito, ao contrário, é o nome o mais marcado do ser si-mesmo, o dinamismo de sua verbalização, pois ele consiste em estabilizar ou em substancializar, mesmo que provisoriamente, o que diz o Dizer, em extrair ou em abstrair o Dito que diz o Dizer sem jamais o dizer. Vê-se bem como, desse modo, o gesto ético pode ser qualificado de Dizer sem Dito, seja como expressão pré-verbal, exposição nua a outrem ou, ainda, sinceridade precedendo toda tematização ou toda manifestação. Creio que se pode entender esse gesto ético também à maneira de uma *Rettung*, de um salvamento, de uma generosidade, de um desinteressamento. Tratar-se-á sempre, sob o ditado do Outro, de reascender até o Dizer, de salvar no Dito o que do Dizer nele é traído. Volta-se aqui ao que explica Pascal sobre o “fingimento” dos filósofos, quando falam de política. Esse fingimento, essa ficcionalização, não é uma mentira: é o que esconde, forçosamente, o Dito do Dizer de onde ele emana. É

o *exprimir* que conta e não o *que* vem à expressão: o primeiro é jorrante e infinito, o segundo fadado a ser desdito. Em todo caso, e indo aqui para além do que explica o próprio Levinas, creio que se pode ler o par filosofia política/pensamento do político, um pouco como o par estética/pensamento da arte, tal como modalidades Dito/Dizer – as “filosofias de”, os pensamentos, como *modos do desdizer*, dando incremento evidentemente ao Dito tematizante, ao rastro que deixa o Dizer no próprio Dito, nos diferentes Ditos que se dizem na história da metafísica (mas também na história do direito, da ciência, da democracia, etc.).

Depois de lembrar de alguns desses elementos, gostaria de destacar um ponto em particular, e extremamente significativo, para melhor refletir sobre essa questão da política em Levinas. Pode-se encontrar nele um humanismo ou qualquer coisa que se aproximaria disso? Parece-me que não. Não se pode equiparar a ética da responsabilidade a um humanismo qualquer. A esse respeito, dizemos que desde a ascensão dos estruturalismos nos anos 1960 arrisca-se sempre ser “humanista” de seu vizinho de pensamento. Tratando-se de Levinas o assunto é ainda mais complicado, uma vez que ele mesmo fala de um “humanismo do outro homem” e até lhe dedica o título de seu livro de 1972. A expressão é carregada de mal-entendidos, um pouco como com “ética como filosofia primeira” em uma outra esfera. Não se pode nem caçar com a mão ao contrário essas ambivalências nem se contentar em repeti-las cegamente sem interrogá-las. Como fazer? Lembrar-me-ei, para começar, que Levinas qualifica seu próprio modo de pensar e de escrever a filosofia de ênfase, de sobrepujança, de amplificação. Essa famosa, demasiadamente famosa, expressão “humanismo do outro homem” deve ser interpretada sob essa matriz do superlativo e não como uma figura subdeterminada e bem temperada de anti-humanismo teórico. Levinas não é um pensador da temperança e da moderação, como Ricoeur bem observou para o lamentar. Ele talvez não o seja, para o melhor e para o pior. Vê-se isso muito bem em *Autrement qu’être*, em uma passagem na qual ele define sua posição em relação ao anti-humanismo contemporâneo: “o anti-humanismo moderno... é verdadeiro para além das razões que ele se oferece... Sua intuição genial

consiste em ter abandonado a ideia de pessoa, fim e origem de si mesma”⁹. Lida-se, quanto a essa questão, com uma operação tipicamente levinasiana de destituição radical, em primeiro lugar, e de questionamento, em seguida, o que faz com que Levinas não se mantenha *nunca sobre posições reativas*. Há uma “verdade” latente, para além da verdade patente que exhibe títulos próprios. Levinas não reconduz de modo algum o humanismo. A crítica do humanismo sobre esse modo da sobrepujança e da exceção da verdade continua nele. Até se pode encontrar um rastro nos *Carnets* onde ele anota, por exemplo: “Ignore-te a ti mesmo”¹⁰. Pode-se comentar longamente sobre este aforismo que aparecerá talvez um pouco mudo. Na verdade, ele enuncia o preceito que governa *o ensinamento pelo outro*, do mesmo modo que o “conhece-te a ti mesmo” governa a anamnese, a autoinstrução pela reminiscência. Em todo caso, trata-se, realmente, programaticamente (e com a audácia quase-inconsciente da juventude), de desfazer toda a tradição humanista do Γνωθι σεαυτόν, essa que vai do socratismo, isto é, do prévio do *si mesmo* semelhante a todos os outros si mesmos, semelhança da qual importa tomar conhecimento para conhecer os homens em seu conjunto até o “torna-te o que tu és” de Nietzsche, via Pindare, que se pode ler como o último avatar dessa tradição do “conhece-te a ti mesmo”.

Tal é a intenção do jovem Levinas: engajar uma crítica muito profunda que irá até a recusa do humanismo, e que consiste em identificá-lo como a figura massiva do imperialismo do Mesmo, a forma de acabamento e de realização da metafísica ocidental. Alguns segmentos do argumento teórico levinasiano podem parecer frágeis. Mas é preciso saber entender uma dimensão fundamental desse “anti-humanismo” levinasiano. Trata-se do aspecto prático e político, a desconfiança intrínseca de Levinas diante disso que ele chama, às vezes, as “belas letras”, isto é, as belas palavras sem efeito, ou ainda, “a hipocrisia do sermão”, todas as coisas que concerniriam a um humanismo do mesmo Homem. Somente pode existir um outro humanismo se se pensa, por exemplo, em uma palavra de Camus em *La peste*, que

⁹ *Autrement qu'être*, op. cit., p. 203.

¹⁰ *Carnets*, op. cit., p. 279.

vai em um sentido estritamente idêntico: “eles pensavam neles mesmos: em outros termos, eles eram humanistas”? Em uma passagem de *Difficile Liberté* Levinas cita Ezequiel (33,30), inserindo-o nesse registro ético-prático: “eles escutam as palavras, mas não as aplicam, são demonstrações de amor que eles fazem com suas bocas, mas é em direção aos seus interesses que seus corações se dirigem”¹¹. O “anti-humanismo” levinasiano é um *profetismo de suspeita*, uma aversão profunda pelas belas letras mortas da bela alma (as “demonstrações feitas com a boca”) ou pela hipocrisia social (que dissimula o “interesse”) – isso constituindo, de muitas formas, o nervo da ética. O que obstrui o humanismo é, de um lado, uma não-pertença genérica do eu e do outro, uma não-comunidade, e, por outro lado, uma desidentificação radical (ética) do homem, de um homem sempre incerto – ao passo que a certeza humanista é ser a mais prolixa, vã, mentirosa e, o pior, assassina em situações em que é decretado que este ou aquele grupo é fora-humanidade. O que manifesta o humanismo, o que o exprime é, na maioria das vezes, o discurso geral, a boa intenção, a moral, a edificação. Isso que eu chamo, a propósito de Levinas, de o *profetismo da suspeita* é exatamente a negação e o combate contra a bela alma humanista. Essa posição a-humanista, que é a de Levinas, resulta em duas consequências maiores: A. a filosofia de Levinas não é uma filosofia da liberdade; B. ela se precipita eticamente a partir disso que eu chamei, em outro lugar, de um *materialismo da fome*.

Não apenas Levinas não é um filósofo da liberdade, mas, além disso, entende significar que toda liberdade traz consigo o risco inevitável de uma violência – e há aí uma das bases fundamentais da crítica levinasiana da ontologia. Para Levinas, nenhuma relação política, social, interpessoal pode jamais se assegurar de sua própria estabilidade e da consistência de seus próprios constituintes, ao ponto de autorizar sua autoelucidação a partir de si mesma e em uma continuidade interna efetiva. Sem auto-, simplesmente – e a liberdade considerada como ontologicamente

¹¹ “Hic et nunc” in *Difficile liberté*, A. Michel, 1995, p. 363. Neste mesmo texto, Levinas confere crédito inteiramente ao “anti-humanismo” por ter “dirigido uma melhor atenção ao humano”. (p. 365).

irremissível mantém-se em um auto-. No face a face, estou confrontado a um rosto, mas somente na medida em que não sou, eu mesmo, rosto. Não sou ninguém no face a face, pois *ninguém é alguém*, como dizia Joyce. O rosto é o rosto de alguém. Eu, nesse face a face com o rosto, não sou ninguém, pois minha unicidade de alguém está em outro lugar que nesse estatuto pessoal do indivíduo livre e capaz de iniciativa. No instante do rosto sou apanhado pelo élan da resposta – ou esmagado em mim mesmo se não respondo. Responder de responsabilidade, antes de toda captura pelo tempo do para e do contra, antes de toda pesagem, é responder, também, à e sobre a questão do mal, *antes de toda liberdade*. Resposta comandada por um antes-de-si no qual o sujeito é sempre-já tomado e o mal ou a violência seriam, desde então, apenas uma tentativa de desprendimento só-depois, em retrospectiva, e por força dos efeitos da liberdade – que a “fraternidade” refreia até um certo ponto.

Fora a assimetria ética, estamos nas filosofias da liberdade, na intersubjetividade dos fenomenólogos, na interpessoalidade dos existencialistas, ou então, estamos já no direito, que é, também, um *inter-*, no sentido em que Kant determina a emergência. Dizer sobre o face a face, que sua curvatura assimétrica, e somente ela, leva à dimensão ética, é evidentemente pensar isso como pré-política, pré-social, pré-pessoal – e, a cada vez, esse pré- significa um antes de toda liberdade. Isso que a assimetria designa é o núcleo ético de uma diferença, de uma desigualdade a dois, em que sou inteiramente comandado pelo outro e relacionado nesse próprio mandamento à minha insuspeitável unicidade de alguém. O face a face assimétrico é, portanto, refratário a toda transição de um sujeito, cuja a liberdade condicionaria a submissão à lei racional em direção a uma moral universal. O duo ético é sem máxima universalizável. Em se permitindo a produção da igualdade, a reciprocidade dos direitos e dos deveres, a reversibilidade dos lugares e das funções, a simetriação política ou político-societal, como corretivo da assimetria ética, permite-se que venha a ficar ao meu lado o outro do outro, o diferente, o sujeito do direito à semelhança com todos os outros sujeitos, anonimamente – em suma, que possa *tornar-se pessoa*, como todas as pessoas. O francês deixa claramente ressoar a impessoalidade da pessoa. Rigorosamente, o rosto nunca é ninguém, mas sempre alguém. Ao contrário,

a interpessoalidade somente conecta figuras extra-sensíveis, *nobody*, *nobodies*, máscaras indispensáveis para o encarar da igualdade e do direito, que jamais deverão ter acepção de pessoas, para que ninguém ou nada venha perturbar o exercício universal.

Tudo isso é ancorado em um modelo ontológico e fenomenológico, o da pessoa livre, da personalidade fonte de sua própria vontade. O sujeito se constitui em sua identidade assim que tiver passado pela renúncia, alienação e perda. Para que essa constituição subjetiva seja possível é preciso, em verdade, que ela se altere e se separe de si para melhor regressar ao mesmo da consciência. Assim, o sujeito somente se de-subjetiva para melhor consolidar sua subjetivação (e essa é mesmo a imperativa condição) – segundo uma estrutura cuja a qual Hegel forneceu finalmente a matriz e o esquema (a experiência como alteração do mesmo) e Husserl a palavra final (a experiência vivida como reunião em presença).

Esse modelo de identidade subjetiva, que se poderia chamar, genericamente, filosófico (ontológico, fenomenológico, ideal), constitui de modo dominante todas as representações que são as nossas da subjetividade livre, de uma liberdade que se paga, sem dúvida, de uma perda, mas para ganhar em autenticidade. E, em verdade, é a figura do “retorno a si”, ou ainda, da reunião em presente e representação, a fim de se tornar essência. Em um texto dos *Carnets*, intitulado “Cativo”, essa figura da identidade estável e assegurada de si é designada de modo condensado e literário, como o “burguês”, o “homem instalado”, o “espectador do mundo”, esse mundo cujo o jornal lhe abre quotidiana e pobremente a “janela”. Ele opõe a isso, muito radicalmente, “o prisioneiro”, sempre “de saída”, cuja “a salvação está em outro lugar” e do qual o mundo inteiro carrega “o carimbo do provisório”¹². Pode-se facilmente relacionar esse “prisioneiro”, assim como Levinas o descreve, muito empiricamente e segundo determinações históricas e políticas, ao “estrangeiro” – tal qual uma passagem de *Humanisme de l’Autre Homme* dele faz ressaltar os traços

¹² *Carnets*, op. cit. , p. 202.

exemplares¹³. O estrangeiro designa uma antiguidade, ainda mais antiga que o modelo filosófico da identidade subjetiva e autocentrada. Há um mais-antigo que a consciência, um anterior “à consciência e à escolha”, um antes-da-identidade subjetiva e livre. É a “identidade impossível” como diz Levinas, de uma impossibilidade mais antiga que a identidade, isto é, de uma possibilidade não atualizável em uma consciência ou uma presença, de uma possível impossibilidade que nem a metafísica nem o fim da metafísica podem nos fazer entrever. E esse mais-antigo-que é o estrangeiro. Levinas recorda, aliás, a anterioridade cronológica dos *Salmos* em relação a Sócrates – os Salmos, os textos bíblicos, mais amplamente, são os pré-socráticos de Levinas. O estrangeiro é o nome do impossível na casa da subjetividade humana.

Esse estrangeiro não é apelação etérea de alguma parcela do eu em esquecimento. Não se trata do exílio platônico da alma. Trata-se, primeiramente, do exílio e do cativeiro egípcios, da escravidão dos corpos que foram martirizados. Trata-se aí, também, como para os “prisioneiros israelitas” do Stalag, de uma experiência histórica. Estrangeiros nós o fomos no país do Egito, como recorda a Haggadah de Páscoa: estrangeiros, escravos, prisioneiros. Mas essa experiência histórica na tradição judaica deve se transformar em algo totalmente diferente de uma memória ou uma comemoração. Ela deve ser atual e implicar obrigações, constrangimentos imediatos. Estrangeiros nós o fomos e, portanto, estrangeiros nós o somos. É esse choque, essa perturbação do tempo que produz o profetismo. E os textos de Isaías são muito notáveis a esse respeito. Um profetismo inspira a subjetividade do sujeito. Um profetismo permite pensar alguma coisa de uma relação entre estrutura (do sujeito) e condição (historial) ou, melhor, uma perturbação de toda relação entre subjetividade como identidade e situação histórica determinada, entre representação e memória, presença e história, liberdade e responsabilidade.

Se o atalho profético é possível (estrangeiros nós o fomos, estrangeiros nós o somos irremediavelmente) isso se deve à subjetividade, estruturada de tal forma que

¹³ *Humanisme de l'autre homme*, Livre de poche, p. 108-109.

há nela, em si mesma, um mais antigo que si, um estrangeiro, o “outro-no-mesmo”, uma estranheza a si do sujeito que jamais se deixará trazer à presença de si – da qual jamais se poderá formar identidade constituída, estabelecida, ponderada, livre. Ela é, ao contrário, essa estranheza, que desfaz a identidade – mas que a desfaz já-sempre e não só-depois, entre evasão e recorrência. O eu depende do outro sem o querer, sem tê-lo jamais querido e antes mesmo de poder querer. Então, a vulnerabilidade vem antes de toda liberdade. Liberdade *depois*, eis porque “difícil liberdade”!

O a-humanismo e a liberdade – sempre precedida pela resposta de responsabilidade – caminham com o que eu chamo em Levinas de um *materialismo da fome*.

Há uma muito antiga tradição da filosofia que pensa a fome como um estado de privação, o qual viria em contraponto ao estado divino, que seria o estado de privação da privação. Essa tradição remonta a Epicuro, de quem é preciso lembrar a proposição: “o grito da carne: não ter fome, não ter sede, não ter frio. Aquele que tem essas coisas [...] pode rivalizar com Zeus em felicidade”¹⁴. O estado divino ao qual pode aspirar o estado humano seria, então, um estado de *não-escassez*. É suficiente pensar no *to me peïnen** epicureano e na *penia*** do Banquete. Tudo o que se elabora nos *Carnets de captivité* em torno disso que Levinas assim denomina como sua “teoria da necessidade” consiste em uma recusa muito determinada, meditada dessa representação grega que não deixaria nenhum lugar para o gozo. O famoso materialismo epicureano é um materialismo da desmaterialização, da privação, da dispensa. Nietzsche já o havia fortemente notado ao lembrar que o epicurista renuncia porque ele teme as “comidas muito fortes e muito pesadas”¹⁵.

Em contrapartida, eu recordaria um famoso provérbio que funda a tradição à qual, sobre esse ponto, Levinas deve bastante: אַם אַן קמח אַן תורה, *im ein kema'h, ein*

¹⁴ *Lettres et Maximes*, PUF, Epiméthée, trad. Conche, p. 255.

* NdT: Ausência de dor.

** NdT: Pobreza.

¹⁵ *Le gai savoir*, 6 306.

torah, “se não há farinha, não há Torá”, isto é: aquele que não pode comer como ele estudará a Torá? Epicuro e o Talmud dizem, cada um deles, que a fome é uma devoração implacável que submete a ipseidade e a reduz à sua pura e nua negação. Mas eles expressam duas vertentes fortemente distintas: 1) aspiração a uma plenitude divina ou atarácica feita de ausência de gozo, do lado dos gregos; 2) “a grande franqueza da matéria” para retomar a fórmula de Levinas em *Secularização e Fome*¹⁶, enquanto condição de possibilidade do conhecimento fora de toda libertação da materialidade – o que pode avançar, em certas formulações talmúdicas ou levinasianas, até a um elogio da “matéria”, no sentido da sensibilidade, no sentido em que “a subjetividade é sensibilidade”, em que “a matéria é o próprio lugar do para-o-outro”¹⁷. Esta condição material é retomada constantemente no pensamento levinasiano: “o alimento condiciona o próprio pensamento que o pensa como condição”¹⁸. A fome é, portanto, se se segue esta linha da “sensibilidade”, *um excedente* do real-material do alimento *sobre toda representação*.

Ela não é da ordem de uma metáfora e não se reduz às suas formações simbólicas. Ela é feita de urgências. Ela não é “aumento”, no sentido que Levinas escreve em *Le Temps et l'Autre*, que a carência seria feita de “aumento de fome”. Sem dúvida, seria preciso interrogar aqui sobre a metáfora erótica da fome que nos vem, provavelmente, de Platão. A fome não deveria mais ser tão rapidamente relacionada às culturas alimentares que a conformam à filosofia de seus “efeitos morais”, no sentido de Nietzsche, nem à simbólica alimentar, à *dietética*, ao tônus emotivo suscitado por tal alimento, aquilo que pode ter, no fundo, de estranho no comportamento alimentar humano – temos, suficientemente, reservas calóricas para somente comer a cada três ou quatro semanas, ao mesmo tempo que fazemos até três refeições por dia nas sociedades mais ricas. Esses temas são mais ou menos bem reagrupados na “teoria da necessidade” dos *Carnets* – que prefigura a fenomenologia

¹⁶ “Sécularization et Faim” in *Cahier de L’Herne Emmanuel Levinas*, Paris, 1991, p. 81.

¹⁷ *Autrement qu’être*, op. cit., p. 124.

¹⁸ *Totalité et infini*, 1961, Livre de poche, p. 135.

do gozo de *Totalité et Infini*: “a visão e o conhecimento são concebidos, para mim, como deitados na cama da necessidade + apetência”¹⁹.

O que pode ter de exemplar para o filósofo sobre a questão da fome é, sem dúvida alguma, que ela nos coloca diante de realidades indivisíveis em um sentido único (falta nutricional objetiva/medo de faltar; ipseizante/des-ipseizante; biológico/simbólico; determinação material/determinação cultural). Dizer alguma coisa da fome obrigaria, portanto, em esforçar-se a pensar o que tem de indissociável esses aspectos do humano. Mas para pensar alguma coisa indissociável é preciso, não obstante, pensá-la sob *uma* tensão – e é essa tensão que chamo “um materialismo”, uma “secularização” de todo romantismo, de toda falsa transcendência, de toda elevação, como escreve Levinas em *Secularização e Fome*, já citado. Digo “um” materialismo porque não se trata nesse *materialismo da fome* levinasiano de determinar uma posição metafísica, evocada na história da filosofia por uma longa linha que iria, grosso modo, de Demócrito e Epicuro até Marx, passando pelos franceses do século XVIII, Feuerbach, entre outros. Quando digo “um” materialismo coloco na esteira do provérbio talmúdico, e com Levinas, uma condição de possibilidade de todo pensamento – e a coloco como “fome”. Esse materialismo não constitui a ordem de uma determinação (por exemplo, Marx: não é a consciência que determina o ser, é o ser – social – que determina a consciência). A fome não determina absolutamente nada, pois, à exceção de Hegel, é claro, ela não se abre a uma dinâmica da superação, uma vez que ela não é insaciável como o apetite ou o desejo. Ela se quer, ela se sonha *saciedade*. E essa saciedade comanda a própria possibilidade de que ela seja pensada e que, por ela, alguma coisa da “fome” chegue, igualmente, até seu pensamento – de outro modo, mais “materialmente” que o “ser” dos filósofos materialistas.

Nesse sentido, se há um materialismo levinasiano ele é da ordem de uma *trivialidade* (como o filosofar nietzschiano, ou rosenzweiguiano, ou brechtiano, ou marxiano às vezes): “sem farinha, nenhum estudo”, “a prova do pudim é comê-lo”.

¹⁹ *Carnets*, op. cit., p. 118.

O que quero sublinhar não abrange uma posição na história da metafísica nem sequer uma palavra política, no sentido de Blanchot em *Les trois paroles de Marx*. A relação com Heidegger é aqui de grande importância.

O *Dasein* não tem fome, não tem sexo, não tem crianças – e o primeiro gesto, o gesto salutar, seria fazê-lo “deitar na cama da necessidade”. Mas não se trata, na verdade, de fazer uma acusação a *Sein und Zeit*. A analítica existencial não determina condições de possibilidade. O que causa surpresa é que a fome ou o desejo não são existenciais. O *Dasein* é inteiramente “mãos”, mas suas mãos são mundanizantes, o que é muito diferente da mão “materialista” que serve, que oferece comida à boca. O lema heideggeriano seria: “sem mãos, nenhum mundo”. Por certo, o *Dasein* é sem outro, apesar de *Mitsein* e *Mitdasein* (não tenho tempo para demonstrá-lo aqui). Invertendo a proposição heideggeriana sobre a morte de outrem como acesso inautêntico à possibilidade sempre aí de minha “própria” morte, poderia se dizer que a única maneira de pensar a fome, de dizer alguma coisa a seu respeito, seria passar pela *fome dos outros*. É ela que comanda a possibilidade de um acesso efetivo, que não seja, contudo, da ordem de uma experiência. Como e de onde sabemos alguma coisa da fome, senão reportando-nos à fome dos outros, nos relatos, testemunhos, informações, pela literatura, a arte, a imagem, a transmissão – a fome dos outros, a fome dos terceiros, a fome do terceiro mundo, como se disse há pouco, a fome do mundo dos terceiros? Trata-se, com efeito, menos da fome do Outro, que me encara e me submete, do que dessa modalidade espectral da presença, que é o pedido dos terceiros, dos quais já falei.

O Outro tem sempre, hiperbolicamente, fome. A ética levinasiana é realmente uma fome, para a qual eu sou intimado a responder pelo nutrir, pelo pão arrancado de minha própria boca, isto é, na imanência sem interrupção nem exceção. O rosto é também um ventre: é o que Levinas chama “secularização”. Mas quanto a esse descontentamento e a essa insaciabilidade do chamado do outro, ao qual responde ou não responde minha responsabilidade, os terceiros são indiferentes. Eles sofrem de fome – eles, incontáveis, famintos, exigentes. O “grito da carne” de Epicuro são os terceiros que o instigam: “não mais” ter fome, eis o que eles dizem. Sua fome

anunciada perturba, assim, a fome ética unilateral e assimétrica do Outro. E é essa fome dos terceiros, a fome dos outros, que voltando a ética contra ela mesma, de certo modo, revira-me (quase no sentido de uma náusea: sou revirado) e suscita-me “espiritualmente”. Entendo esse advérbio como no aforismo de um célebre rabino lituano do século XIX, Israel Salanter, ao qual se reporta frequentemente Levinas: *as necessidades materiais dos outros são minhas próprias necessidades espirituais*.

Essa reviravolta significa a maneira pela qual a assimetria ética só é possível segundo uma assimetria “materialista”. Ou seja, ela é sempre da ordem de uma “secularização”, de uma imanência sem possibilidade de substituição. É o que quer indicar Levinas quando insiste que “a fome seculariza” todo romantismo, toda ordem, toda transcendência no sentido habitual ou estabelecido do termo, em outras palavras, todo “céu” em benefício dessa “terra” individualizada, da qual fala Hegel. Levinas diz, nesse contexto, que a fome é sempre “menos e mais do que uma experiência”. E isso é um ponto muito importante. De um lado, porque ela é sem visão, sem visada, sem tematização, sem interpelação, sempre “menos” de todo modo, sem possibilidade de retomada e reapropriação, sem ordem de uma *Er-fahrung*. Ela não é uma viagem odisséica. Há uma “pura perda” na fome, sem retorno, sem reencontro, sem reconhecimento. A fome é, assim como o sofrimento, totalmente “inútil”. De outro parte – é o lado “mais” do que uma experiência –, a fome, esta fome dos outros, é sempre mais antiga que toda “lembrança” que dela eu possa ter, contrariamente ao que diz o próprio Levinas, sempre em *Secularização e Fome* – do qual me separarei completamente aqui: “a força da transferência que vai da lembrança de minha própria fome ao sofrimento e até à responsabilidade pela fome do próximo”²⁰. É preciso contestar esse movimento de simples empatia sendo mais levinasiano que Levinas, se ousar dizer, porque nesse caso de figura – a transferência da lembrança em direção à responsabilidade – lida-se, no sentido mais preciso, com *uma experiência, nem mais nem menos*. Contudo, se eu não tenho essa

²⁰ Op. cit., p. 82.

experiência (e essa experiência não a temos, nós, os saciados do Ocidente) não há mais “transferência” possível da experiência.

A resposta imanente ou secularizada à fome dos terceiros não passa por uma qualquer transferência mnésica subjetiva (essa ideia de “transferência” é, aliás, invalidada por tudo o que Levinas diz, de modo tão profundo, sobre a impossibilidade radical de toda mimética eu/outrem). Essa resposta não é determinada por uma transferência, mas por uma reviravolta, uma assimetriação “materialista” da mesma espécie dessa indicada pelo rabino Salanter. De outra forma, como eu poderia responder, eu que nunca estou morto de fome, eu que não tenho da fome nenhuma experiência? Seria melhor, portanto, falar aqui de uma contraexperiência: a da fome dos outros diante de minha capacidade de resposta, de responsabilidade por essa fome, a qual, em contrapartida, poderá sempre suscitar a “lembrança” disso que não vivi de modo algum.

Em uma pequena passagem dos *Carnets*²¹, Levinas “opõe” à “escassez da concepção clássica”, isto é, grega – e que ele qualifica de “capitalista” na medida em que ela estaria no fundamento de uma teoria da propriedade –, opõe a ela “um gozo que é libertação socialista”. E essas duas “concepções” são remetidas a modos de temporalização do tempo: para a escassez e a propriedade, a renúncia ao presente do entesouramento, a poupança como diferentemente do gozo, próximo da ética protestante no sentido de Weber; para o gozo, “a felicidade do intervalo e do vazio”, onde pego todas as coisas do mundo, o que Levinas chama (a fórmula é muito notável) “*um porvir no presente*”, isto é, não um porvir propriamente falando, pois no gozo sou o estrito contemporâneo do mundo como meu mundo – mas em nenhum caso um presente sacrificado, que seja em nome dos dias seguintes que cantam ou do reembolso da dívida pública, os quais resultam, ambos, em *presentes sem futuro*, e para retomar Levinas, por fim, em *presentes sem presente!* Compreende-se porque Levinas não cessou de conferir mérito ao marxismo, entendido globalmente, sem entrar em detalhes, por ter revogado e evitado toda “hipocrisia do sermão”, toda palavra oca,

²¹ Op. cit., p. 118.

todo “romantismo” como ele diz, toda edificação, todo chamado ao sacrifício em nome da escassez. Uma política levinasiana será sempre uma política do porvir no presente.