

UM SOCIALISMO LEVINASIANO: OU DA ASSINATURA ÉTICO-SOCIALISTA DA EXPERIÊNCIA DO CATIVEIRO DE EMMANUEL LEVINAS

Tiago dos Santos Rodrigues

FACEFI

RESUMO: Este artigo realiza uma incursão sobre os cadernos que Emmanuel Levinas escreveu durante o período que esteve em cativeiro em poder dos hitleristas, os chamados cadernos do cativeiro. Nossa análise terá por base, além destes cadernos, algumas observações que a filósofa portuguesa Fernanda Bernardo teceu sobre esse material levinasiano. Nossa hipótese é de que, conforme expressão de F. Bernardo, a assinatura ético-metafísica que Levinas gestou no seu período de cativeiro pode ser melhor entendida enquanto uma assinatura ético-socialista, ou seja, sustentaremos que Levinas concebeu sua filosofia, sua ética, desde uma perspectiva declarada e consequentemente socialista.

Palavras-chave: Socialismo, Liberalismo, Necessidade, Consumo, Propriedade.

RESUMO: Este artículo hace una incursión en los cuadernos que escribió Emmanuel Levinas durante el período que estuvo en cautiverio en manos de los hitlerianos, los llamados cuadernos del cautiverio. Nuestro análisis se basará, además de estos cuadernos, en algunas observaciones que la filósofa portuguesa Fernanda Bernardo hizo sobre este material levinasiano. Nuestra hipótesis es que, según la expresión de F. Bernardo, la firma ético-metafísica que Levinas engendró durante su cautiverio puede entenderse mejor como una firma ético-socialista, es decir, sostendremos que Levinas concibió su filosofía, su ética, desde una perspectiva declarada y consecuentemente socialista.

Palabras-clave: Socialismo, Liberalismo, Necesidad, Consumo, Propiedad.

*Em memória de Moïse Kabamgabe,
que trabalhou e não fruiu de seu salário.*

Comumente o pensamento de Emmanuel Levinas é listado dentro da tradição fenomenológica, seja como uma meta-fenomenologia, ou, ainda, mais especificamente, como uma ética da alteridade¹. Porém, é muito pouco (ou quase nada) associado a uma tradição que o próprio Levinas – mostraremos – se associava: a tradição socialista. Aliás, associação *direta* jamais feita (pelo que temos conhecimento) por levinasianos, mas realizada por opositores do levinasianismo. Quando então realizando nossa pesquisa de mestrado dedicada a Levinas², a nós, de fato, nunca ocorreu de associar Levinas ao socialismo, ainda que reconhecendo que não havia contradição fundamental alguma entre o seu trabalho e essa tradição; ocorreu, contudo, de nos depararmos com um vídeo produzindo por ultraliberais (“anarcocapitalistas”) que “acusavam” ao levinasianismo de ser uma ética “socialista”. Queremos testemunhar aqui a favor da acusação e provar a sua veracidade.

Faz-se necessário, antes de tudo, alguns esclarecimentos. Em nossos dias, quando se fala em socialismo, não raras vezes se faz uma referência direta ao “comunismo”, ou, mais especificamente, ao marxismo. Dizer que algo ou alguém é socialista é hoje, via de regra, referi-la ao marxismo direta ou indiretamente. Embora impreciso isso tem sua razão de ser, pois o marxismo foi a corrente socialista que

¹ Particularmente, não cremos que “ética da alteridade” seja uma expressão muito adequada para designar qualquer ética e muito menos para designar o trabalho levinasiano (ainda que ele próprio tenha validado a expressão); ela leva aos que têm pouco trânsito na filosofia de Levinas a alguns equívocos. Algumas vezes ainda Levinas é tratado também como pensador “pós-moderno” ou, ao menos, como “precursor” do pós-modernismo. Bem, consideramos esse tipo de leitura totalmente descabida.

² Que está publicada: RODRIGUES, Tiago dos Santos. *A alteridade do real ou da in-condição proletária. Ensaio sobre significância e justiça em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

logrou hegemonia no campo socialista, a partir de fins do século XIX, nos movimentos políticos socialistas – *declaradamente* socialistas, devemos dizer. Dizemos “declaradamente” socialistas porque, de fato, há muitos partidos e movimentos políticos que se nomeiam ainda hoje de socialistas sem que, no entanto, realmente o sejam. O que entendemos por movimento socialista “declarado”: aquele que luta pela transformação do atual sistema vigente (liberal-capitalista) *em outro* sistema (socialista), e não na mera melhora, reforma ou “humanização” deste sistema vigente, ou seja, naquele que age pela sua *superação* e por *subverter* o atual estado de coisas. Na realidade, muitos partidos e movimentos políticos hoje denominados socialistas são socialdemocratas, uma corrente reformista que, verdade, é originada do socialismo, que mantinha no seu horizonte de ação uma sociedade socialista, distinguindo-se dos socialistas revolucionários por crerem que essa transição de uma ordem capitalista a uma ordem socialista poderia dar-se mediante reformas graduais no próprio sistema capitalista; ou seja, postulavam que o próprio sistema capitalista e sua face política, o liberalismo, ofereciam condições *democráticas*, sem o uso da violência, para a sua própria destruição. Tinham (e têm) a não-violência por *princípio*, e não por recurso tático. Efetivamente capitularam e atualmente diferem dos liberais por simplesmente concederem ao Estado uma maior responsabilidade nas políticas públicas e defenderem maiores regulações nos serviços e mercados, sustentando – e legitimando –, de todo modo, o mesmo sistema capitalista.

Quando, então, falamos em um socialismo levinasiano, não estamos o associando diretamente ao marxismo (sugerindo que o levinasianismo seja uma filosofia marxista – evidentemente isso não cabe³) e tampouco nos referindo à socialdemocracia e seus assemelhados (pois, hoje, de fato, não são socialistas); mas, diferentemente da socialdemocracia e igualmente como o marxismo, o

³ Nos últimos anos apareceram alguns trabalhos que analisam as convergências entre Levinas e Marx, pensamos que muito ainda tem a ser dito sobre a questão, de modo que este texto que aqui apresentamos é um estudo preliminar nosso sobre a relação da filosofia levinasiana com o socialismo em geral, em trabalho futuro iremos estender a nossa análise à relação do levinasianismo com o marxismo e também com o socialismo utópico.

levinasianismo argumenta pela superação e subversão da ordem liberal-capitalista; neste sentido dizemos ser uma filosofia socialista.

Nosso texto fará a sua análise baseado nos escritos que Levinas produziu (e nos legou) durante o seu cativeiro, em especial do caderno 4 destes escritos, e isso partindo de algumas observações críticas que faremos quanto à leitura que a filósofa portuguesa Fernanda Bernardo faz dos mesmos.

A assinatura ético-socialista da experiência do cativeiro

Talvez possa parecer ao leitor que estejamos “forçando a barra”, que por mais que o levinasianismo tenha afinidades com o pensamento socialista, isso não autorizaria que se dê o pulo de identificá-lo enquanto tal. Contudo, não estamos forçando a barra com o trabalho levinasiano, querendo que sua filosofia possa a vir a ser qualificada com algo estranho a seu projeto – não queremos violentar a letra de sua obra, infringir essa violência a mais envolvendo seu nome, a má interpretação também é uma ofensa, colocar palavras na boca de outrem ou tirar-lhe as que preferiu é, talvez, um tipo de tortura (muito diversa e abaixo, claro, daquela sofrida pelo torturado no pau de arara), como quando o carrasco exige que se diga o que não se quer, como quando dá um tapa ao se dizer a verdade que se porta; mas, aqui, nada de lançar imputação à Levinas da qual ele não poderia mais vir a se socorrer. Que o leitor também não pense que nos achemos acima de qualquer crítica, o que nos assegura esse modo de falar é a convicção (e as provas que lhe cabem). Que a filosofia de Levinas possa ser entendida enquanto filosofia socialista, é, todavia, o próprio Levinas quem o diz.

Da orientação e preocupações da hora

Tendo em consideração as anotações que Emmanuel Levinas escreveu durante o seu período de cativo⁴, Fernanda Bernardo afirma que a “*experiência [de cativo] no período hitleriano da Europa terá decidido e marcado o pensamento de Emmanuel Levinas – [...] [ela] terá sido a experiência pré-filosófica que terá definitivamente determinado, decidido e nomeado a [sua] orientação filosófica*”⁵. Na interpretação de Fernanda Bernardo (que, em parte, concordamos), foi neste período de cativo que Levinas começou a singularizar o seu *idioma* filosófico, buscando para este uma nova orientação⁶, outra que aquela que vinha sendo a orientação hegemônica na história da filosofia e do pensamento ditos ocidentais, qual seja essa: a primazia do Ser ou, em outros termos, da ontologia. É sendo prisioneiro que Levinas passa a tomar distância crítica e oposição consciente e *manifesta* contra Heidegger, de quem, mesmo que reconhecendo ter sido um passo adiante com relação à superação do idealismo

⁴ Em 2009, pela editora francesa Grasset, foram publicados três volumes de “obras completas” (na verdade, textos inéditos) de Levinas; são eles: Tome 1, *Carnets de captivité, Ecrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Tome 2, *Parole et Silence et autres conférences inédites*, Tome 3, *Eros, littérature et philosophie*. Dois desses volumes estão traduzidos ao espanhol. O tomo 1 saiu com o título *Escritos inéditos 1: Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas*, já o tomo 2 com o título *Escritos inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos* – ambos pela Editorial Trotta. A diferença nos títulos se deve, provavelmente, porque estas traduções não são traduções integrais dos volumes originais; excluíram-se das traduções o grande volume de notas que os editores franceses acrescentaram ao texto, que contém, em geral, referências das obras ou pessoas que Levinas cita e algumas notas explicativas sobre as questões de que ele estava tratando – deixaram-se de fora também endereços que Levinas registrava nos cadernos. Os editores dos volumes espanhóis, no entanto, conservaram aquelas notas que, em suas palavras na nota introdutória às traduções, “se acreditou serem indispensáveis para a contextualização e comentários dos textos”.

⁵ BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra incondition para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, 2012. p. 107.

⁶ Fernanda Bernardo fala nestes termos: “*Uma viragem inaudita, dizíamos, estes ensaios de 1934 e de 1935 preparam – e anunciam mesmo – já uma viragem inaudita no percurso filosófico de Emmanuel Levinas*” (p. 164). Ora se os textos de 34 e 35 de Levinas, que são os seus *primeiros* textos, já anunciam uma viragem em sua filosofia, então, de fato, não há viragem alguma; anunciam viragem relativamente a que se não há nada antes deles? O que haveria seria uma *evolução* no pensamento levinasiano, um desenvolvimento, uma maturação, mas não uma “viragem”. Se em Levinas há “[uma] *inclinação que diz a orientação da evasão, primeiro, e do para além do ser, depois*” (p. 173), isso indica que Levinas deu precisão à sua terminologia que, conseqüentemente, permitiu que pudesse dar outros desenvolvimentos que a terminologia anterior não permitia nem lhe abria compreensão. Isso para dizer que, no nosso entendimento, Fernanda Bernardo dá, em todo o seu artigo, ares de “mudança de pensamento” em Levinas durante o período de cativo (expressa pela metáfora da “viragem”), do tipo que se possa falar de um Levinas “pré-cativo” e de um outro “pós-cativo”, e não consideramos que seja o caso. Pensamos que seria legítimo falar em termos de “viragem” se ocorresse uma mudança *de rota* no pensamento (como em Kant após ler Hume, como em Dussel após ler o próprio Levinas).

(que o motivou ter tomado o partido dele no debate com Ernst Cassirer em 1929), passa a perceber que a sua filosofia carrega algo do racismo hitlerista na medida em que, neste pensamento, o “mundo” é “a nação como [via de] acesso ao real”⁷. De modo que Levinas haverá de deixar o tema da “evasão do ser”, que ocupou os seus trabalhos até aquele momento e que mantinham certa ambientação ontológica heideggeriana, e elaborará, a partir de então, uma filosofia do “para além do ser”⁸, que Fernanda Bernardo designará como “assinatura ético-metafísica”. Diz a filósofa:

Liminarmente: os “Carnets” e os “Écrits” atestam já a *assinatura ético-metafísica* de Emmanuel Levinas da sua *experiência do cativo*. O que é dizer que o *idioma* filosófico de Emmanuel Levinas nasce como *uma* resposta – lúcida, exigente, compassiva e responsável, hiper-responsável – à trágica barbaridade dos eventos do seu tempo: uma barbaridade *quase* metaforizada na *experiência* do seu próprio cativo. [...]. Não há dúvida: se há algo que os “Carnets” e os “Écrits” atestem é justamente o facto de o *idioma* ético-metafísico de Emmanuel Levinas ter brotado da acuidade da sua atenção às “preocupações da hora” que lhe coube em sorte⁹.

Façamos um breve comentário crítico aqui: isso torna um tanto incompreensível o que Fernanda Bernardo diz páginas depois: “[...] lembremo-nos também, Levinas dirá inúmeras vezes na sua obra não se interessar pela dita realidade tal como ela é, mas sim como ela deveria ser se não atraísse o bem e o rigor desta indelével vocação ética”¹⁰. Onde Levinas “diz” isso “inúmeras vezes”? Bernardo não nos oferece uma única ocorrência. Se caso se queira dizer que Levinas não se interessava em *justificar* a dita realidade tal como ela é, nisso concordamos, mas entre isso e em “não

⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 57. (caderno 3).

⁸ BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra condição para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, 2012. p. 174.

⁹ BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra condição para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, 2012. p. 121.

¹⁰ BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra condição para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, 2012. p. 123.

se interessar pela realidade tal como ela é” existe um hiato bastante grande. Se Levinas era atento às preocupações da hora de seu tempo, ele se interessava pela realidade tal como ela é, com as vicissitudes que apresenta. A preocupação da hora imediata de Levinas naquele então era, sem dúvida, o hitlerismo e o fascismo como um todo. Era uma preocupação eminentemente *política*. Ainda, se Levinas teve que romper com a herança grega da filosofia, com própria civilização ocidental que aceita o ser sem o justificar, e com a ontologia heideggeriana¹¹, teve que romper com a expressão política e econômica destes. A ética, ela não está no Éter. Ela vive-se concretamente numa realidade social, que, por sua vez, é política e econômica. Uma assertiva ética é, necessária e indiretamente, uma assertiva política e econômica, independentemente da consciência de sê-la ou não. Não fosse assim, a ética não diria, em realidade, nada, não teria consequência alguma, seria como menos que um bocejo que, ao menos, faz a um outro bocejar. Não por nada Levinas iniciará *Totalidade e infinito*, em sua primeira página, com uma reflexão de cunho eminentemente político. Nosso filósofo lituano-francês sabe que o sentido da ética não é sem consequências, ele não procura descrever o sentido da ética para que esta seja meramente inventariada na história da filosofia, mas para que tenha, verdadeiramente, ressonâncias práticas na ordem em que vivemos. Valha dizer: Levinas não quis somente interpretar o mundo (deste a ética), mas transformá-lo.

¹¹ Cf. BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra inção para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, 2012. p. 165-167. – Fernanda Bernardo diz, neste trecho, ser “implícita” a ruptura com Heidegger (p 167), contrariando o que ela mesmo diz em outro momento (p.135) quando afirma ser *explícita* a demarcação crítica com ele; opinamos ser, já o dissemos, mais do que manifesta. Considere-se esta passagem, por exemplo (que é a que Bernardo considera ao dizer “explícita”): “*Un elemento esencial de mi filosofía, por lo que se distingue de la filosofía de Heidegger, es la importancia de Otro. Eros como momento central*”. LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 76 (caderno 5). Poder-se-ia argumentar que Levinas diria isso de quase todo mundo, mas, justamente, ele não diz que em sua filosofia dá-se uma importância central ao Outro contrapondo com uma generalidade do tipo “com a filosofia Ocidental”, “com a filosofia até aqui”, ou coisa do gênero; ele a contrapõe especificamente com a de Heidegger porque lhe importa demarcar essa diferença num ponto que lhe é essencial. É verdade que as citações nominais a Heidegger não chegam a ser numerosas nos cadernos, mas há outras inúmeras passagens em que a crítica à Heidegger está implícita, ou seja, lhe atingem *também*. Soma-se a isso ainda as demais rupturas que a própria Bernardo lista e das quais Heidegger é, declaradamente, herdeiro e *defensor*.

Da crítica ao liberalismo

Ao nosso filósofo também, ainda antes do cativo, não lhe escapou que o liberalismo devia ser posto em questão porque não deixou de notar que o fascismo surgiu no seio do mundo liberal. Fernanda Bernardo, ao que nos parece, discorda que haja essa atitude crítica levinasiana com respeito ao mesmo. Ela afirma em interpolação numa citação de Levinas que “liberalismo” deve ser entendido “*em sentido lato, como o termo tem sempre em Emmanuel Levinas, não em sentido estritamente político*”¹², e em outra interpolação, citando a mesma passagem, mais adiante reforça quanto ao mesmo termo, “*não em sentido estritamente político, tal como hoje se entende*”¹³. Isso é evidentemente falso. Se quando Levinas fala em liberalismo não se trata estritamente do liberalismo político (na opinião de Bernardo, sendo *sempre* assim), mas de um liberalismo em “sentido lato”, que sentido é este? O que é liberalismo em sentido lato? Qual o seu conteúdo? Fernanda Bernardo não nos esclarece. Quando se distingue liberalismos, se distingue entre o político (a política liberal) e o econômico (a economia liberal, que é capitalista), mas não entre liberalismo “estrito” e liberalismo “lato”. Mas digamos que, de fato, Levinas empregue o termo algumas vezes “em sentido lato” (seja lá o que isso venha a se referir), ainda assim, na passagem em que Bernardo realiza os comentários, este claramente não é o caso. Ela realiza o comentário em trecho do “*post scriptum*” que Levinas escreveu para a tradução estadunidense de *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*, datado de 1990. Assim diz Levinas no trecho em questão na tradução da própria Bernardo e com a sua interpolação:

¹² BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra condição para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, 2012. p. 161.

¹³ BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra condição para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, 2012. p. 165.

Deve perguntar-se se o liberalismo [*não em sentido estritamente político, tal como hoje se entende*] basta à dignidade autêntica do sujeito humano. Acaso o sujeito alcança a condição humana antes de assumir a responsabilidade pelo outro homem na eleição que o eleva a este grau?¹⁴

Em *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*, Levinas comenta como o hitlerismo é conflitante com os princípios de três grandes, digamos nós, ideologias da civilização europeia: o cristianismo, o liberalismo e o marxismo. Na seção referente ao liberalismo, é patente que ele está a tratar da filosofia liberal – que fundamenta o liberalismo político e econômico. Escreve Levinas:

Si el liberalismo de los últimos siglos escamotea el aspecto dramático de esta liberación, conserva de él un elemento bajo la forma de la libertad soberana de la razón. *Todo el pensamiento filosófico y político* de los tempos modernos tiende a colocar el espíritu humano en un plano superior al real, cava un abismo entre el hombre y el mundo¹⁵.

Levinas claramente está falando do liberalismo em seus fundamentos filosóficos, o que é o mesmo que falar do liberalismo político, do qual ele faz alusão explícita. Se Fernanda Bernardo chama à filosofia do liberalismo de “liberalismo lato”, que deveria ser diferenciado do liberalismo político, isso não faz qualquer sentido, seria dizer que a filosofia liberal não teria nada que ver com a política liberal e que esta não devesse nada àquela. Quando, de outra parte, Levinas fala do marxismo neste mesmo texto, ele está falando do marxismo “em sentido lato” ou em seus aspectos também políticos (ou seja, em suas consequências políticas)? Vamos então ao *post scriptum*. Ora, seria absurdo que Levinas estivesse falando de liberalismo

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. “Post-Scriptum” in *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l’Hitlérisme*, p. 26. Apud. BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra incondition para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, 2012. p. 165.

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Algumas reflexiones sobre la filosofia del hitlerismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A, 2002. p. 11. [grifo nosso]

num sentido em 1934 e, ao comentar o mesmo texto, empregasse o termo em outro sentido em 1990 – ele estaria comentando *outra coisa* que não o seu texto. Portanto, há de se admitir que ao menos *algumas vezes* em que Levinas emprega o termo “liberalismo”, ele se refere ao liberalismo político, à ideologia liberal, sendo o caso do *post scriptum* de 1990. Além disso, no *post scriptum* Levinas se pergunta se o liberalismo “basta à dignidade autêntica do sujeito humano”, pois, neste “o sujeito alcança a condição humana antes de assumir a responsabilidade pelo outro homem”. Pois bem, não é a filosofia liberal que preconiza que o que define o ser humano seria a sua “liberdade”, e isso antes de qualquer outra coisa; liberdade contra a qual nada poderia contestar e se insurgir sem ferir a dignidade humana? Não é precisamente o liberalismo político que afirma ser a liberdade do sujeito anterior à responsabilidade para com outrem? Que o sujeito não seria obrigado a nada a que a sua deliberação não tenha antes assumido? Não é nesta filosofia que o liberalismo político fundamenta a “livre iniciativa” empreendedora do burguês, do capitalista, a despeito de deletérias consequências sociais que ela possa acarretar?

Mais ainda, os escritos do cativo de Levinas que Fernanda Bernardo comenta, eles mesmos nos testemunham um momento em que o nosso filósofo se refere ao liberalismo político em sentido estrito e de modo flagrante. Tecendo comentários ao livro de Alexis Carrel, *O homem: esse desconhecido*, criticando o que ele chama nesta obra de cristianismo aristocrático, Levinas afirma:

Los desmanes de la civilización industrial son <36> obvios pero no están en absoluto en el espíritu democrático, sino que son el producto de su desorganización y de su degeneración. De ahí que haya que pensar que ni el racismo ni la democracia liberal contienen la verdadera salvación¹⁶.

O antecedente desta afirmação: Carrel, nas palavras de Levinas, entende que o objetivo da civilização é “a saúde da raça” e que, portanto, “ocupar-se da

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 64. (caderno 7). [grifo nosso] – o “<36>” indica a página no caderno.

sobrevivência dos fracos é um pecado contra a raça”. Na contradição entre os interesses do indivíduo e os da espécie, dever-se-ia, em favor da espécie (humana), privilegiar os interesses dos indivíduos *fortes*¹⁷. Isso, pontua nosso filósofo, é contrário ao cristianismo que o próprio Carrel diz professar:

Pero es la totalidad del hombre {la que} exige de la religión [judaico-cristã] una salvación que debe valer para la totalidad; que debe superar lo trágico del individuo opuesto a la vida universal. Eso <35> es la democracia en el sentido noble del término {e independientemente de una determinada realización técnica de la democracia, contra la cual Carrel se subleva con toda razón y contra la cual apuntan todas sus críticas. La vida blanda y suave, vulgar, no es la salvación; pero la vida, el derecho a la vida del débil, forma parte de ella}¹⁸.

Carrel associa os malefícios [*méfais*] da civilização industrial (aos quais Levinas dá dose de razão) com a democracia, com a ideia de “igualdade democrática”, pois esta não faz diferenciação entre os fracos e os fortes, age contra a natureza da espécie humana uma vez que os indivíduos não são iguais entre si, de modo que “a igualdade de direitos é uma ilusão”¹⁹, que outra coisa não faz do que conceder oportunidades formativas e direitos eleitorais a seres “estúpidos, pouco inteligentes e incapaz de atenção”, isto é, transfere energia social a quem não tem capacidade de fazer bom proveito dela e tampouco poder dar retorno satisfatório à sociedade. A democracia liberal parece a Levinas não “conter a verdadeira salvação”. Certamente há, então, ligação entre os males da civilização industrial e a democracia liberal, porque é forçoso haver ligação entre um modelo econômico e a forma política

¹⁷ Dentre as muitas barbaridades eugenistas presentes no livro de Carrel, está, por exemplo, o questionamento se a diminuição na mortalidade infantil não trouxe “alguns inconvenientes”, pois a “seleção natural [já] não tem papel algum”, de modo que “os fracos são conservados tanto quanto os fortes”, na sequência, ele sugere, então, uma correlação disso com o aumento de doenças mentais. Cf. CARREL, Alexis. *L'homme, cet inconnu*. Paris: Librairie Plon, 1935. p. 22.

¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 110. (caderno 7).

¹⁹ Cf. CARREL, Alexis. *L'homme, cet inconnu*. Paris: Librairie Plon, 1935. p. 328.

na qual ele se dá²⁰, mas aqueles males não se devem à democracia “no seu sentido nobre”, mas a uma determinada “realização técnica” dela (a liberal). Levinas, então, atenta que a democracia *enquanto tal*, sua ideia, sua “exigência ideal”, diz ele, não é correlata da civilização industrial (não é preciso essa para dar-se aquela), e que a ideia de salvação na tradição judaico-cristã advoga justamente por uma democracia extensiva a todos, na sua exigência ideal, democracia que inclua aos fracos, “estúpidos” e “incapazes”.

Alexis Carrel queria erigir um fato em direito – os fortes, fortes devem ser –, mas isso é “*combatir la exigência básica de la religión judeocristiana, cuyo verdadero pathos consiste en sublevarse contra el hecho*”²¹, *pathos* esse que poderia ser expresso no imperativo categórico proposto por um outro filósofo judeu, “o imperativo categórico de subverter todas as relações *em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível*”²².

Da perspectiva socialista

Sete são os cadernos que Levinas nos deixou de seus escritos do cativo. Um nos parece central – e se encontra mesmo no centro deles. O quarto²³. Isso porque, de todos os cadernos – fora as anotações que contém e que são, digamos, livres –, é o único que possui algum elemento temático mais expresso e mesmo sistematizado, conferindo-lhe uma “cara” própria no conjunto dos cadernos, e que pode ser expressa na tríade: socialismo, propriedade, necessidade. Levinas inicia esse conjunto de reflexões com a seguinte anotação:

²⁰ Sobre a necessária relação entre o político e o econômico, veja-se a tese 6 de nosso livro: RODRIGUES, Tiago dos Santos. *Urfaktum: a vida humana. Um ensaio filosófico de crítica política econômica*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021. p. 139-174.

²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 110.

²² MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2.ed revista. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 151.

²³ E que é, diga-se de passagem, praticamente ignorado no texto de Fernanda Bernardo, sendo mencionado apenas duas vezes – todos os outros cadernos mereceram maior atenção.

El verdadero problema socialista es un problema de propiedad. No sólo el problema del capital, que permite esclavizar, sino un problema de relaciones con las cosas: el fenómeno de la posesión. *Poseer en el mundo que no es socialista es estar esclavizado por lo que se posee.* De ahí el fenómeno de la lucha. Aún no es el trabajo lo único <16> que decide. *En el mundo socialista, poseer por el trabajo, sin lucha; de donde posesión sin ser poseído.* Emancipación respecto de las cosas. Las cosas se vuelven como el aire: presentes; el ser se vuelve presente. El mundo mesiánico está aún más allá del mundo socialista. El trabajo y su presente, separados²⁴.

Primeiramente, parece-nos claro que Levinas, aqui, assume uma posição teórica de cunho socialista explicitamente anticapitalista. Ademais, à Levinas surge como essencial pensar sobre a relação do humano com “as coisas”, com a posse, mais especificamente, a relação com a propriedade. Esta anotação nos parece implicar duas questões intimamente ligadas.

[i] Ela ecoa as primeiras páginas de *De l'évasion*, ali Levinas trazia reflexão no mesmo sentido, direcionando sua crítica ao “espírito burguês e sua filosofia (sic)”, pois, nestes, há essencialmente uma “*concepción del yo como algo que se basta a sí mismo*”²⁵. O que ocorre: dada esta concepção do “eu”, o burguês (e assim ensina a filosofia deste) “*no confiesa ningún desgarramiento interior y [...] se preocupa de la realidad y del provenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente que él posee*”²⁶, por isso, aquilo que possui “*se convierte en un capital cargado de intereses o en una seguridad contra los riesgos y, así domesticado, su porvenir se integra en su pasado*”²⁷. Porém, tal como Adorno e Horkheimer uma vez ensinaram, “[o] preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder”²⁸. O burguês, seguro de si, incapaz de confessar qualquer fissura, qualquer espaço de “estranhamento”, não admite que as coisas, o mundo exterior, não sejam elas também um momento de si

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 64. (caderno 4). [grifos nossos].

²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 2011. p. 55.

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 2011. p. 56.

²⁷ LEVINAS, Emmanuel. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 2011. p. 56

²⁸ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 21.

próprio, do eu, luta com elas para que se integrem no seu passado, para que sejam sua *propriedade*, sua própria *quidade*; não é somente posse (estar com), mas *instinto* de integração²⁹ (tornar a si mesmo), “imperialismo”, dirá Levinas. Mas o mundo excede o ser do sujeito burguês. A frustração é inevitável. Não se reconcilia consigo nem com o mundo.

[ii] Levinas também parece ecoar o célebre tema do fetichismo da mercadoria em Marx³⁰. Em um mundo capitalista, não se possui “pelo trabalho”, e isso vale tanto para o burguês quanto para o trabalhador. Em que sentido: no capital, os seres humanos se relacionam enquanto possuidores (compradores ou vendedores) de mercadorias, pois, neste, “as coisas”, as mercadorias, são produzidas enquanto valores de troca, e não enquanto valores de uso, de modo que não há relação direta de seres humanos para com seres humanos, essa relação é mediada pelas mercadorias, a *relação social mesma* é a relação das mercadorias entre si. As mercadorias deixam de se apresentar como produtos do trabalho humano e ganham, neste sistema econômico, “vida própria” – isso é assim, pois, ademais, o capital é uma “*forma social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção*”³¹. Já em um mundo socialista, pelo contrário, se possui pelo trabalho; neste, os trabalhadores são proprietários dos meios de produção, decidem pela produção e pela distribuição, a relação do ser humano com “as coisas” é de antes de produto do seu trabalho do que como mercadoria, é antes enquanto um valor de uso do que como um valor de troca. Em um mundo socialista, o humano é soberano com relação às coisas, emancipado, porque decide sobre elas, e não elas sobre o humano – a produção é orientada às necessidades humanas, e não o humano que “se produz” para suprir a “necessidade” de valorização das mercadorias.

Da teoria da necessidade: a libertação socialista

²⁹ Que, no fim das contas, não pode ser realizado – ver infra: nota 45.

³⁰ Cf. MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*, livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 146-158 (cap. 1, seção 4).

³¹ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*, livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 156.

Levinas, então, oportunamente neste mesmo caderno, escreverá seis anotações que ele intitula de “teoria da necessidade”, acompanhadas por outras anotações que as suplementam.

A necessidade, diz nosso filósofo, é a “categoria especial de relação com as coisas” na medida em que entramos em relação com elas orientados por alguma necessidade e porque, pela mesma razão, inserimos as coisas na ordem “do ser”, num sistema de sentido, ou seja, se tornam um isto (coisa) enquanto aquilo (objeto) desde uma necessidade originada.

Hay *múltiples* necesidades: habitar, comer, calentarse, respirar, etc. [...]. Pero entonces la necesidad corresponde a *la relación con lo exterior*³².

[...].

<26> Pero ¿que es lo que caracteriza la exterioridad de la necesidad? ¿Es el hecho de que a mi ser le *falta* algo? ¿La penúria de Platón? ¿Servidumbre respecto de lo que no tengo, que es mi dueño? Concepción capitalista, de la que deriva toda la teoría de la propiedad, que es una lucha contra esta servidumbre, una renuncia al presente (y una imposibilidad de superar esta servidumbre: mostrar en qué subsiste). A la penúria de la concepción clásica, opongo un <27> disfrute que es liberación socialista. La exterioridad es la felicidad del intervalo y lo vacío: el espacio³³. Las cosas, lo que me está dado. Cargado por mí mismo, tengo un intervalo en que “prendo” y en el que puedo disfrutar. No es un porvenir, ya que el mundo es mi contemporáneo, sino que es un porvenir en el presente (hay que seguir)³⁴.

³² LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 65.

³³ Na terceira anotação sobre a “teoria da necessidade”, à página 31 do caderno, Levinas reforçará: “*La estructura de la necesidad: cumplimiento que es propio de la relación <31> con las cosas; es el fenómeno primero de la exterioridade y del espacio*”. LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 67.

³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 66.

Para melhor compreendermos essa anotação e comentá-la, é proveitoso reproduzirmos antes uma citação de Marx no qual ele traça algumas diferenças entre o capital e os sistemas econômicos que o antecederam. Diz o filósofo socialista:

Agora, a riqueza é [nos sistemas anteriores ao capital], por um lado, coisa, realizada em coisas, em produtos materiais, com os quais o ser humano se defronta como sujeito; por outro lado, como valor, é simples comando sobre trabalho alheio, não para fins de dominação, mas da fruição privada etc. Em todas as formas, a riqueza aparece em sua figura objetiva, seja como coisa, seja como relação mediada pela coisa, que se situa fora e casualmente ao lado do indivíduo. Desse modo, a antiga visão, em que o ser humano aparece sempre como a finalidade da produção, por estreita que seja sua determinação nacional, religiosa ou política, mostra ser bem superior ao mundo moderno, em que a produção aparece como finalidade do ser humano e a riqueza, como finalidade da produção³⁵.

O que Marx diz aqui é algo que pode nos causar hoje estranheza vindo de um crítico do capital. Ele está nos dizendo que o capital não visa ao consumo, que o capital *não é* (propriamente) uma sociedade de consumo. Marx, em verdade, nunca criticou um pretense caráter de “sociedade de consumo” no capital, como é tão comum atualmente. O capital é uma sociedade do valor, de realização do valor. Nos sistemas econômicos anteriores a ele, a produção e riqueza visavam ao consumo, a riqueza era “realizada em coisas”, em objetos que satisfaziam alguma necessidade, que serviam para a “fruição privada” da corporeidade do indivíduo, por isso que nestes sistemas o ser humano se defronta perante as coisas “como sujeito”, porque elas lhe servem em alguma necessidade, porque são produzidas para lhe satisfazer, para que ele possa fruir delas. No capital se dá algo distinto. O capital não é uma sociedade de consumo, é uma *sociedade da troca*, o que *rege* o capital é a realização *do valor*, não a realização do consumo. Há, no entanto, um paradoxo aqui. Para haver a troca, é preciso haver a necessidade do consumo, ou seja, é preciso que a mercadoria

³⁵ MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 399.

seja em algo útil ao ser humano, caso contrário ninguém a iria adquirir e a troca não se efetivaria, pareceria, então, que dizer que o capital é uma sociedade da troca não muda o fato de ser também uma sociedade de consumo, uma vez que um acompanharia ao outro. Só que não. Se a troca tivesse que acompanhar a necessidade de consumo, o capital teria um limite deveras baixo para a sua reprodução, não acumularia exponencialmente como é de sua exigência e se tornaria um capital “morto”. Ocorre que no capital a riqueza deixa de ser expressa nas coisas, em produtos materiais que atendam à uma necessidade humana, e passa a ser expressa na acumulação (contínua) de valor. O dinheiro, de *meio* de troca, torna-se *fim* da troca³⁶. Veja-se, por exemplo, a conhecida obsolescência programada. Sabemos que as empresas produzem mercadorias – em boa medida – não para que atendam melhor às necessidades dos consumidores, mas para que possam ser trocadas com mais frequência, fazendo com que o dinheiro circule mais vezes e o que valor possa ser acumulado mais rapidamente. O que a obsolescência programada faz é subordinar o consumo à troca; força a troca mesmo que a mercadoria não tenha sido completamente consumida. O que o capital estimula não é o consumo, é a troca, a compra e a venda (aliás, não só não estimula o consumo como sequer atende à demanda de consumo essencial das pessoas; num mundo onde a pobreza varre regiões inteiras e onde se faz presente inclusive nas nações mais desenvolvidas, chega a ser escárnio dizer que o problema desse sistema é haver consumo excessivo, o consumo é justamente deficiente).

Agora podemos entender melhor a anotação levinasiana (não sem antemão fazermos uma observação para afastarmos qualquer incredulidade: não pretendemos dizer que Levinas tenha tido por base o marxismo para escrever o que escreveu, não temos nenhuma evidência – ao menos não é do nosso conhecimento – de que Levinas,

³⁶ Para os pontos levantados nesse parágrafo e sobre essa transformação do dinheiro enquanto meio de troca para dinheiro enquanto capital, veja-se a tese 9 do nosso livro: RODRIGUES, Tiago dos Santos. *Urfaktum: a vida humana. Um ensaio filosófico de crítica política econômica*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021. p. 229-251.

nessa época, tivesse tido contato *direto* com os escritos de Marx³⁷ ou de algum outro autor marxista, ao menos no tratamento dessa questão em específico; o que estamos sustentando aqui é simplesmente que Levinas chegou fenomenologicamente a uma avaliação muito próxima da que Marx chegou economicamente). Nosso filósofo afirma que a forma de relação com o exterior (com as coisas, com a propriedade) no capitalismo é uma “renúncia ao presente”, e renúncia ao presente porque no capital a nossa relação com as coisas (quando se as tem) não é uma relação de fruição, mas de especulação, elas são consideradas – prioritária e geralmente – enquanto portadoras de valor, e não enquanto portadoras de certas propriedades que podem nos satisfazer, não enquanto elementos de satisfação. Além disso, lembremo-nos do dito mais acima sobre a concepção autossuficiente do eu que a filosofia liberal propugna. Sendo que o sujeito não suporta qualquer fissura em si e a tudo transforma como um momento de si mesmo, desde essa concepção, em verdade, não existe exterioridade, tudo é (ou tem que vir a ser) um momento da sua própria interioridade. Por isso que na “concepção capitalista”, o diz Levinas, a exterioridade da necessidade é compreendida nos termos de “falta”, porque se parte do pressuposto de que o que está fora *deveria* estar dentro (em termos econômicos estritos, tudo deve ser um momento de valorização do capital, até o consumo, e inclusive na modalidade mais primária e essencial do consumo, o comer³⁸). Por conseguinte, o sujeito jamais

³⁷ Levinas certamente conhecia o marxismo para além do “ouvir falar”, *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* (1934) testemunha isso, pois contém passagem sobre o marxismo que atesta a formação de um conhecimento básico e razoável, agora, a fonte desse conhecimento, esta é difícil (senão impossível) de precisar, e ela pode ter sido de segunda mão. De todo modo, cremos que até o cativo esse conhecimento tenha sido bastante limitado. Em anotação posterior a esse período, Levinas menciona o *Manifesto Comunista* relacionando-o a parágrafos dos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel, mas é difícil inferir se ele marcou a obra como obra “a ler” ou se já havia sido lida – cf. LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 192.

³⁸ O capital estica até ao máximo possível o tempo de trabalho do trabalhador (a valorização do valor) e não tem pudores em se estender por sobre suas necessidades fisiológicas, chegando às raias do absurdo de descontar, em muitos casos, do salário o tempo em que o trabalhador vai ao banheiro ou mesmo proibindo que o vá! E como não lembrar de Benjamin Steinbruch, dono da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN) e vice-presidente da Fiesp, que em entrevista ao jornalista Fernando Rodrigues, pela Folha de São Paulo, em 2016, sugeriu que se reduzisse o período de almoço do trabalhador de uma hora para meros quinze minutos e que, se quisesse comer mais, que pudesse comer algo enquanto trabalhasse mesmo que operando máquina. Se faz algum sentido chamar ao capital de

se satisfaz de verdade, nada lhe contenta, permanece “inquieto” e acaba não fruindo das coisas porque nunca se encontra ele vivendo, de fato, o momento presente. Quem que nunca viu notícia de gente rica com centenas de sapatos ou peças de roupa caríssimas que são usadas uma única vez – em termos econômicos, essa gente é exceção, em termos de subjetividade, são regra. A lógica do capital exige essa insatisfação, essa “luta” com o que me falta, porque, de outro modo, se o sujeito fruisse das coisas, deixaria de comprar mais coisas. No capital, a apetição (o desejo que move e justifica o sujeito) é apetição da posse das coisas, mas não do seu disfrute: “*La apetición es apetición de las cosas o del disfrute. Apetición de las cosas: capitalismo. Por esto, cabe poseer sin disfrutar*”³⁹.

Mas a essa concepção capitalista, Levinas opõe um prazer (*jouissance*) que é *libertação socialista*, caracterizado pela aceitação do intervalo entre mim e o mundo, caracterizado pelo pressuposto de que o sujeito é, em si, *inteiro*, não lhe falta algo, o mundo não é um campo de batalha a conquistar porque devesse ser seu; o sujeito, dirá Levinas em *Totalidade e infinito* – o qual essas páginas do cativo já antecipam e preparam⁴⁰ – é “feliz”:

O sujeito existe como separado pela sua fruição, isto é, como feliz e pode sacrificar o seu ser puro e simples à felicidade⁴¹.

[...]

Aquilo de que vivemos não nos escraviza, antes é objeto da nossa fruição. A necessidade não poderá interpretar-se como simples falta, apesar da psicologia feita por Platão, nem como pura passividade, apesar da moral kantiana. O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com as suas necessidades. O paradoxo do “viver

sociedade de consumo, é sociedade de consumo da vida do trabalhador, é isso que é consumido no capital.

³⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 66.

⁴⁰ Não podemos deixar de manifestar nossa estranheza ao fato de que, como o dissemos, Fernanda Bernardo ter ignorado esse caderno 4 do cativo. A tese de seu artigo é justamente de que é no cativo que Levinas assume uma linguagem “ético-metafísica”, aquela que fala do “para lá do ser”, e, como ela pontua em vários momentos, onde já se manifestam temas que aparecerão anos depois em *Totalidade e infinito*. Ora, no caderno 4 se encontra um dos momentos em que um tema tão central para a obra de 1961 aparece já explicitamente exposto – por que sequer foi digno de nota nas *mais de sessenta* páginas do texto de F. Bernardo?

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 50.

de alguma coisa” ou, como diria Platão, a loucura desses prazeres, reside precisamente numa complacência em relação àquilo de que a vida depende. Não domínio de uma parte e dependência da outra, mas domínio nessa dependência⁴².

A relação com o mundo no socialismo é prazerosa porque o mundo é “*um outro*” que o eu – não uma diferença de si que tenha se alienado e que aspire (ou cobice) um retorno. O sujeito não se relaciona com o mundo como se este fosse uma força estranha que se lhe opusesse porque resistente ao domínio que lhe seria, de fato, de direito. O sujeito se relaciona com o mundo já feliz e vê nele não uma força estranha e opositora ao seu domínio (não entra em luta com ele); nele vê, sim, um *plus* de contentamento para além do seu próprio contentamento – as coisas não me faltam, me superabundam; não há luta, mas deleite.

Este deleite das coisas encontra uma modalidade privilegiada – o comer:

Sienpre hay esta *articulación* en el instante del sujeto. Pero así cargado, *tiene necesidad*: no sólo depone su haber; tiene *apeticiones*. Ciertas cosas <37> le aparecen como algo exterior. Puede absorber. Todo *lo que es* está ahí y, sin embargo, es aún libre respecto de todas las cosas. La *apetición* es outra manera de enseñorearse del ser. Tal es mi idea central. [...]. En la *apetición* en tanto que *apeticio*, la idea, desarrollada en mi cuaderno, de la fuerza que se saca del alimento; la idea de *morder en* y de revigorizarse mordiéndolo. No es la idea química de la *asimilación*, si no la idea de enseñorearse del ser – de subjetividad. La *primera pregunta*: el sí mismo-yo – disfrute. El retorno del yo sobre sí en el disfrute no es la reflexión ni el tedio, sino una <40> *reconciliación* del yo consigo mismo: *descubrimiento* del sí mismo por el yo; el yo *que se basta*. En la *satisfacción* de la *necesidad*, hay, pues, una plenitud del ser no debida a las cosas, pero que se revela con ocasión de las cosas⁴³.

Não é na posse que o sujeito se assenhora do ser, é no consumo, “[el] *señorío* <49> [está] *en el consumir*”⁴⁴; é neste que o outro torna-se eu, em que a energia das

⁴² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 100.

⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 68.

⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 69.

coisas torna-se minha energia. Na posse as coisas permanecem estranhas, outras, elas são apenas suprimidas da posse ou consumo alheios, são destacadas do mundo e dos outros, e, em certo sentido, até do eu, dado que a posse pela posse não dá em fruição: “*El sufrimiento de la posesión de las cosas: no se las puede comer*”⁴⁵. No consumo, porém, as coisas me são integradas. Na mordedura o sujeito descobre-se mais real do que o cogito poderia fazer-lhe descobrir ser, porque, dirá Levinas, o ato de comer “*regula o excedente de realidade do alimento*”⁴⁶ sobre toda a realidade representada, excedente que não é quantitativo, mas que é a maneira como o eu, começo absoluto, se encontra suspenso no não-eu”⁴⁷.

Dessa outra relação com as coisas e com o mundo deriva outra teoria da propriedade diferente da capitalista. Se na concepção capitalista as coisas são tidas como momentos alienados do eu que devem ser apropriadas novamente – e por isso o direito de propriedade não conhece limites –, na concepção socialista, levinasiana, a propriedade é “*legítima en tanto que condición del disfrute particular que nadie debe perturbar. La única propiedad es el en casa, mi casa. Propiedad que esclaviza como [en tant que] posesión, en tanto que cuidado del día de mañana*”⁴⁸. Sendo o consumo (a mordedura) o que fundamenta e justifica a minha relação com as coisas, daquilo que não posso consumir (ainda que possa possuir) não posso tornar-me proprietário porque evidentemente não estará atendendo a uma necessidade minha e, muito provavelmente, estará privando a outros de terem as suas necessidades atendidas e satisfeitas. Propriedade legítima é aquela que atende a uma necessidade passível de

⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 106. (caderno 7).

⁴⁶ Levinas pontua: “*qualquer satisfação de necessidade é sob algum aspecto alimento*”. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 114.

⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 113. É interessante notar, neste sentido, que *Matrix* (1999), das irmãs Wachowski, oferece duas célebres cenas em que o comer é apresentado como a medida do real. Na primeira, temos Mouse (Matt Doran) questionando se as máquinas conhecem o sabor de “mingau de aveia” (ou do que quer que seja) para poder reproduzir o mesmo para os seres humanos que comem mingau de aveia na *Matrix*, e se não acabam reproduzindo, na verdade, gosto de qualquer outra coisa. Na outra cena temos Cypher proferindo a famosa frase de sua traição, “a ignorância é uma benção”, comendo, fruindo, de um pedaço de bife.

⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 66.

ser disfrutada pelo sujeito; no dito de Marx: “*De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!*”⁴⁹. Fora disso, a propriedade é, propriamente, um roubo, rouba-se do outro a possibilidade de poder satisfazer-se no bem apropriado à posse privada. É propício aqui retornar à uma citação anterior: “*El verdadero problema socialista es un problema de propiedad. No sólo el problema del capital, que permite esclavizar, sino un problema de relaciones con las cosas: el fenómeno de la posesión*”⁵⁰. Por que Levinas pensa assim? Porque Levinas percebe que através da posse os seres humanos se opõem mutuamente, a posse opõe irmãos, a comunidade humana, pela “herança do pai”. Por isso que “*el asesinato puede ser superado gracias a un socialismo que regule la propiedad, gracias a la política, gracias a una organización de los poderes, a una jerarquía*”⁵¹. O socialismo regula a propriedade não contra a “liberdade” do sujeito, mas em favor da fruição de todos, para que todos tenham parte na herança.

Conclusão

Uma provocação do próprio Levinas para finalizarmos este trabalho:

A minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido. Com efeito, não acredito que toda a filosofia deva ser programática. Foi, sobretudo, Husserl quem teve a ideia de um programa da filosofia. Sem dúvida, pode construir-se uma ética em função do que acabo de dizer, mas não é propriamente este o meu tema⁵².

Isso deporia, quem sabe, contra o que sustentamos; Levinas diz que sua filosofia não está vinculada a “uma ética” – e, portanto, tampouco a uma política. No

⁴⁹ MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 31.

⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 64.

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013. p. 179. Observemos que esse trecho não é do caderno 4 do cativo, e sim de um conjunto de “notas de filosofia” de difícil datação, mas com indícios de serem já da década de 1960, isto é, passados tantos anos do cativo e escrevendo sua primeira grande obra, *Totalidade e infinito*, Levinas mantinha declaradamente uma perspectiva socialista.

⁵² LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 73.

entanto, reconhece que dela “se pode construir uma ética”, e, conseqüentemente, também uma política. Não iremos especular aqui o porquê de as referências ao socialismo (que fariam a vinculação) não terem sido inclusas em sua obra publicada em vida, o certo é que durante a escrita dessa obra ele mantinha a perspectiva de um mundo socialista nos termos que colocamos no início deste trabalho – sua ética tem ao menos certa inspiração nisso. Agora, caso o “sentido da ética” não queira se reduzir a uma “poesia à alteridade”⁵³, ou seja, a uma performance estética que nada altera no mundo *real*, que nada, de fato, *significa*, é imperioso que ela tenha conseqüência *numa* ética e *numa* política. É imperioso que o Dizer se torne um Dito.

O Dizer pré-original, anárquico, que é proximidade, contacto, deve ser sem fim – dizer anda diferente do dito, e que se diz ele mesmo no *dar*, o um para-o-outro – substituição –, o dizer pré-original requer a significação do tematizável, enuncia o Dito idealizado, pesa e julga com justiça⁵⁴.

E assim: “*O extra-ordinário compromisso com Outrem relativamente ao terceiro apela ao seu controlo, à procura da justiça, à sociedade e ao Estado, à comparação e ao ter, ao pensamento e à ciência, e ao comércio e à filosofia, e, fora da anarquia, à procura de um princípio*”⁵⁵. É necessário pensar e agir – decidir-se. Outrem, que me obsessional, não está em qualquer lugar ou em todo lugar – o que acaba sendo lugar algum –, está no aqui e no agora. No aqui e no agora, outrem está num sistema político e econômico que o marginaliza, oprime e explora. Assim que, se “[a] *indigência econômica do proletário – também sua condição de explorado – seria a desnudação absoluta do outro como outro, a deformação até ao sem forma, para além da simples mudança de forma*”⁵⁶, então é necessário

⁵³ Žižek chama a Levinas (algo jocosamente) de “poeta da alteridade”. Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 185.

⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 175.

⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 175.

⁵⁶ LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coor.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 28.

que a procura pela justiça, pela sociedade e pelo Estado sejam a procura pela justiça, pela sociedade e pelo Estado que subvertam *essa* indignação econômica.

No aqui e no agora, socialismo é o seu nome. Levinas o sabia.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BERNARDO, Fernanda. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra inção para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41, p. 107-174, 2012.

CARREL, Alexis. *L'homme, cet inconnu*. Paris: Librairie Plon, 1935.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. Ricardo Ibarlucia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Trad. Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coor.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *De la evasión*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luis Pérez, Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 1. Cadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas filosóficas diversas*. Trad. Miguel García-Boró. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. *Escritos Inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. Trad. Miguel García-Boró. Madrid: Editorial Trotta, 2015.

MACHADO, Gustavo. O mito do capitalismo como “sociedade de consumo”. Em. *Teoria e Revolução*. 03 de abril de 2015. Disponível em: <https://teoriaerevolucao.pstu.org.br/o-mito-do-capitalismo-como-sociedade-de-consumo/>.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2.ed revista. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política, livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

RODRIGUES, Tiago dos Santos. *A alteridade do real ou da in-condição proletária. Ensaio sobre significância e justiça em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

RODRIGUES, Tiago dos Santos. *Urfaktum: a vida humana. Um ensaio filosófico de crítica política econômica*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.