



Revista Direito e Práxis

ISSN: 2179-8966

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Cunha, José Ricardo

De Lévinas a Marx: ética e política entre transcendência e revolução

Revista Direito e Práxis, vol. 12, núm. 3, 2021, Julho-Setembro, pp. 1573-1614

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2021/61544>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=350971906001>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UFRJ
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



De Lévinas a Marx: ética e política entre transcendência e revolução

From Lévinas to Marx: ethics and politics between transcendence and revolution

José Ricardo Cunha¹

¹ Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: jr-cunha@uol.com.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8737-7892>.

Artigo recebido em 1/07/2021 e aceito em 10/08/2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Resumo

O presente artigo tem como objetivo buscar pontos em comum ou fronteiras que permitam uma aproximação entre os pensamentos levinasiano e marxiano. É preciso reconhecer que existem grandes diferenças entre os dois autores, a começar pelo fato de que Lévinas concentra seus trabalhos no campo da ética e Marx no campo da economia política. Além disso, Lévinas parece escrever sob a perspectiva da entrega e da doação, enquanto Marx parece escrever sob perspectiva da conquista e da emancipação. Todavia, o próprio Lévinas não cessou de conferir mérito ao marxismo por ter revogado a hipocrisia do sermão e o romantismo. Em uma entrevista publicada em 1983 pela Revista Esprit, Lévinas, ao ser diretamente indagado sobre a possibilidade da relação de sua filosofia com o marxismo, responde dizendo que o marxismo convida a humanidade a reclamar o que é do meu dever dar-lhe, e que o marxismo tomou o Outro a sério. É como se o pensamento de Lévinas e de Marx se encontrassem vindos de direções opostas: enquanto o primeiro fala de responsabilidade e doação, o segundo fala em emancipação e exigência. Porém, ainda que vindos de direções opostas, ambos precisaram empreender uma crítica radical, denunciar o aviltamento do humano escondido por detrás de gracejos pseudo-humanistas, romper com o pensamento filosófico dominante e instituir as suas reflexões a partir de um não-lugar, isto é, uma transcendência ou uma revolução. Para alcançar o objetivo proposto, será desenvolvido o seguinte percurso: i) crítica do idealismo; ii) insubmissão diante da totalidade; iii) sociedade, justiça e profecia; e iv) transcendência e revolução.

Palavras-chave: Lévinas; Marx; Transcendência; Revolução.

Abstract

This article aims to seek commonalities or borders that allow for an approximation between Levinasian and Marxian thoughts. It must be recognized that there are great differences between the two authors, starting with the fact that Lévinas concentrates his work in the field of ethics and Marx in the field of political economy. Furthermore, Lévinas seems to write from the perspective of surrender and bestowal, while Marx seems to write from the perspective of conquest and emancipation. However, Lévinas himself never ceased to give merit to Marxism for having revoked the hypocrisy of the sermon and romanticism. In an interview published in 1983 by the Esprit Magazine, Lévinas, when directly asked about the possibility of the relationship between his philosophy and



Marxism, responded by saying that Marxism invites humanity to claim what it is my duty to give it, and that Marxism took the Other seriously. It is as if the thought of Lévinas and Marx came from opposite directions: while the former speaks of responsibility and donation, the latter speaks of emancipation and demand. However, even though coming from opposite directions, both needed to undertake a radical critique, denounce the debasement of the human hidden behind pseudo-humanist jokes, break with the dominant philosophical thought and institute their reflections from a non-place, this is, a transcendence or a revolution. To reach the proposed objective, the following path will be developed: i) critique of idealism; ii) non-submission in the face of totality; iii) society, justice and prophecy; and iv) transcendence and revolution.

Keywords: Lévinas; Marx; Transcendence; Revolution.



De Lévinas A Marx: Ética E Política Entre Transcendência E Revolução¹

O homem do mundo liberal não escolhe seu destino sob o peso de uma História. Ele não conhece suas possibilidades como os poderes inquietos que fervem nele e que já o direcionam para um determinado caminho. Para ele, são apenas possibilidades lógicas abertas a uma razão serena que escolhe, mas mantém a sua distância eternamente.

A citação acima está propositadamente sem o autor, como uma provocação ao leitor para que a partir de seu conhecimento ou de sua intuição procure um nome que poderia ter feito tal afirmação. Bem, todos aqueles que estão familiarizados com o pensamento marxiano poderiam acreditar tratar-se de uma frase de Marx. Porém, trata-se de uma assertiva de Emmanuel Lévinas.² Essa questão do peso da história sobre o destino das pessoas, para a qual Lévinas nos chama a atenção, vai ao encontro daquilo que Marx havia formulado na base do materialismo histórico e que expressa claramente no início d'O 18 de Brumário de Luís Bonaparte: *Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos.*³

Essa pequena provocação inicial pretende revelar o propósito deste texto, que é buscar pontos em comum ou fronteiras que permitam uma aproximação entre os pensamentos levinasiano e marxiano. Todavia, é de se reconhecer que existem grandes diferenças entre os dois autores, a começar pelo fato de que Lévinas concentra seus trabalhos no campo da ética e Marx concentra seus trabalhos no campo da economia política. Além disso, Lévinas parece escrever sob a perspectiva da entrega e da doação, enquanto Marx parece escrever sob perspectiva da conquista e da emancipação. Enfim, há boas razões para se afirmar as diferenças dos dois pensamentos e, até certo ponto, a impossibilidade de conciliação entre ambos.

¹ - Agradeço a Fábio Stockler pela revisão atenta e comentários.

² - LÉVINAS, Emmanuel. Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. In LEVINAS, Emmanuel. Los Imprevistos de la historia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 29.

³ - MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.



Todavia, como nos lembra Bensussan, o próprio Lévinas não cessou de conferir mérito ao marxismo *por ter revogado e evitado toda a hipocrisia do sermão, toda palavra oca, todo romantismo... toda edificação, todo chamado ao romantismo, em nome da escassez*.⁴ Em uma entrevista publicada em 1983 pela Revista *Esprit*⁵, Lévinas, ao ser diretamente indagado sobre a possibilidade da relação de sua filosofia com o marxismo, responde dizendo que *o marxismo convida a humanidade a reclamar o que é do meu dever dar-lhe*, e que o marxismo *tomou o Outro a sério*.⁶ É como se o pensamento de Lévinas e de Marx se encontrassem vindos de direções opostas: enquanto o primeiro fala de responsabilidade e doação, o segundo fala em emancipação e exigência. Porém, ainda que vindos de direções opostas, ambos precisaram empreender uma crítica radical, denunciar o aviltamento do humano escondido por detrás de gracejos pseudo-humanistas, romper com o pensamento filosófico dominante e instituir as suas reflexões a partir de um não-lugar, isto é, uma transcendência ou uma revolução. Nesse sentido é que Bensussan afirma: *eu diria que, se há um ponto de encontro entre os dois [Lévinas e Marx], seria na "Justiça" e na "Revolução", nas demandas que formam a alteridade radical*.⁷

Lévinas costuma dizer que é preciso seguir pegadas ou buscar vestígios. Então, buscarei os vestígios dos pontos de contato entre os dois autores a partir de quatro perspectivas: i) crítica do idealismo; ii) insubmissão diante da totalidade; iii) sociedade, justiça e profecia; e iv) transcendência e revolução. Em todas essas perspectivas estarão presentes as pegadas de uma alteridade radical, como assinalou Bensussan.

I) Crítica do Idealismo

Tanto Lévinas quanto Marx em suas respectivas abordagens ou metodologias de investigação rejeitaram o idealismo e lhe fizeram críticas contundentes. Marx, com inspiração em Epicuro e Demócrito, trabalha sob o prisma do materialismo. Já Lévinas,

⁴ - BENSUSSAN, Gérard. Humanismo, Materialismo e Política em Lévinas. In Revista Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora, volume I, nº XXII, junho de 2019, pp. 55-56.

⁵ - LÉVINAS, Emmanuel. Philosophie, Justice et Amour. In *Esprit*, Paris, Août/Sept. 1983. <https://esprit.presse.fr/article/emmanuel-levinas/philosophie-justice-et-amour-entretien-avec-e-levinas-28727>. Artigo publicado na Coletânea Entre Nós: ensaios de alteridade. Vozes: Petrópolis, 2005.

⁶ - LÉVINAS, Emmanuel. Entre Nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 163.

⁷ - BENSUSSAN, Gerard. L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan. In Reflexão, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, p. 22.



com inspiração em Husserl, trabalha sob o prisma da fenomenologia. Não obstante materialismo e fenomenologia sejam abordagens ou métodos distintos, ambos convergem no sentido da crítica do idealismo e da primazia para a realidade e os sujeitos reais. Ao esboçar sua crítica da economia política, Marx afirma expressamente: *Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto...*⁸ Da mesma forma, a ética levinasiana é marcada pela proximidade de outrem, por uma presença concreta e material, razão pela qual Lévinas não hesitou em dizer que *a matéria é o lugar próprio do para-o-outro*.⁹ A maneira de pensar tanto de Marx quanto de Lévinas implica uma concretude profunda, de modo que não se permita ao raciocínio que as representações substituam as pessoas reais. Por isso Lévinas enfatiza: *o sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, portanto, susceptível de dar o pão da sua boca ou de dar a sua pele*.¹⁰ No lugar das idealizações, Lévinas e Marx propõem o real como o lugar adequado para o pensamento, onde o desafio maior é justamente escapar das armadilhas das fantasias e devaneios idealistas que a razão teórica fez parecer sensatas para boa parte da tradição filosófica. Esse lugar – o real – implica, ao mesmo tempo, uma saída de si mesmo para enxergar o outro e ser tocado por ele, por suas carências e dificuldades. Nessa mesma linha, ao tratar dos aspectos propriamente materialistas do pensamento levinasiano, Gerard Bensussan nos lembra de que tanto Lévinas quanto Marx assumem o árduo trabalho de rejeitar o idealismo para *inventar, encontrar, construir um outro lugar para o pensamento - que é comandado pela figura obsessiva do Real*.¹¹ O pensamento situado nesse *locus* se depara com a vida factual, palpável e tende a substituir especulações por práticas concretas que busquem uma saída para as amarras que oprimem o humano e diminuem a vida, que asfixiam o existente. Essa saída, para Lévinas é a responsabilidade própria da ética da alteridade, já para Marx é a crítica da economia política, esse continente que, como diz Bensussan, está situado nos *antípodas do "céu" dos filósofos*.¹²

Lévinas é contundente em sua crítica ao chamar nossa atenção para o fato de que o liberalismo situa a liberdade no campo da razão e, assim, produz racionalmente um

⁸ - MARX, Karl. Grundrisse. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 54.

⁹ - LÉVINAS, Emmanuel. De Otro Modo que Ser o más Allá de la Esencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, p.136.

¹⁰ - Idem, ibidem.

¹¹ - BENSUSSAN. Gerard. L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan. In Reflexão, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, pp. 14.

¹² - Idem, ibidem.



mundo idealizado, fora do real.¹³ Assim como o mundo é idealizado, o homem também é idealizado pelo liberalismo, como se vivesse exclusivamente por sua razão e suas escolhas, imune às condições materiais e históricas de sua própria vida. Essa perspectiva que tanto incomoda Lévinas, segundo ele próprio, foi primeiramente questionada na história ocidental pelo marxismo.¹⁴ Segue Lévinas falando sobre o marxismo:

O espírito humano não é para esta doutrina uma pura liberdade, uma alma que voa para além de todos os laços. Não é mais a razão pura que faz parte de um reino de fins. O espírito é vítima das necessidades materiais. À mercê de uma matéria e de uma sociedade que não obedecem mais à varinha mágica da razão, sua existência concreta e submissa tem mais importância, mais peso do que a razão impotente. A luta preexistente pela inteligência impõe decisões que ela não escolheu.¹⁵

De acordo com esse entendimento do marxismo, Lévinas reconhece a importância da compreensão dessa materialidade do ser social para ter em conta uma concepção não liberal e não idealizada de sujeito, isto é, concepção que entende cada ser humano não apenas como espírito que cria, mas como ente constituído a partir de uma corporeidade que caracteriza seu próprio ser. Claro que somos mais que o corpo, todavia o corpo é a base do nosso ser. Em outras palavras, isso equivale a dizer que o *eu* transcende o corpo, mas não há *eu* sem o corpo. Assim, o sentimento de identidade implica uma união indissolúvel entre espírito e corpo, de maneira que o modo de ser do espírito e de sua manifestação depende do corpo, se liga ao corpo.¹⁶

Lévinas nos fala de um *sentimento do corpo* como um dado biológico ou materialidade intrínseca da condição humana. Com base em tal sentimento é possível compreender que não existe liberdade do espírito fora da presença corpórea. Ser eu, implica ter um corpo. E a corporeidade humana invoca uma corporeidade social, não à maneira de um organicismo, mas como meio de crítica das estruturas sociais. Assim, as análises das formas de sociedade e das estruturas políticas devem levar em consideração não apenas supostas manifestações de vontades abstratas, mas a corporeidade mesma das pessoas, as condições em que estes corpos estão engajados. Daí Lévinas, fazendo coro com Marx, critica: *as formas da sociedade moderna fundadas sobre o acordo das vontades livres, aparecem não apenas como frágeis e inconsistentes, mas como um todo falsas e*

¹³ - Cf. LÉVINAS, Emmanuel. Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. In LEVINAS, Emmanuel. Los Imprevistos de la historia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, pp. 28-29.

¹⁴ - Cf. LÉVINAS, Emmanuel. Ob. Cit. p. 29.

¹⁵ - Idem, ibidem.

¹⁶ - Cf. LÉVINAS, Emmanuel. Ob. Cit. pp. 31-32.



mentirosas.¹⁷ E numa frase com sentido muito semelhante àquela dita por Marx em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, Lévinas assevera: *somente sob o peso de toda a sua existência, que carrega um legado sobre o qual ele não poderá mais voltar seus passos, o homem dirá seu sim ou não*.¹⁸

Essa corporeidade como algo próprio da materialidade que constitui a ética levinasiana, invoca a ideia de sensibilidade, também presente na obra de Lévinas. Em Totalidade e Infinito, Lévinas trata da sensibilidade como a maneira pela qual o *eu* realiza o seu para si a partir da fruição de elementos materiais. Como ser sensível o *eu* vive na medida em que desfruta dos elementos reais que constituem a vida. Diz Lévinas, *vivemos de “boa sopa”, de ar, de luz, de espetáculos, de ideias, de sono etc...*¹⁹ Ordenamos os elementos reais da vida conforme nossas necessidades ou egoísmo próprio, o mundo material é, de certa forma, consumido pelo *eu* no seu desejo de satisfazer-se a si mesmo. Nada disso é feito por representação ou como atividade do pensamento, mas como ato movido por sentimento. Eu “sinto” fome ou “sinto” prazer ou “sinto” dor, então procuro alguma satisfação por meio da fruição de coisas que estão fora de mim.²⁰ Nas palavras de Lévinas: *a sensibilidade descreve-se pois, não como um momento da representação, mas como o próprio ato da fruição*.²¹ Portanto, tudo na sensibilidade implica um fortalecimento do *eu* que se relaciona com o outro, com o diferente na forma da fruição pura. O outro – o não-eu – é relevante na medida em que é reconduzido ao *eu* por meio de sua propriedade ou de suas posses, passando a fazer parte de seu domínio:

...o tempo e a consciência que despertam o grampo do ser e que asseguram o domínio de um mundo – reúnem-se no ser corpóreo do homem – nudez e indigência exposta à exterioridade anônima do quente e do frio, mas recolhimento na interioridade de sua casa – e, a partir daí e de então, trabalho e posse. A posse ao agir reduz ao Mesmo o que, à primeira vista se apresenta como outro.²²

Com efeito, corporeidade e materialidade se conectam na perspectiva da sensibilidade, isto é, do ser humano como ser sensível e que depende da fruição de elementos reais

¹⁷ - Cf. LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit. p. 33.

¹⁸ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. Cit., p. 35. Para lembrar, a frase de Marx em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte a que me refiro é: *Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram*. MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.

¹⁹ - LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 100.

²⁰ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. Cit., p. 127.

²¹ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. Cit., p. 128.

²² - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. Cit., p. 169.



para se afirmar no mundo. Contudo, esta mesma sensibilidade estabelece uma relação de consumo com a exterioridade – o não-eu – e reafirma o próprio eu.

Essa corporeidade como existência num mundo real também é reafirmada por Marx ao longo de sua obra. Assim como Lévinas, ele rompe com os dogmas ontológicos da tradição filosófica para adotar como ponto de partida de seu pensamento, ou método de análise, a existência de indivíduos reais em relação com o mundo a partir de condições materiais de vida, sejam aquelas que foram herdadas, sejam aquelas que foram produzidas por eles mesmos. Diz Marx: *os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida...*²³ Marx não fala em “fruição” do mundo, mas em organização corporal de indivíduos e, por meio dela, de sua relação com o restante da natureza. Por essa organização, o homem produz seus meios de vida e sua própria vida material.²⁴ Estabelece, assim, uma relação com a exterioridade que define um modo de vida: *tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles... o que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção.*²⁵ Em Marx, a sensibilidade, como fruição dos elementos concretos da realidade, é pressuposto da organização social do mundo e base da própria consciência, ainda que em estágio elementar. Em suas palavras: *a consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente.*²⁶ Quero chamar a atenção para o fato de que Marx associa consciência do meio sensível e consciência do vínculo limitado com outras pessoas. Claro que a complexificação da consciência implica também a complexificação do entendimento das causas que limitam a relação com as outras pessoas, especialmente as causas que estão ligadas às condições materiais de vida. Porém, na perspectiva fenomenológica de Lévinas, pode-se interpretar essa frase de Marx tendo em conta que a sensibilidade implica uma fruição que cada um faz do mundo à medida em que é afetado por ele. Prevalece aqui uma estrutura mais egóica ou egocêntrica e que, nesse sentido, limita a relação com outras pessoas.

Para escapar desse limite fenomenológico da sensibilidade como mera fruição, em *De Outro Modo que Ser*, Lévinas retoma o tema da sensibilidade, porém o coloca como

²³ - MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 86.

²⁴ - MARX, Karl. Ob. cit., p. 87.

²⁵ - Idem, ibidem.

²⁶ - MARX, Karl. Ob. cit., p. 35.



base da relação ética, isto é, de consideração e de entrega ao outro.²⁷ A questão da materialidade permanece no fundo do raciocínio, já que a sensibilidade implica vulnerabilidade, ou seja, estar vulnerável diante do mundo real que, na sua exterioridade, me provoca e me faz sentir algo. Contudo, aqui há uma poderosa guinada, pois, Lévinas reposiciona o tema da sensibilidade dentro da sua fenomenologia: deixa de ser propriamente uma questão de fruição e passa a incorporar diretamente o domínio da ética. Isso significa que a sensibilidade passa a ser pensada em termos de afetação pelo outro concreto, pelo diferente, esse que é o protagonista do duo ético e que suplica e exige minha entrega incondicional. Nas palavras de Lévinas:

A sensibilidade é exposição ao outro. Não se trata da passividade da inércia, persistência em um estado – seja repouso ou movimento –, suscetibilidade de sofrer a causa que dali se faça surgir. A exposição enquanto sensibilidade é ainda mais passiva: como uma inversão do *conatus* do esse, um ter-sido-oferecido-sem-reserva e sem encontrar proteção em nenhum tipo de consistência ou em nenhuma identidade de um estado... Ter-sido-oferecido-sem-reserva onde o infinito passado sublinha o não-presente, o não-começo, a não-iniciativa da sensibilidade: uma não-iniciativa que é mais antiga que todo o presente, que não é uma passividade contemporânea e contrapartida de um ato, mas o que está à margem do livre e do não-livre e que é a *anarquia* do Bem.²⁸

Esse outro é alteridade que está além da minha iniciativa e me provoca em minha vulnerabilidade como presença concreta, como algo irreduzível a qualquer conceitualização. Por isso Lévinas afirma que o outro interpelado não é um representado, já aberto à generalização²⁹, e que *ser-para-outrem não é uma relação entre conceitos*.³⁰

Estar em face do outro não idealizado deve nos fazer perceber que a materialidade é constitutiva da vida na sua forma nua. Nesse sentido, Lévinas nos diz que *a nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome*.³¹ Se nessa citação, por um lado, a fome pode ser entendida como uma metáfora, por outro lado ela pode ser entendida literalmente. A fome invoca uma matéria (pão), algo que é parte da vida real e condição de possibilidade de expressão do espírito. Em um artigo publicado

²⁷ - Na primeira nota de rodapé da Seção 5 (Vulnerabilidade e Contato) do Capítulo III (Sensibilidade e Proximidade) de *De Outro Modo que Ser ou Para Além da Essência*, Lévinas afirma textualmente que *em Totalidade e Infinito o sensível foi interpretado no sentido de consumo e gozo*. Isso deixa claro para o leitor que o sentido empreendido agora será, de algum modo, diferente.

²⁸ - LÉVINAS, Emmanuel. *De Otro Modo que Ser o más Allá de la Esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, p.133.

²⁹ - LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 62.

³⁰ - LÉVINAS, Emmanuel. *Ob. cit.*, p. 260.

³¹ - LÉVINAS, Emmanuel. *Ob. cit.*, p. 65.



originalmente na Revista *Archivio di Filosofia*, em 1976, e, posteriormente, republicado na Revista *Kainos*, Lévinas afirma que *a fome é, por si mesma, a necessidade ou a privação constitutiva da materialidade e da grande fraqueza da matéria*.³² Essa fraqueza está contida em nossa vulnerabilidade e, como diz Lévinas, isso significa estar sempre à beira de uma dor insana³³, e isso é parte da *in-condição* humana, faz com que cada um não esteja somente fechado em si mesmo. Em outras palavras, ser vulnerável, e por isso estar sempre à beira de uma dor insana, é uma recusa *pré-original* e *an-árquica* ao fechamento da pessoa em si mesma. Essa recusa ao ensimesmamento é um meio para que o sujeito não seja puro egocentrismo, egoísmo, orgulho, imperialismo e para que não tome o outro como mero objeto ou ente manipulável, como alguém simplesmente a serviço dos seus próprios interesses.

Por seu turno, o materialismo presente no pensamento marxiano detecta, por um lado, a potência do humano capaz de transformar a natureza por meio do trabalho, e, por outro lado, a vulnerabilidade do humano a partir de sua relação com as condições materiais de vida. Essa vulnerabilidade se revela com mais clareza, a partir da divisão social do trabalho, como vulnerabilidade da classe trabalhadora. Nesse sentido, aquele chamamento ético levinasiano para que o sujeito não seja puro egoísmo e não tome o outro como ente manipulável e alguém a seu serviço, parece ecoar dentro da crítica da economia política de Marx. A compreensão dessa vulnerabilidade afasta tanto Lévinas quanto Marx da tradição humanista liberal, pois implica uma ruptura com a figura idealizada de ser humano. O humanismo, nesse sentido, é um conceito da ontologia (o que é o humano?) que captura a pessoa real numa concepção abstrata. Por isso que Marx não poupa suas críticas ao estado moderno, que se pretende humanista e esclarecido:

Onde o Estado político atingiu sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele.³⁴

³² - LÉVINAS, Emmanuel. *Sécularisation et faim*. In *Kainos*. Nº 7, 2007. Cf. <http://www.kainos.it/numero7/emergenze/Levinasfr.html>

³³ - LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que Vem à Ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 120.

³⁴ - MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 40.



Marx rejeita o humano idealizado, busca o humano concreto e denuncia a hipocrisia da tradição de pensamento ocidental que se pretende humanista, mas convive com o ser humano real submetido a processos de exploração e degradação.

II) Insubmissão diante da totalidade

A pretensão primeira do pensamento levinasiano é propor a ética, e não a ontologia, como filosofia primeira. Em termos filosóficos, nada poderia ser mais ousado, radical e insubmisso. Vale relembrar o exemplo bíblico dado por Lévinas. O livro do Gênesis relata que Deus perguntou: “Caim, onde está teu irmão?” e a resposta de Caim: “Acaso serei eu guarda de meu irmão?”. Diz Lévinas que a resposta de Caim é sincera, porém lhe *falta a ética, nela só há ontologia: eu sou eu e ele é ele*.³⁵ Em um estudo preparatório, publicado em 1954 pela *Revue de Métaphysique et de Morale*, intitulado *A Ontologia é Fundamental?*³⁶, Lévinas aponta e critica o primado da ontologia na filosofia ocidental. Segundo ele, a ontologia objetifica a facticidade e a contingência e as torna cativas de atos de inteligência que buscam nelas uma intenção significativa. Algo é, e essa condição de ser passa a determinar a minha relação com esse algo. Assim sendo, conhecer, conceitualizar e classificar passam a definir um processo que expressa a atitude primeira diante do mundo e, também, a nossa forma de relação com o mundo. Cito o artigo:

A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade.³⁷

A ontologização da vida traz consequências incomensuráveis. Uma delas é a captura das pessoas em identidades consideradas muitas vezes como imutáveis: “cada um é o que é”. Por vezes essa suposta identidade aparece associada às características genóticas e fenóticas de um indivíduo, daí se produz uma essencialização de condições como sexo ou raça e isso passa a ensejar ou dar oportunidade a uma série de

³⁵ - LÉVINAS, Emmanuel. Entre Nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 151-152.

³⁶ - LÉVINAS, Emmanuel. L'ontologie Est-Elle Fondamentale? *Revue De Métaphysique Et De Morale*, vol. 56, no. 1, 1951. www.jstor.org/stable/40899550 Artigo publicado na Coletânea Entre Nós: ensaios de alteridade. Vozes: Petrópolis, 2005.

³⁷ - LÉVINAS, Emmanuel. Entre Nós: ensaios de alteridade. Vozes: Petrópolis, 2005, p. 22.



preconceitos, discriminações e opressões. Já, por outras vezes, a identidade aparece associada às atitudes ou comportamentos de um indivíduo. Aqui também se repete a mesma essencialização para a produção de rótulos que podem estar ligados, por exemplo, à orientação sexual, atuação política ou vivência religiosa de alguém, ensejando semelhantes formas de preconceitos, discriminações e opressões. Quando a ontologização é ligada às pessoas isso faz com que nos relacionemos não com elas mesmas, mas com os rótulos que lhas são impostos. A condição do relacionamento passa a ser a resposta à pergunta: quem é ela? Contra esse estado de coisas, Lévinas assevera: *a relação com outrem, portanto, não é ontologia*.³⁸

Todavia, a consequência mais global da ontologização da vida diz respeito não apenas aos indivíduos, aos existentes, mas a toda a existência, ou seja, a todo comportamento e toda a vida humana, do nascimento à morte. Institui-se, assim, aquilo que Lévinas irá chamar de uma *totalidade* que passa a comandar a vida humana. Como ontologização, a totalidade se baseia em conceitos e não em afetos; aliás, os afetos passam a ser gerados artificialmente a partir dos conceitos, ainda que isso implique a possibilidade permanente da guerra. E, como diz Lévinas: *o estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas da sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projeta antecipadamente sua sombra sobre os atos dos homens*.³⁹ Essa totalidade que infunde a vida como ser – aquilo que é – suspende a moral porque a converte num momento do domínio ontológico e com isso a transforma em moralismo. Daí as boas razões para que a escola da suspeita – Marx, Nietzsche e Freud – se levantasse contra a moral dominante.⁴⁰

A partir da ontologização da vida, a totalidade como conceito e o conceito de totalidade passam a dominar as formas de pensar e as formas de viver, sendo muito difícil escapar dessa trama, até porque existe na própria totalidade uma promessa de glorificação por meio de caminhos previamente definidos que cada pessoa deve trilhar. Segundo Lévinas:

³⁸ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., p. 29.

³⁹ - LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Lisboa, Edições 70, p. 7.

⁴⁰ - Escola da suspeita, hermenêutica da suspeita, mestres da suspeita, são expressões criadas por Paul Ricoeur para se referir à desconfiança que Marx, Nietzsche e Freud lançam sobre a consciência, como sendo uma falsa consciência. A consciência pode ser falsificada por interesses econômicos (Marx), pelo ressentimento dos fracos (Nietzsche) ou pelas repressões do inconsciente (Freud). RICOEUR, Paul. De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris: Éditions du Seuil, 1965. Importante notar que o moralismo instituído pela totalidade pode estar ligado a qualquer uma dessas fontes de suspeita da consciência ou, ainda, às três fontes.



Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último ato transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecerem nas formas, já plásticas, da epopeia.⁴¹

Isso faz com que a totalidade reduza todas as coisas ao seu conceito ontológico e, também, às formas de pensar e de viver que constituem e reforçam a própria totalidade, eliminando, ou, ao menos, sufocando, toda a diferença, toda a alteridade. De novo, Lévinas: *a possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e com relação a mim – é a maneira do Mesmo*.⁴² Com efeito, o Mesmo é a própria condição da totalidade, isto é, a reafirmação das identidades, dos conceitos, das crenças e das ideologias dominantes. Por isso, a totalidade é a tirania de um poder. E não é por outra razão que Lévinas afirma, sem reservas, que a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.⁴³

Ora, de certa forma, essa também não é a crítica de Marx? Voltado aos estudos preparatórios da crítica da economia política, Marx afirma que *o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade*.⁴⁴ As múltiplas determinações funcionando em unidade expressam uma ideia de totalidade que é extremamente importante para Marx, pois apenas se compreendendo tal totalidade pode-se entender a complexa exploração à qual está submetido o trabalhador. Em outras palavras, para Marx, os processos de subjugação resultantes da divisão social do trabalho se inscrevem numa totalidade onde a representação plena do concreto é volatilizada em determinações abstratas e as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento.⁴⁵ Como vimos, Lévinas diz que os indivíduos reduzem-se a portadores de formas que os comandam sem eles saberem, Marx afirma que *a categoria mais simples pode expressar relações dominantes de um todo ainda não desenvolvido, ou relações subordinadas de um todo desenvolvido*...⁴⁶ Por conseguinte, tanto para Lévinas quanto para Marx, existe uma relação de sujeição do

⁴¹ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., p. 8.

⁴² - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., p. 24.

⁴³ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., p. 33.

⁴⁴ - MARX, Karl. Grundrisse. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 54.

⁴⁵ - Idem, ibidem.

⁴⁶ - MARX, Karl. Ob. cit., p. 56.



indivíduo em relação à totalidade, ainda que a perspectiva de Lévinas seja mais ampla do que a de Marx.

No prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx faz uma espécie de síntese das principais conclusões dos seus estudos até então desenvolvidos nessa área e afirma que na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade e que a totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade que, por sua vez, produz formas determinadas de consciência.⁴⁷ Assim como Lévinas, Marx claramente define uma totalidade ontológica. Sem dúvida, há algumas diferenças no sentido de totalidade de ambos os autores, diferenças que decorrem do método e das pretensões da investigação de cada um, mas tais diferenças não anulam os pontos em comum, especialmente o sentido da subordinação das pessoas a essa lógica do mesmo e da autoperpetuação das estruturas dominantes e das relações de dominação. Enquanto Lévinas está preocupado com a compreensão da própria totalidade, Marx está especialmente interessado nas bases materiais das condições de sujeição dentro da totalidade. Por isso mesmo, pretende desfazer a ideia de que a totalidade é mero produto de ideias, ainda que ela se reafirme pelo pensamento. Por trás de toda ontologia ou de toda cognição existem sujeitos reais que se beneficiam da sujeição e da dominação, em razão disso possuem interesse em manter o estado das coisas, ou seja, manter o Mesmo, para usar uma expressão de Lévinas. Por conseguinte, Marx diz que é preciso dar-se conta que as ideias dominantes de uma sociedade são as ideias da classe dominante daquela sociedade.⁴⁸ Isso sugere a imprescindibilidade de uma dessacralização das ideias, para se poder revelar que elas não decorrem de forças espirituais superiores, mas de interesses concretos dos dominantes.

É importante notar que a totalidade não é um caos, ao contrário, é organizadora, mas na sua forma de organização ela embuti dominações e opressões. Nessa linha, Lévinas afirma que a não-violência da totalidade vive, na verdade, de uma violência, que se manifesta em tirania do Estado. Por seu turno, Marx, com especial foco nas relações de produção, faz uma associação entre capitalismo e vampirismo, ao dizer que o capital é trabalho morto que, como um vampiro vive da energia que suga do trabalho vivo.⁴⁹ Ou

⁴⁷ MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 47

⁴⁸ - MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 47.

⁴⁹ - MARX, Karl. *O Capital – Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 307.



seja, a totalidade é violência e corrupção, segundo afirmação de Lévinas⁵⁰, com o quê, certamente, todos os marxistas estão de acordo.

A totalidade é violenta não apenas porque submete as pessoas à exploração do trabalho ou à tirania do Estado. A violência é anterior, quando subjuga as vontades aos seus próprios desígnios ou, para falar com Lévinas, quando deixa a vontade à mercê de uma vontade estranha.⁵¹ Isso significa que a totalidade envolve o sujeito de uma tal maneira que dá significações próprias ao querer das pessoas, fazendo que a vontade de cada um exista *como um joguete de um destino que a ultrapassa*.⁵² Assim, certos cursos de vida são traçados historicamente no âmbito da totalidade, limitando e manipulando as vontades das pessoas. Essa ideia de Lévinas é plenamente compatível com aquela afirmação de Marx, já citada, em *O 18 de Brumário*, de que os homens fazem a história, mas não há quem faça de livre e espontânea vontade. De acordo com Lévinas, em concordância com Marx: *a vontade entra na história porque ela existe separando-se de si mesma: embora querendo por si mesma, encontra-se também tendo querido pelos outros. Alienação que não deve nada a história, que institui a história, alienação ontológica. Ela é, ao mesmo tempo, a primeira injustiça*.⁵³ Na sequência, e ainda no artigo denominado *Le Moi et la Totalité*, publicado em 1954 na *Revue de Métaphysique et de Morale*⁵⁴, Lévinas escreve algo que possui impressionante sintonia com a questão do trabalho estranhado, que aparece nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* de Marx. Diz Lévinas:

Existir, produzindo obras cuja vontade produtora se ausenta, constitui, precisamente, o estatuto de um ente que não domina, se assim se pode dizer, toda a significação de seu ser. Enquanto vontade produtora de obras, a liberdade, sem ser limitada em seu querer, entra numa história que a despreza. A limitação da vontade aqui não é interior... não está no querer da vontade, mas em sua situação. Nesta situação em que uma liberdade, sem abdicar de nada, recebe todavia um sentido que lhe permanece estranho, é que se pode reconhecer a criatura.⁵⁵

Essa assertiva de Lévinas acerca do ente que não domina toda a significação do seu ser se alinha perfeitamente à ideia de Marx do trabalho assalariado como trabalho estranhado e consequente exploração do trabalhador. Segundo Marx, na sociedade

⁵⁰ - LÉVINAS, Emmanuel. Entre Nós: ensaios de alteridade. Vozes: Petrópolis, 2005, p. 63.

⁵¹ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., p.53.

⁵² - Idem, ibidem.

⁵³ - Idem, ibidem.

⁵⁴ LÉVINAS, Emmanuel. Le Moi et la Totalité. Revue De Métaphysique Et De Morale, vol. 59, no. 4, 1954. www.jstor.org/stable/40899876 Artigo publicado na Coletânea Entre Nós: ensaios de alteridade. Vozes: Petrópolis, 2005.

⁵⁵ - LÉVINAS, Emmanuel. Entre Nós: ensaios de alteridade. Vozes: Petrópolis, 2005, p. 53.



capitalista, *o trabalhador se torna mais pobre quanto mais riqueza produz*.⁵⁶ Isso porque embora sua força de trabalho pertença e ele mesmo, ele se vê obrigado, em nome de sua sobrevivência, a vender essa força de trabalho ao capitalista, que lhe paga uma remuneração em troca da produção de bens. Contudo essa remuneração é desfalcada de uma parte que vai para o próprio capitalista, compondo seu lucro nas transações produtivas. Daí Marx dizer:

O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias, ele produz a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria... o trabalho mesmo se torna um objeto, de qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital.⁵⁷

Com efeito, o trabalho estranhado é parte de uma totalidade que se apropria da significação do ser do trabalhador como ser social, de forma a criar para o sujeito um sentido de ser que lhe é estranho, pois se conecta àquilo que não mais lhe pertence: i) o seu corpo como trabalho vendido; e ii) os objetos produzidos como resultado de seu trabalho, mas que estão fora do seu alcance. Assim, o seu próprio ser é tornado estranho porque recebe um sentido que lhe permanece estranho. Volto às palavras de Lévinas: *nesta situação em que uma liberdade, sem abdicar de nada, recebe todavia um sentido que lhe permanece estranho, é que se pode reconhecer a criatura*. É nessa perda de sentido humano que aquela pessoa – o trabalhador – é reconhecida e funcionalizada pela totalidade.

Entretanto, o mais importante de tudo, é que a compreensão da totalidade não significou, para Lévinas e Marx, uma submissão a ela, ao contrário, ambos reagiram e se opuseram à totalidade, não buscando linhas de fuga temporárias, mas propondo rupturas radicais. Um dado biográfico interessante para se compreender a radicalidade dos pensamentos de Lévinas e Marx é que os dois vivenciaram momentos históricos marcados por formas intensas de violência. No caso de Marx, o momento foi o da exposição mais aguda da brutal pauperização produzida por uma revolução industrial que ainda pretendia se consolidar como base da modernidade capitalista. A ultraexploração da mão de obra, incluindo de mulheres e crianças, e as condições deploráveis de vida dos

⁵⁶ - MARX, Karl. Manuscritos Econômicos-Filosóficos. São Paulo: Boitempo, p. 80.

⁵⁷ MARX, Karl. Ob.cit., pp. 80-81.



trabalhadores formaram um pano de fundo factual na filosofia de Marx. No caso de Lévinas, o momento foi o da II Guerra Mundial e todo o horror genocida praticado com ela, tendo sido ele mesmo um prisioneiro de guerra, embora não em campo de concentração. A ultraviolência nazista e as sociedades totalitárias formaram o pano de fundo factual na filosofia de Lévinas.⁵⁸

A ruptura proposta no pensamento desses autores produz um ponto de inflexão, a busca de uma saída, não apenas para um outro lugar, mas, basicamente, para um não-lugar, para um outro modo de ser, para falar com Lévinas. Daí que em ambos pode-se perceber uma perspectiva disruptiva onde o tempo cronológico é substituído por um tempo diacrônico, um tempo escatológico, do já e do ainda não, onde toda relação deve ser atravessada por um momento de recusa da totalidade e das diferentes formas de violência que se desdobram dela. Dessa recusa se abre o horizonte do outro lugar, ou do não-lugar que surge da insubmissão à totalidade. Em Lévinas, isso vem por meio da responsabilidade incondicional por outrem, do dever de entrega de si diante da presença do outro, pelo “eis-me aqui”⁵⁹; em Marx, isso vem por meio da insurreição que gera a autolibertação daqueles que sofrem as condições de vida desumana da sociedade.⁶⁰ Na bela síntese formulada por Lévinas, e já citada anteriormente: *o marxismo convida a humanidade a reclamar o que é do meu dever dar-lhe*.⁶¹

A insubmissão diante da totalidade aparece claramente em Lévinas na forma da sua crítica ao mesmo da ontologia, especialmente na maneira em que esse mesmo é reproduzido pela tradição filosófica. Segundo ele, *a filosofia produz-se como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação aos outros... O itinerário permanece sendo de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno à sua ilha natal – uma complacência do Mesmo, um desconhecimento do Outro*.⁶² Em oposição a essa tradição filosófica, Lévinas retoma a ideia da terra prometida. A jornada de Moisés liderando a saída do povo hebreu do cativeiro no Egito não expressa um retorno ao mesmo; muito pelo contrário, é uma ruptura com toda a escravidão e a busca de um outro lugar que é também um não-

⁵⁸ - Na entrevista dada a Philippe Nemo em 1981, Lévinas diz, ainda que rapidamente, que sua crítica da totalidade surgiu após uma experiência política que ainda não tinha sido esquecida. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 64.

⁵⁹ - Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *De Otro Modo que Ser o más Allá de la Esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, p.183.

⁶⁰ - Cf. MARX, Karl. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, p. 49.

⁶¹ - LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 163.

⁶² - LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 43.



lugar, uma promessa de salvação, ainda que dela se duvide. O próprio Moisés sabia da possibilidade de nunca por seus pés na terra prometida, mas isso não o impediu de realizar sua jornada messiânica e enfrentar todos os desafios do percurso, da privação à descrença. Isso é típico da visão escatológica do tempo, o já e o ainda não se confundem na premência do agora. Se esses elementos messiânicos estão presentes no pensamento de Lévinas, Gerard Bensussan aponta para a existência de um certo messianismo também em Marx. As figuras do messiânico se apresentam em categorias como “proletariado”, “significado da história” ou “revolução”. Todavia, o sentido forte do messianismo marxista consiste exatamente na proposta disruptiva da busca de uma saída radical que não se interessa por fazer concessões, o que obriga a enfrentar um êxodo.⁶³ Isso não é apenas uma situação à qual devem se defrontar a classe trabalhadora, os miseráveis e oprimidos de forma geral; o próprio Marx, em sua vida pessoal, enfrentou o êxodo devido às perseguições políticas que lhe foram impostas por diferentes governos europeus. Mas nunca abdicou de sua missão revolucionária – salvífica – pois messianismo, por um lado, é crença e esperança, porém, por outro lado, e paradoxalmente, é *desespero*. Esse desespero implica fazer, mesmo sem esperar algo, ou seja, entrega, devoção; mas também significa aflição, angústia, exasperação, uma situação-limite que se abre ao aleatório, ao imprevisível como uma esperança espectral ou fantasmagórica que não cessa de rondar. Por isso, Marx e Engels escrevem na primeira página do Manifesto Comunista: *um fantasma ronda a Europa – o fantasma do comunismo*.⁶⁴ Eis a terra prometida de Marx!

Tanto o pensamento de Lévinas quanto o de Marx expressam um exercício de insubmissão. Trata-se da coragem de propor e sustentar filosofias que, cada qual a seu modo e com seu propósito, profanam a totalidade que se pretende improfanável, invencível como um ser inamovível que interrompe o movimento dos corpos para subsumi-los e controlá-los. A imagem muita bem definida dessa totalidade no mundo atual é a da modernidade capitalista, antropocêntrica, patriarcal, branca, heterossexual e cristã, autodenominada como civilizada. Essa totalidade se apresenta como necessária e irresistível naquilo que é, autorreproduzindo-se a si mesma e promovendo o seu próprio culto. A profanação dessa totalidade significa ruptura à maneira de um “não ter que ser”. Não ter que ser capitalista e propor formas alternativas de bem-viver e economias

⁶³ - - BENSUSSAN, Gerard. L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan. In *Reflexão*, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, pp. 15-16.

⁶⁴ - MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. Rio de Janeiro: Garamond, 1998, p. 49.



solidárias; não ter que ser antropocêntrico e afirmar os direitos da mãe-terra e a necessidade de coabitação pacífica e equilibrada com os demais seres da natureza; não ter que ser patriarcal e, assim, reforçar a igualdade de direitos entre homens e mulheres e as lutas contra o machismo e a misoginia; não ter que ser branco ou caucasiano para ter sua dignidade reconhecida e respeitada, e valorizar a ancestralidade africana e de povos originários, sendo parte da luta contra preconceitos e discriminações; não ter que ser heterossexual e respeitar as diferentes orientações sexuais, construindo convivências plurais e inclusivas; não ter que ser cristão, admitindo um irrestrito direito à diversidade religiosa e à manifestação de distintas crenças, incluindo o ateísmo.

III) Sociedade, Justiça e Profecia

A ruptura com a totalidade opressiva, seja para Lévinas, seja para Marx, implica a instituição da justiça na sociedade. E o fato de Lévinas ser um autor da ética ou mesmo de nunca ter se engajado abertamente em causas políticas, diferentemente de Marx, nunca lhe impediu de fazer considerações sobre a justiça, chegando mesmo a afirmar o seguinte: *não acredito que a filosofia pura possa ser pura sem ir ao problema social*.⁶⁵ A questão que pode causar algum embaraço é que a palavra *justiça* possui dois sentidos básicos na obra levinasiana.

Em *Totalidade e Infinito*, a ideia de justiça aparece associada à experiência ética do face a face, ou seja, na relação pessoal do duo ético. Por isso diz Lévinas: *chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso*.⁶⁶ Assim, a justiça consiste em dar condições para que o outro produza sentido acerca de si mesmo e me revele aquilo que eu não vejo. Em razão disso é que Lévinas acrescenta o *discurso* ao face a face. O rosto já é uma revelação, mas é necessário que o outro, a partir de sua posição privilegiada, me ensine aquilo que somente ele sabe: *a justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre*.⁶⁷ O discurso é a linguagem por intermédio da qual o outro se revela na sua singularidade e nudez, suplicando e exigindo de mim o que é dele, suplica porque está privado e exige porque é seu direito.⁶⁸ A relação face a face é imprescindível para expressar que o outro

⁶⁵ - LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 42.

⁶⁶ - LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, p. 60.

⁶⁷ - LÉVINAS, Emmanuel. *Ob. cit.*, p. 61.

⁶⁸ - LÉVINAS, Emmanuel. *Ob. cit.*, pp. 62-65.



não é representação, pois o rosto do outro é sempre *presença*. O rosto ultrapassa a ideia ou o conceito que eu possa ter acerca de outrem e permite que ele se exprima por ele mesmo, ao mesmo tempo em que invoca minha capacidade de ouvi-lo. A narrativa do outro, feita em primeira pessoa, vai além do que eu poderia saber ou presumir dele, cria figuras e lugares de pensamento e afeto que são compartilháveis e tornados em comum. Dessa maneira, a relação ética abre um infinito de alteridade diante de mim, na medida em que permite a manifestação do ente livre da totalidade do ser. Para que isso aconteça, é preciso, segundo Lévinas, que o eu contenha sua liberdade, pois não se trata de fazer o que eu quero, d'eu agir de forma a expandir os domínios da minha ação e da minha intenção. Na ética, a responsabilidade prevalece sobre a liberdade e é isso que dá oportunidade à justiça de triunfar, visto que, dessa maneira, minhas obrigações para com o outro são postas em primeiro lugar. Essas obrigações são pensadas a partir do outro em sua própria nudez, isto é, em plena vulnerabilidade. E não é à toa que Lévinas insiste em buscar figuras de alteridade que expressam de forma eloquente essa vulnerabilidade: o órfão, a viúva, o estrangeiro. Justiça é atender a súplica e a exigência desse que está diante de mim, sem detença, sem mediações, sem conceitualizações.

Em *De Outro Modo que Ser*, Lévinas desenvolve a questão do terceiro, que em *Totalidade e Infinito* é apontada, mas de forma muito breve e não aprofundada. É bem verdade que o tema do terceiro já havia aparecido no artigo *Le Moi et la Totalité* que é de 1954, portanto anterior à *Totalidade e Infinito*. Mas foi apenas no contexto das reflexões em *De Outro Modo que Ser* que Lévinas deu mais atenção a essa questão que, por seu turno, coloca o tema da justiça em outra perspectiva. Ainda em *O Eu e a Totalidade*, Lévinas se dá conta de que o duo ético não existe isolado das demais relações sociais e que a relação mais próxima que eu estabeleço com o outro pode produzir consequências sobre as demais pessoas. Essas demais pessoas que integram a sociedade, e não estão em foco na relação ética, constituem o que Lévinas vai denominar de *o terceiro homem* ou, simplesmente, o terceiro.⁶⁹ Segundo Lévinas, *o terceiro é outro distinto do próximo, mas é também outro próximo, é também o próximo do outro e não simplesmente seu semelhante*.⁷⁰ Esse terceiro me aparece de duas formas: primeiro porque eu posso vê-lo de soslaio ao mirar a face do outro, segundo como uma questão de consciência. A

⁶⁹ - LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.41.

⁷⁰ - LÉVINAS, Emmanuel. *De Otro Modo que Ser o más Allá de la Esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, p.237.



existência desse terceiro caracteriza uma multiplicidade de pessoas, uma sociedade que carrega o peso da totalidade. Não a totalidade de pessoas que constitui uma sociedade, mas a totalidade ontológica que subjuga a liberdade e submete as pessoas a variadas formas de violência e dominação. Essas violências ou injustiças recaem tanto sobre o outro do duo ético quanto sobre os inumeráveis terceiros que constituem a multiplicidade social.

Contudo, há um problema específico em relação ao terceiro: o fato dele estar fora de foco ou mesmo d’eu não o ver ou sequer conhecê-lo, implica uma distância que afasta o terceiro do raio da minha intenção e que diminui a minha sensibilidade. Nessas circunstâncias, ainda se manteria a responsabilidade ética? Ou estaríamos apenas no campo das relações políticas e ideológicas? Pois bem, Lévinas nos diz que *a falta social é cometida sem que eu o saiba, em relação a uma multiplicidade de terceiros que eu não olharei jamais de frente... A intenção não poderia acompanhar o ato até seus prolongamentos últimos, contudo, o eu se sabe responsável por esses últimos prolongamentos*.⁷¹ Portanto, a responsabilidade ética vai além do outro do duo ético e alcança o terceiro. Nessa perspectiva – do terceiro – o meu compromisso de lutar pela justiça resulta de um dever de consciência, independentemente do quanto eu seja ou não afetado pela injustiça social. E aqui a justiça implica mais do que a entrega, mais do que o “eis-me aqui” diante do rosto do outro. Ela exige medições, comparações, cálculos, distribuições, reparações, além de organizações, representações e de uma institucionalidade típica da vida política.⁷² Claro que Lévinas está atento para o perigo que implica associar a justiça às representações e instituições que estão conectadas com a própria totalidade. Por isso, a maneira de a justiça lidar com as instituições deve sempre assegurar espaço para as manifestações autênticas da vida, ou seja, a cidadania abstrata não pode ser mais importante do que o cidadão concreto. Somente dessa forma seria possível ressignificar aquilo que estaria capturado pela totalidade para a realização de uma justiça que vai além da totalidade. Há nesse raciocínio uma extensão dos fundamentos éticos para o campo da política. Afirmo Lévinas que *o dizer pré-original, anárquico, que é proximidade, contato, dever sem fim – dizer ainda indiferente ao dito, e*

⁷¹ - LÉVINAS, Emmanuel. Entre Nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004, p.45.

⁷² - LÉVINAS, Emmanuel. De Otro Modo que Ser o más Allá de la Esencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, pp. 237-242.



*que se diz ele mesmo no dar, o um-para-o-outro – substituição – requer a significação do tematizável, enuncia o Dito idealizado, valora e julga com justiça.*⁷³

Como visto, a responsabilidade ética prossegue em relação ao terceiro, como um dever de justiça que temos com o conjunto da sociedade, com todos os outros que também são vulneráveis, por sua própria corporeidade, às injustiças sociais. Segundo Lévinas, *a existência do terceiro é saúde e doença, e se revela concretamente no sofrimento, incapaz de superar-se de dentro.*⁷⁴ Também o terceiro deve ser tomado como vida nua. Para Marx, compreender a vida nua implica dar-se conta de uma patologização que marca a sociedade moderna: a mais extremada fase de troca, onde tudo é reduzido à condição de mercadoria e venalizado. Essa reflexão, Marx faz quando critica o pensamento de Proudhon, sendo também a orientação básica de toda sua crítica da economia política. Diz Marx:

Veio um tempo, enfim, em que tudo aquilo que os homens consideravam inalienável se tornou objeto de troca, de tráfico, e podia alienar-se. Foi o tempo em que as coisas que até então eram transmitidas, mas jamais trocadas, dadas, mas jamais vendidas, adquiridas, mas jamais compradas – virtude, amor, opinião, ciência, consciência etc. – o tempo em que tudo passava pelo comércio. Esse tempo foi o da corrupção geral, da venalidade universal ou, para falar em termos de economia política, o tempo em que todas as coisas morais ou físicas, tornando-se valores venais, são levadas ao mercado para que sejam apreciadas em seu mais justo valor.⁷⁵

A constatação expressada ironicamente por Marx é que o “justo valor” de mercado já repousa sobre a premissa injusta da venalização generalizada, onde toda troca é submetida ao comércio e, portanto, aos interesses do mercado, isto é, de quem exerce algum domínio no mercado. Assim, o justo é injustamente deslocado e não reside propriamente na troca, mas na maneira como o mercado manipula as trocas, explorando, por exemplo, valores a partir da utilidade marginal, isto é, cobrando-se mais caro um bem quando mais se precisa dele. E isso vale não apenas para as coisas que são transformadas em bens, mas até para virtudes e afetos, vale até para seres humanos. Quando o trabalhador se encontra obrigado a vender sua força de trabalho para obter salário e com ele poder comprar mercadorias à disposição no mercado, ele mesmo se converte num bem ou numa mercadoria, reduzindo a si mesmo e ao seu mundo. Portanto, de forma

⁷³ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., pp. 241-242.

⁷⁴ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., pp. 54-55.

⁷⁵ - MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 47.



diferente, porém equivalente à escravidão, pessoas são transformadas em coisas, seja pela objetificação direta, seja pela exploração do trabalho.⁷⁶

Não obstante o foco de Marx na sua crítica da economia política seja o modo de produção capitalista e, por conseguinte, a exploração do trabalho assalariado, ele está atento para outras formas de opressão que produzem indignidade e sofrimento. Numa série de artigos publicados pelo jovem Marx na Gazeta Renana, mais para o final do ano de 1842, ele denuncia o absurdo da criminalização da coleta da madeira seca já caída das árvores, o que servia de fonte mínima de renda de famílias muito empobrecidas. Segundo ele, o verdadeiro crime não seria a coleta de subsistência da madeira seca, mas o ato legal de criminalização dessa coleta, pois reafirma o abismo entre riqueza e pobreza e destitui os despossuídos de qualquer renda ou esperança. Marx usa a imagem da natureza para expressar a injustiça profunda das contradições econômicas: *a própria natureza representa nos gravetos e galhos secos, quebrados, separados da vida orgânica, em contraste com as árvores e os troncos firmemente enraizados, cheios de seiva, assimilando ar, luz, água e terra na forma que lhes é própria e em sua vida individual, como que o antagonismo de pobreza e riqueza.*⁷⁷ Mais do que constatar o contraste entre pobreza e riqueza, Marx consegue compreender como a formação do capitalismo moderno se deu exatamente a partir desses processos violentos de expropriação onde massas humanas são despojadas de seus meios de subsistência.⁷⁸ Isso é aquilo que ele denomina de *acumulação primitiva* e que teria tornado possível o surgimento de uma classe capitalista apta a explorar a mão de obra de uma classe trabalhadora despossuída e mais vulnerável do que nunca.⁷⁹ Assim se constitui uma injustiça social de ordem estrutural que, para Marx, tem no centro o aniquilamento da propriedade individual fundada no trabalho pela propriedade privada capitalista, fundada sobre a expropriação e exploração do trabalhador. Essa é a vida nua da sociedade moderna que produz inúmeros sujeitos da injustiça social.

⁷⁶ - Marx claramente difere escravagismo de capitalismo, mas observa, em ambos, níveis absurdos de violência. Em *O Capital*, assim escreve: *Assim que os povos, cuja produção ainda se move nas formas inferiores do trabalho escravo, da corveia etc., são arrastados pela produção capitalista e pelo mercado mundial, que faz da venda de seus produtos no exterior o seu principal interesse, os horrores bárbaros da escravidão, da servidão etc. são coroados com o horror civilizado do sobretrabalho.* MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 310.

⁷⁷ - MARX, Karl. *Os Despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 89.

⁷⁸ - MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 787.

⁷⁹ - MARX, Karl. *Ob. cit.*, pp. 785-833.



Assim como Lévinas, Marx não produz uma teoria normativa da justiça. Nenhum dos dois propõe as regras, réguas e medidas que devem ser obedecidas para se fazer a justiça. É bem verdade que a militância de Marx exige dele, em alguns momentos, uma perspectiva mais proativa em termos de agenda política, fazendo com que algumas proposições normativas mais específicas apareçam, como no caso do Manifesto Comunista. Todavia, a perspectiva de justiça tanto de Marx quanto de Lévinas passa pela ruptura com a totalidade, por um movimento de desconstrução da tradição como forma de recuperar o humano da violência e do sofrimento da humanidade. Mas não se trata de aderir ao humanismo abstrato da modernidade. É preciso desconfiar e denunciar o humanismo que exalta o homem e a razão, mas que convive pacificamente com as dores, o sofrimento e a miséria humana. Nessa mesma linha de análise vai Alejandro Lumerman ao dizer que:

A estratégia levinasiana, que poderíamos chamar desconstrutiva, será a de assumir com toda sua contundência a suspeita de ideologia que a crítica marxista do humanismo faz pesar sobre a moral para reencontrar em sua inspiração original uma sensibilidade ética diante do sofrimento humano, uma revolta responsiva ante a concreção da injustiça encarnada na figura do proletário como despossuído...⁸⁰

A ética de Lévinas e a crítica da economia política de Marx se encontram claramente no clamor de justiça que implica ouvir o grito ou, às vezes, o gemido daqueles que mais sofrem, dos explorados, dos oprimidos, dos excluídos. É desvendando e revelando o sofrimento que se processa sob a totalidade violenta e opressiva que se rompe com o idealismo do humano e se criam as condições para a busca de uma justiça do agora.

A maneira como Marx é mobilizado pelo sofrimento material, que se torna também um sofrimento espiritual, expressa os fundamentos éticos de seu pensamento, ainda que ele não tivesse a pretensão de produzir uma filosofia moral. Por isso, o clamor marxista por justiça é sempre um clamor ético e, nesse sentido, se encontra em plena comunhão com o pensamento levinasiano. Já Lévinas desenvolve o seu percurso filosófico preocupado com o sentido da moral. Ele afirma que é preciso não se iludir com ela⁸¹ e que por intermédio da fenomenologia é possível encarnar a ética no concreto do

⁸⁰ LUMERMAN, Alejandro. Lévinas y el marxismo: reflexiones sobre la crisis del humanismo. In DREIZIK, Pablo. Lévinas y lo político. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014, p. 137.

⁸¹ - LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, p. 7.



absolutamente outro, na alteridade radical.⁸² E a percepção da realidade a partir da fenomenologia faz com que Lévinas também esteja atento às contradições econômico-materiais da sociedade:

Tudo vem, desde então, a uma luta pela liberdade que se faz luta contra a exploração econômica, a qual arruína os alicerces da autonomia pelas falsas aparências de um contrato entre patrão e assalariado – de um contrato entre in-iguais – que tem uma parte de fraude.⁸³

Porém, Lévinas nunca pretendeu, como Marx o fez, desenvolver um ferramental de análise específico para essas contradições. Como diz Bensussan, não há filosofia política em Lévinas, mas certamente há política, uma política que é precedida e excedida pela ética.⁸⁴ Isso obriga Lévinas, assim como Marx, a pensar a política de um modo absolutamente outro, onde a passividade deve se transformar em potência dos oprimidos. Por isso mesmo, Lévinas segue atento para as injustiças materiais que afetam as pessoas, seja outrem, seja o terceiro.

Na abordagem fenomenológica de Lévinas, a economia é uma forma de mediação com o mundo, por meio da qual o eu se relaciona com a posse, isto é, com coisas e bens, e, por meio desses estabelece uma relação econômica com outras liberdades. Daí Lévinas afirmar que *a relação do eu com uma totalidade é, portanto, essencialmente econômica*.⁸⁵ As injustiças que se produzem na totalidade em relação ao terceiro, isto é, àquele que não é o foco da relação ética direta, do duo ético, expressam violências que se ligam, em larga medida, a essas posses que medeiam a relação entre as liberdades. E aqui, de forma muito semelhante a Marx, Lévinas faz o diagnóstico da realidade social mostrando como a riqueza submete as liberdades mais do que a própria violência bruta das armas ou das guerras:

Mas a violência da arma deixa escapar a vontade que ela busca dominar. A verdadeira violência conserva a liberdade que ela força. Seu instrumento é o ouro, a violência é a corrupção. Sem recorrer ainda à justiça, a via da tolerância pacífica, da exploração, da morte lenta se substitui à paixão da guerra.⁸⁶

⁸² - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., p. 16.

⁸³ - LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976, pp. 395-396. O trecho citado faz parte de um raciocínio onde Lévinas trata da exacerbação da liberdade que conduz à diminuição e até a perda total da responsabilidade. Mas funciona como um exemplo para revelar que Lévinas está atento às contradições materiais e econômicas da sociedade.

⁸⁴ - BENSUSSAN, Gérard. Humanismo, Materialismo e Política em Lévinas. In *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, volume I, nº XXII, junho de 2019, p. 37.

⁸⁵ - LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.54.

⁸⁶ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., p. 55.



E segue refletindo para concluir que *a injustiça, pela qual o eu vive em uma totalidade, é sempre econômica*.⁸⁷ Reconhecer essa injustiça é imprescindível para que se possa combatê-la e produzir a própria justiça. Não se pode normalizar a injustiça, como se injusta ela não fosse ou como se caracterizasse um “mal necessário”. Tanto para Lévinas quanto para Marx, é um dever ético-político combater a injustiça e lutar pela justiça.

A propósito da questão da justiça e dos dois sentidos que Lévinas atribui a essa palavra, numa roda de conversa com professores holandeses da Universidade de Leiden, realizada em 1975, portanto um ano após a publicação de *De Outro Modo que Ser*, Lévinas é indagado se ela seria mais apropriada para a relação com outrem ou com o terceiro. Apesar de longa, vale a citação para que vejamos a resposta nas próprias palavras de Lévinas:

Não é fácil falar do modo como as coisas foram escritas há 15 anos [*referência à Totalidade e Infinito*]. Trata-se da aparição do terceiro. Por que há o terceiro? Pergunto-me, às vezes, se não se justifica assim: tornar possível uma responsabilidade des-interessada por outrem exclui a reciprocidade; mas o outro ficaria sem dedicação ao seu outro? É mister um terceiro. Seja como for, na relação com outrem sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também meu próximo. A partir deste momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer justiça, fonte da teoria. Toda recuperação das Instituições – e a própria teoria – da filosofia e da fenomenologia – isto é, explicitar o aparecer – se faz, a meu ver, a partir do terceiro. O termo “justiça”, com efeito, situa-se bem melhor lá onde se requer a “equidade” e não minha “subordinação” a outrem. Se é mister a equidade, requer-se a comparação e a igualdade: igualdade entre o que não se compara. Consequentemente, o termo “justiça” aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com outrem.⁸⁸

Nessa linha, segundo Lévinas, temos um grande desafio que consiste em *Introduzir a igualdade em um mundo entregue ao jogo e às lutas mortais das liberdades. A justiça não pode ter outro objeto que o da igualdade econômica. Ela não nasce do próprio jogo da injustiça – ela vem de fora. Mas é ilusão ou hipocrisia supor que, nascendo fora das relações econômicas, ela possa se manter fora, no reino do puro respeito*.⁸⁹ Para Marx, a justiça também não virá do sistema socioeconômico capitalista, ela vem de um outro lugar, de uma ruptura (*ainda não*), mas a luta que se empreende em nome dela é feita no contexto do próprio sistema, ainda que se opondo a ele (*já*).

⁸⁷ - Idem, *ibidem*.

⁸⁸ - LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que Vem à Ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 121.

⁸⁹ - LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 63.



O sofrimento de outrem não pode ser normalizado ou justificado⁹⁰ e não se pode admitir que o terceiro seja perseguido.⁹¹ Isso implica uma indignação moral diante das injustiças sociais que seja profunda o suficiente para afirmar de maneira incondicional a humanidade dos mais injustiçados. Tanto Marx quanto Lévinas estão de acordo sobre isso. Mas a análise marxiana se foca mais sobre os processos de exploração que recaem sobre a pessoa real, enquanto a ética levinasiana se foca sobre o humano, inclusive esse que é explorado, sua existência mais ampla. Cada um deles possui as suas razões para adotar um anti-humanismo perante o humanismo liberal, mas Lévinas convida o marxismo a reforçar a dimensão ética da luta por justiça, bem como reforçar o cuidado máximo com esse outro que sofre, pois ele não é apenas objeto da exploração ou camarada na luta. É o próximo com quem já mantemos uma relação⁹² e que na sua proximidade revela um infinito existencial que está para além da totalidade. Nesse sentido, afirma Lévinas:

Reivindicar a justiça para o outro homem não é retornar à moral? Incontestavelmente, é retornar à própria moralidade da moral. Porém a preocupação invencível pelo outro homem em sua indigência e não-instalação – na sua nudez – sua condição ou in-condição de proletário, foge à finalidade suspeita das ideologias; a *procura* do outro homem ainda distante já é a *relação* com ele, relação em toda a sua retidão – tropo específico da aproximação do próximo, a qual já é proximidade.

A ética de Lévinas é um convite à humildade, à entrega. A filosofia de Marx é um convite à conquista, à autoemancipação. Como dito antes, ambos vêm de caminhos diferentes, mas se encontram em certo ponto. Para Lévinas, a relação ética implica a substituição.⁹³ Como passividade eu me coloco no lugar daqueles que sofrem, inclusive dos sujeitos da injustiça social. Entretanto, é importante que nas relações políticas cesse a substituição, pois o sujeito da injustiça social deve ser o sujeito de sua própria emancipação. Esse sentido próprio da autoemancipação, típico das lutas políticas, não impede a consideração ética, muito pelo contrário, exige dela o reconhecimento

⁹⁰ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., pp. 128 – 142.

⁹¹ - LÉVINAS, Emmanuel. De Deus que Vem à Ideia. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 121.

⁹² - Mesmo no caso do terceiro, onde ele aparece mais distante, ou sequer aparece, mantemos com ele uma relação ética. Seja porque é possível vê-lo, ainda que de maneira desfocada, seja, sobretudo, por uma questão de consciência. A minha ligação com outrem já envolve uma ligação com o terceiro. Assim, afirma Lévinas: Mas, na realidade, a relação com outrem nunca é só relação com outrem: desde já o terceiro está representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro já está a me olhar. Isso faz com que a relação entre e responsabilidade para com outrem e a justiça seja extremamente estreita. LÉVINAS, Emmanuel. De Deus que Vem à Ideia. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 119.

⁹³ - LÉVINAS, Emmanuel. De Otro Modo que Ser o más Allá de la Esencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, pp. 182-188.



imperioso de que o oprimido, o explorado e o excluído devem apresentar-se a si mesmos e falar pelas próprias vozes. Isso em nada contraria a sentido do face a face no duo ético, mas traz o desafio de que a minha passividade se torne potência do sujeito da injustiça social. E para que a minha passividade se torne potência de outrem e do terceiro é preciso que a mobilização política dos subalternizados seja apoiada e fortalecida em todos os níveis. Isso expressa o próprio sentido do engajamento de Marx na militância política de seu tempo.

A busca pela justiça para os oprimidos, para aquele terceiro que clama, mas também que exige que lhe seja feita a justiça, requer que se ouça as vozes que são capazes de anunciar um novo mundo, um outro lugar, onde o comum será a igualdade e a partilha, onde o fruto do trabalho será destinado para aquele que trabalha. Aqui, estamos falando de uma característica da tradição messiânica judaica que marca tanto o pensamento de Lévinas quanto de Marx. É preciso ouvir as vozes dos profetas que contra toda totalidade denunciam a opressão e anunciam o não-lugar da salvação. Relembremos as marcantes palavras de Isaías ao vaticinar sobre o messias:

Pois eu vou criar novos céus, e uma nova terra; o passado já não será lembrado, já não volverá ao espírito, mas será experimentada a alegria e a felicidade eterna daquilo que vou criar. Pois vou criar uma Jerusalém destinada à alegria, e seu povo ao júbilo; Jerusalém me alegrará, e meu povo me rejubilará; doravante já não se ouvirá aí o ruído de soluços nem de gritos. Já não morrerá aí nenhum menino, nem ancião que não haja completado seus dias; será ainda jovem o que morrer aos cem anos: não atingir cem anos será uma maldição. Serão construídas casas onde habitarão, serão plantadas vinhas cujos frutos comerão. Não mais se construirá para que outro se instale; não mais se plantará para que outro se alimente. Os filhos de meu povo durarão tanto quanto as árvores, e meus eleitos gozarão do trabalho de suas mãos. Não trabalharão mais em vão, não darão mais à luz filhos votados a uma morte repentina, porque serão a raça abençoada pelo Senhor, eles e seus descendentes.⁹⁴

Para Lévinas, o profetismo significa a capacidade do eu poder falar e testemunhar as dores de outros.⁹⁵ Assim, o dito do profeta contém o dizer daqueles que amargam as injustiças e suas palavras carregam a esperança dos injustiçados. O sentido primeiro da profecia, que é contrastar o real (positividade) com o não real (negatividade), o *já* com o *ainda não*, anunciar o não-lugar da redenção, decorre da perturbação provocada pela simples existência daqueles que são sem lugar. Por isso Lévinas insiste nas figuras do

⁹⁴ - BÍBLIA, A. T. Isaías, capítulo 65, versículos 17-23.

⁹⁵ - LÉVINAS, Emmanuel. De Otro Modo que Ser o más Allá de la Esencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, pp. 227-232.



estrangeiro, da viúva e do órfão, pois revelam um certo desamparo. No profetismo, o desamparo dos injustiçados desinstala a subjetividade do eu e a abre para o não-lugar dos injustiçados, permitindo que esse eu desinstalado (profeta) fale de forma a conter em si algo do outro, o *outro no mesmo*, segundo Lévinas.⁹⁶ Isso não vale para o duo ético onde predomina a relação de subordinação do eu ao outro, relação assimétrica e desigual, mas vale para a existência social e os inúmeros terceiros que padecem as dores da injustiça.⁹⁷

Para Lévinas, essa característica do profetismo, segundo a qual o sentido de uma ordem é dado por quem obedece a ordem, invoca uma ideia de espiritualidade, já que nela – espiritualidade – o sentido da ordem divina não é dado pelo divino, mas pelo humano. Entretanto, essa teologia da espiritualidade se ampara na esperança da chegada de um messias que confirme a ordem dada e transforme a profecia em realidade, transforme a negatividade em positividade. O messianismo sustenta o profetismo, pois, ao fim e ao cabo, o profeta sempre anuncia um messias.

Essa inspiração messiânica claramente presente no trabalho de Lévinas também pode ser percebida em Marx. De certa forma, ele mesmo se encarna na tarefa do profeta que denuncia a opressão e anuncia o messias que fará chegar um outro tempo. O céu e o inferno da espiritualidade se revelam em mundanidade na análise de Marx que não se priva de usar essa referência. A título de exemplo, em *O Capital*, ao descrever os horrores da exploração absurda da mão de obra infantil na manufatura de palitos de fósforo na Inglaterra em meados do século XIX, ele assim escreve: *nessa manufatura, Dante veria superadas suas fantasias mais cruéis sobre o inferno*.⁹⁸

Nas análises que faz das cartas de Paulo aos Romanos, Giorgio Agamben chama nossa atenção para aquilo que ele denomina de teoria do resto:

Há nesses profetas, algo como um paradoxo: eles se dirigem ao povo eleito, a Israel, como um todo, e, porém, anunciam-lhe que só um resto será salvo. A passagem, exemplar, que também Paulo cita, é a profecia messiânica de Isaías 10, 20: “Naquele dia, o resto de Israel, os sobreviventes da casa de Jacó não se sustentarão mais sobre quem os atinge... Voltará o resto, o resto de Jacó ao Deus forte. Mesmo o teu povo, ó Israel, fosse como a areia do mar, só um resto retornará.” [...] A salvação messiânica, que é obra divina, tem por sujeito um resto: “De Jerusalém sairá um resto, sobreviventes do monte Sião” (Isaías, 37,32).⁹⁹

⁹⁶ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., p. 227.

⁹⁷ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., p. 228.

⁹⁸ - MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 320.

⁹⁹ - AGAMBEN, Giorgio. *O Tempo que Resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 70.



Esse resto não diz respeito a uma questão numérica, trata-se do próprio evento messiânico. Diz Agamben: *ele não é nem o todo nem uma parte sua, mas significa a impossibilidade para o todo e para a parte de coincidir com si mesmos e entre ele. No instante decisivo, o povo eleito – todo o povo – se põe necessariamente como um resto, como não-todo.*¹⁰⁰ Essa estranha relação entre a parte e o todo onde a parte mesmo não sendo o todo encarna a universalidade do todo e é responsável pela salvação de todos, está presente no pensamento de Marx. É o proletariado o resto da salvação messiânica que liberta toda a sociedade das condições infernais produzidas pelo modo de produção capitalista. Na famosa Introdução da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Marx discute o desenvolvimento da sociedade alemã e as ilusões do idealismo, para, então, vaticinar:

Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã? Eis nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não posso exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todos nessas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado.¹⁰¹

A natureza messiânica do proletariado se apresenta como universalidade negativa que se converte em universalidade positiva e, assim, transforma a expropriação em apropriação.¹⁰² É o resto que se liberta, mas que, como resto, traz a salvação para todos, pois o proletariado não pode suprasumir suas próprias condições de vida sem suprasumir todas as condições de vida desumana da sociedade.¹⁰³ A dimensão messiânica do proletariado é a encarnação da profecia em si mesmo, mas não como algo particular, e sim como algo universal. Nessa perspectiva profético-messiânica, da mesma forma que em Lévinas, também em Marx há uma ética que excede a política.

¹⁰⁰ - AGAMBEN, Giorgio. Ob. cit., p. 91.

¹⁰¹ - MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 162.

¹⁰² - Cf. BALIBAR, Étienne. A Filosofia de Marx. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 51.

¹⁰³ - Cf. MARX, Karl. A Sagrada Família. São Paulo: Boitempo, p. 49.



IV) Transcendência e Revolução

Tanto a questão da insubmissão diante da totalidade quanto a questão da busca messiânica pela justiça remetem aos temas da transcendência e revolução. Aqui não há exatamente uma coincidência entre Lévinas e Marx, mas uma grande afinidade no sentido de que a transcendência em Lévinas e a revolução em Marx implicam um deslocamento brutal de lugar ou, mais do que isso, uma ruptura para um não-lugar que não pode ser pensado, falado e vivido a partir do senso comum e das categorias tradicionais da ontologia. Transcendência e revolução exigem um tempo diacrônico, como um “depois” que remete ao “antes de tudo”.

A transcendência é um tema estruturante do pensamento levinasiano, está presente em toda obra de Lévinas. Para ele, como visto anteriormente, a realidade se constitui como uma grande totalidade que se reproduz a si mesma e se afirma na maneira do sempre idêntico, do Mesmo. O eu é, ao mesmo tempo, incentivado e cooptado pelos padrões da totalidade que se afirmam e se reforçam contra toda alteridade. O eu, além de ser uma consciência de si e uma identidade própria, envolve também uma relação com o mundo – relação tanto material como imaterial – e essa relação conforma uma estrutura que confunde o eu com a totalidade ontológica, sempre alérgica à alteridade, e constitui o grande Mesmo. Assim, o mundo, como minha casa e extensão das minhas posses, me completa como eu e rechaça toda diferença do não-eu. Nas palavras de Lévinas: *a possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo... A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao outro, mas o concreto do egoísmo*.¹⁰⁴ Diante dessa realidade, Lévinas, então, propõe uma ruptura com a totalidade, mas desde logo esclarece: *a ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que rompe só pode manifestar-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro*.¹⁰⁵ Com efeito, a ruptura com a totalidade ocorre por meio de uma transcendência, isto é, sair do Mesmo para o Outro que é alteridade radical, outro na sua própria outricidade. Isso é possível mediante o que Lévinas denomina de desejo metafísico, um desejo fora do comércio e

¹⁰⁴ - LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, p. 24.

¹⁰⁵ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., pp. 26-27.



sem satisfação, que equivale exatamente à ruptura da totalidade por intermédio do encontro com outrem, diferença que não se deixa dominar ou capturar, mas que me faceia em sua pequenez e grandeza. Diferença que vem do alto, que transcende.¹⁰⁶

Transcendência é, por conseguinte, a própria consideração ética. Bensussan nos fala de um momento ético que expressa essa relação:

O momento ético, o momento da resposta, significa uma apreensão por um tempo diacrônico, por uma imediatez, um tempo que passa e se dá antes de qualquer presença de espírito: o momento em que, sem saber, sem poder, sem querer, o homem se deixa dominar pela transcendência dos outros, por sua irrupção inesperada que imperiosa e imperiosamente requer uma resposta de responsabilidade, uma exposição do sujeito a um acontecimento que o ultrapassa, o constrange e o vence - ou o inibe pelo contrário. Este é o momento ético.¹⁰⁷

Sem o outro, sem alteridade radical, não há transcendência, razão pela qual Lévinas afirma que transcendência é o que nos faz face¹⁰⁸ e que outrem é a sua própria linguagem.¹⁰⁹ Lembrando que a face de outrem carrega uma corporeidade fundamental que expressa as marcas de sua diferença. Contudo, a outricidade não se deixa capturar ou limitar por padrões corporais, de modo que o outro não é um objeto dado à minha descrição. Não se trata de faceá-lo para descrever sua aparência, pois estamos falando de uma relação de transcendência. Por isso, Lévinas diz que *a melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos, pois o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele*.¹¹⁰

No artigo *Secularização e Fome*, de 1976, Lévinas inicia dizendo que transcendência significa etimologicamente um movimento de travessia, mas também de ascensão. Isso exige de mim um duplo esforço: ultrapassar o vazio de um intervalo e ultrapassá-lo subindo, mudando de nível.¹¹¹ Nessa perspectiva, a transcendência é uma superação de si em direção a algo maior. O grande empecilho ou obstáculo para essa transcendência é exatamente a totalidade que ratifica o mesmo, pois a ontologia se afirma a si própria e ainda conta com uma espécie de fidelidade prévia que vem das estruturas sociais que constituem e reforçam a totalidade. Esse grande obstáculo, de

¹⁰⁶ - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit., pp. 19-28.

¹⁰⁷ - BENSUSSAN. Gerard. L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan. In *Reflexão*, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, p.20.

¹⁰⁸ - LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.61.

¹⁰⁹ - LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, p. 147.

¹¹⁰ - LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 69.

¹¹¹ - LÉVINAS, Emmanuel. *Sécularisation et faim*. In *Kainos*. Nº 7, 2007. Cf. <http://www.kainos.it/numero7/emergenze/Levinasfr.html>



acordo com Lévinas, nos coloca em um movimento oposto ao da transcendência, que seria, segundo ele, a *secularização da transcendência*. Essa, por seu turno, afirma um mundo em repouso, como estabilidade já feita. Nesse sentido, o ser social se apresenta como positividade objetivamente dada, onde o seu sentido, seu fundamento e seu pressuposto estão num passado que domina o presente, para além das experiências dinâmicas de vida. E tudo isso acontece sobre uma base material que se revela ambígua e contraditória, pois em parte ela é luxúria, cobiça e concupiscência, um desejo extremo de possuir qualquer coisa; mas em outra parte, essa base material é fome, privação e necessidade, uma aflição que vai para além de si. E é essa contradição da base material que reclama o retorno da transcendência não secularizada, aquela superação de si que seja motivada pela negação incondicional da fome do outro: *a nova transcendência* [não secularizada] *é a recusa em acreditar na paz dos outros por causa de qualquer harmonia na totalidade; a certeza de que nada pode enganar a fome do outro*.¹¹²

Não há como deixar de se perceber o caráter revolucionário da transcendência, pois transcender é produzir fissuras e rupturas que conduzem a um outro lugar ou, melhor dizendo, a um não-lugar fora da totalidade. A ideia fundamental de um-para-o-outro, de uma deserção do eu, sem que isso signifique uma derrota, já implica falar uma linguagem, um dizer, que é pré-original, an-árquico. Uma linguagem que é bondade e, como tal, se orienta pelo não tergiversável que é a fome sentida pelo outro. Esse outro pode ser outrem do duo ético ou o terceiro que clama justiça. Em ambos os casos a linguagem desconcertante da bondade (que não é condescendência nem com o outro e muito menos com o sistema social) já produz transgressões e descontinuidades na totalidade. E o movimento inverso também se realiza: a ruptura com a totalidade cria possibilidades para o extraordinário e a transcendência da bondade.¹¹³ Quando tomada no contexto da transcendência, a bondade é mais do que benevolência ou generosidade. Ela é parte da resistência ética que se opõe à totalidade e que se expressa claramente na noção de que *o rosto do outro recusa-se à posse, aos meus poderes*.¹¹⁴ Essa recusa não quer dizer que o outro esteja imune aos meus poderes, mas que sua alteridade coloca em questão o meu poder de poder. A recusa à posse que se manifesta por meio do rosto de outrem significa que um ser humano não deve ser possuído, manipulado, usado, ainda que parcialmente.

¹¹² - LÉVINAS, Emmanuel. Ob. cit.

¹¹³ - LÉVINAS, Emmanuel. De Otro Modo que Ser o más Allá de la Esencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, pp. 63-64.

¹¹⁴ - LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, p. 192.



Em outras palavras, não há nada que justifique, nem mesmo a lei, que seja eticamente aceitável esse tipo de relação, mais ainda quando isso provoca fome, privação ou qualquer tipo de degradação. Transcender implica superar esse estado de coisas, como uma revolução cotidiana.

Da mesma forma que Lévinas, porém com muito mais precisão e detalhamento, Marx constata a contradição da base material da sociedade moderna.¹¹⁵ Contradição que foi aguçada e levada a níveis insuportáveis pelo modo de produção capitalista, seja pela exploração da classe trabalhadora, seja pela expropriação dos meios de vida dos grupos subalternizados.¹¹⁶ É importante que fique claro que, assim como a fenomenologia levinasiana compreende a corporeidade do ser humano e a materialidade da existência, o materialismo histórico de Marx compreende que a relação com a natureza antecede o modo de produção capitalista e está voltada para a satisfação das necessidades humanas. O problema é que o capitalismo impede que as pessoas regulem sua relação com a natureza de forma racional, pois institui processos de dominação e exploração que prendem os explorados e oprimidos no reino da necessidade muito além do que seria, a princípio, necessário. Diante disso, Marx está convicto da importância de uma transcendência, isto é, de um esforço de superação em direção a algo maior, que é o próprio reino da liberdade, onde as pessoas realmente podem se desenvolver como tal. Assim diz Marx, no volume III d'O Capital

Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele

¹¹⁵ - Relembre-se a já citada imagem da natureza, usada por Marx, acerca dos galhos secos e caídos e dos galhos verdes e cheios de vida, para representar as diferenças entre pobreza e riqueza. MARX, Karl. Os Despossuídos. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 89.

¹¹⁶ - A esse respeito confira-se o conceito de *acumulação entrelaçada*. GOÇALVES, Guilherme Leite. COSTA, Sergio. Um porto no capitalismo global: desvendando a acumulação entrelaçada no Rio de Janeiro. São Paulo: Boitempo, 2020.



é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica.¹¹⁷

Quando Marx termina seu raciocínio dizendo que a redução da jornada de trabalho é condição básica para o florescimento do reino da liberdade, isso deve ser compreendido a partir do conjunto de sua obra, que sempre teve por base *subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível*.¹¹⁸ Portanto, a passagem para o reino da liberdade não é apenas uma questão de aumento do tempo livre das pessoas, mas a adoção de uma perspectiva que proclame e sustente o homem como ser supremo.¹¹⁹

A transcendência é, portanto, libertação humana. Entretanto, como bem nos recorda Michael Löwy, essa libertação não virá de uma figura mitológica como um salvador supremo que paira acima das contradições e vem de fora para libertar os homens e instituir um mundo novo. Um salvador assim alienado acabaria por instituir um mundo “novo” carregado da velha alienação.¹²⁰ Para que seja realmente transcendência, a libertação não pode vir de fora, do salvador externo, mas deve vir de dentro, de quem é parte dos conflitos sociais. E não há dúvida de que é o proletariado aquele resto com condições de libertar-se a si mesmo e, nessa libertação, redimir a sociedade da injustiça universal. O proletariado encarna a profecia messiânica que diz que dos menos favorecidos virá o resto que constituirá uma nação forte, conforme vemos em Miqueias: *Naquele dia recolherei os coxos, reunirei os dispersos e os que eu tinha afligido. Dos estropiados farei um resto, dos afastados, uma nação robusta*.¹²¹

Essa libertação, que funciona como uma autoemancipação daqueles menos favorecidos, é a própria revolução, tão cara para Marx, assim como a transcendência o é para Lévinas. Para fazer uma analogia com a ética levinasiana, podemos dizer que a in-condição do proletário implica, a um só tempo, tanto sua vulnerabilidade quanto sua passividade. Como sabemos, a passividade é o caminho para uma abertura radical à alteridade e, nesse sentido, para uma transcendência, para um outro lugar que é um não-lugar. Essa transcendência expressa a revolução mesma, num processo social onde um

¹¹⁷ - MARX, Karl. Capital. Vol. III. São Paulo: Boitempo, 2017, pp. 1081-1082.

¹¹⁸ - MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 158.

¹¹⁹ - MARX, Karl. Ob. cit., p. 162.

¹²⁰ - LÖWY, Michael. A Teoria da Revolução no Jovem Marx. São Paulo: Boitempo, 2012, pp. 42-44.

¹²¹ - BÍBLIA, A. T. Miqueias, capítulo 4, versículos 6-7.



oprimido luta pela libertação de outro oprimido e como classe social – resto – todos se autoemancipam. Há transcendência na revolução e revolução na transcendência. Tudo isso invoca ideias de entrega, despojamento e partilha; quebras normativas e insuficiência de modelos; e, sobretudo, uma deficiência da política tradicional, o que remete para um além da política, para um excesso que coincide com o esforço ético de transformar o impossível em possível. Na análise de Bensussan:

O que há em Marx, por outro lado - e que se encontra em um nível extraordinário de acuidade - é um pensamento da revolução. Não no sentido estratégico ou já leninista do termo. Mas no sentido de um excesso de "toda política", para valer-se de uma determinação levinasiana decisiva. A revolução teria, diz-nos Marx, uma força incrível que viria a ela em linha reta "do futuro", só pode ser falada em uma língua sem origem, sem modelo, em uma língua da qual não temos ideia. Portanto, em nenhum caso pode ser realizada em uma "filosofia política" e não mais em "uma política". Ela nomeia especificamente seu excesso sem fim. É obviamente este ponto - que considero importante - que pode ser determinado, em um sentido muito estrito, como messiânico. O messianismo, não mais do que compatível com uma filosofia da história, nunca se ajusta a uma filosofia política. Significa sua exterioridade, seu transbordamento, o alhures, mas não para negar esplendidamente a eficiência da política ou da história, mas para tentar, ao contrário, detectar aí o excedente histórico ou político, irredutível a "filosofia". É fácil ver como "revolução" e "messianismo" poderiam dizer coisas "impossíveis" com duas vozes - que filosofias, teorias, estratégias, ontologias (incluindo o marxismo) se esforcem, sem dúvida com razão, para tornar possíveis...¹²²

Isso que excede a história, que pretende superar o peso da história como práxis revolucionária, é a própria expressão da ética que nos impulsiona para um não-lugar, para uma impossibilidade urgente. Essa urgência decorre do grave sofrimento produzido sobre aquela parcela da sociedade que carrega desigualdades imerecidas, os sujeitos da injustiça social que padecem com a exploração, a opressão e a exclusão. Pois esse transcender para o outro produz em mim também uma espécie de sofrimento, que é o *sofrimento de impaciência*. Esse é fundamental na medida em que estimula o apoio e a adesão à ação ético-prática que consubstancia a revolução. Isso não é algo que seja lido nos textos de Lévinas e Marx, mas que, certamente, pode ser sentido a partir da leitura de ambos.

O poder do anti-humanismo de Lévinas e Marx é tão forte que muito das críticas que se faz a ambos tem a ver com aquilo que suas respectivas filosofias exigem de nós:

¹²² - BENSUSSAN. Gerard. L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan. In Reflexão, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, pp. 12-13.



rebeldia, devoção, coragem, entrega, despojamento e ruptura. Tudo isso conformaria uma carga demasiado pesada para ser suportada. Talvez, até mesmo, algo sacrificial. De fato, isso não é algo que se compreenda a partir de um paradigma do autocentramento, pois aqueles que sistematicamente colocam o eu antes do outro são incapazes de transcender e revolucionar, apenas buscam soluções individuais para os seus problemas, ainda que tais problemas sejam coletivos ou sociais. O desprendimento que conduz à alteridade implica um engajamento que excede a política e uma sensibilidade que remonta a uma marcante ideia de Walter Benjamin: o espírito de sacrifício se alimenta da imagem dos antepassados oprimidos.¹²³ Mas como afirma o próprio Benjamin, a história não é algo que permanece no passado e nem é constituída por um tempo contínuo vazio e homogêneo. Esse contínuo da história é destruído por aquilo que lhe excede, que é o tempo do agora, e a consciência dessa destruição *é própria das classes revolucionárias no momento da sua ação*, nos lembra Benjamin.¹²⁴ Assim, a imagem dos antepassados oprimidos se faz viva na imagem, no rosto, dos oprimidos de hoje.

O tempo do agora não é *khronos*. Transcendência e revolução não se prendem ao contínuo da história, antes, reclamam o *já* que conduz ao *ainda não*, expressam uma escatologia que faz do agora uma oportunidade. Esse tempo é *kairos*. E aqui não é a esperança, mas o desespero que produz a redenção. Nesses termos, inclusive, é que Adorno escreve o último dos aforismos de sua Minima Moralia:

A filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção... Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica.¹²⁵

Assumir as coisas como elas são, é algo que existe em comum entre Lévinas e Marx, mas sem que isso produza conformismo ou funcionalismo. Antes, a forma por meio da qual ambos se apoderam da realidade gera pensamentos insubmissos que propõem interrupções messiânicas do real, seja por meio da transcendência, seja por meio da revolução. Quando se compreende isso, fica mais fácil entender a heterodoxa aproximação que ocorre entre ética e política, uma aproximação não normativa, mas sim

¹²³ - BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito da História. In Walter Benjamin: o Anjo da História. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 13.

¹²⁴ - BENJAMIN, Walter. Ob. cit., p. 18.

¹²⁵ - ADORNO, Theodor. Minima Moralia. São Paulo: Ática, 1993, pp. 215-216.



baseada nas coisas como elas são e, conseqüentemente, nos afetos que essa realidade produz. Nas palavras de Benussan: *só se age pela revolução por motivo "ético", indignação, raiva, impaciência, recusa; e, além disso, qualquer ética exige uma "revolução", isto é, a expectativa e a esperança de outro mundo, de outra vida. Há em Marx e Lévinas - mas são costelas quase imperceptíveis - uma profecia que é o nome mais adequado da interrupção messiânica de que fala.*¹²⁶

A profecia e promessa messiânica de Marx vem com a revolução que produz, ela mesma, uma grande transcendência para instituir o tempo do agora. Como é sabido, Marx afirma que a história de toda a sociedade é a história da luta de classe,¹²⁷ sendo essa o próprio motor da história. Também afirma que a concentração de riqueza e a exploração do trabalho produzem tantas contradições que tornarão inviável a sustentação do próprio sistema capitalista. Portanto, a queda da burguesia e a vitória do proletariado seriam inevitáveis.¹²⁸ Com efeito, a revolução libertadora com a vitória do proletariado faria cessar a própria luta de classe, ao menos nos termos que Marx a analisa e descreve em seus estudos. Cessada a luta de classe, cessa também o contínuo da história. Daí que Benjamin afirma que a revolução é o evento que inaugura o tempo messiânico: *Marx secularizou na ideia da sociedade sem classes a ideia do tempo messiânico.*¹²⁹ O que Benjamin nos permite entender, é que não se trata do fim da história, como alguns podem querer afirmar de forma debochada, mas a capacidade de sentir o tempo como *kairos* e não como *khronos*. E no tempo messiânico, que é pré-original, an-arquico, aquém da totalidade, o extraordinário da ética pode se tornar o ordinário da redenção. Mais uma vez, com Benjamin: *A ética aplicada à História é a doutrina da revolução.*¹³⁰

V) Consideração Final

O Outro, para Lévinas, e o Real, para Marx, configuram o fora-se-si que se interpõe diante do sujeito para lhe interpelar nesse momento ético e, assim, instauram o tempo

¹²⁶ - BENSUSSAN, Gerard. L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan. In *Reflexão*, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008, p. 22.

¹²⁷ - MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. Rio de Janeiro: Garamond, 1998, p. 51.

¹²⁸ - MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. Ob. cit., p. 64.

¹²⁹ - BENJAMIN, Walter. Comentários. In Walter Benjamin: o Anjo da História. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 177.

¹³⁰ - BENJAMIN, Walter. Fragmentos (Filosofia da História e Política). In Walter Benjamin: o Anjo da História. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 27.



diacrônico da resposta ética. Demandam uma entrega, uma devoção, seja ao outro (Lévinas) seja à causa de transformação da realidade (Marx). O que deve vir depois desse momento ético, *já e ainda não*, é uma disrupção social e política, a emergência do não-lugar que deve se instaurar, de uma comunidade que vem. O que se espera desse não-lugar é que as relações sejam marcadas por formas de viver que respeitem a vida e o florescimento do humano sem distinção. É o tempo da justiça. Mas para isso é preciso comparar, simetrizar, equalizar, compensar etc... É preciso instituições aptas a fazer esse movimento e, sobretudo, a garantir a estabilidade a longo prazo de uma sociedade razoavelmente justa. Interessante notar que nem Lévinas e nem Marx foram pensadores da justiça no sentido da imaginação institucional ou de desenhos institucionais. A linguagem normativa lhes parecia profundamente insuficiente, já capturada pelo ser, e, por isso, não se aventuraram nesse campo, embora seja uma consequência inevitável e imprescindível da própria crítica radical feita por ambos. Trata-se, então, de uma espécie de reconstrução do tempo que torne possível a emergência da justiça e das instituições justas.

Uma boa forma de entender essa reconstrução vem com uma forte imagem usada por Walter Benjamin. Na IX Tese sobre o conceito da História, refere-se ao quadro *Angelus Novos*, de Paul Klee, e, a partir dele, fala de um anjo da história que voltou seu rosto para o passado e se deparou com uma catástrofe sem fim. O anjo se esforçava para acordar os mortos e reconstruir o que havia sido destruído, porém era impedido por um forte vendaval que soprava sobre suas asas e o arrastava para o futuro, impedindo a reconstrução do passado. Segundo Benjamin, esse vendaval é o próprio progresso.¹³¹ Essa abordagem não triunfalista da história e o ceticismo quanto àquilo que é celebrado como civilização, conforme proposto por Benjamin, podem ser tomados como elementos de uma ponte que liga pensamentos de Lévinas e Marx. São pensamentos que propõem uma crítica radical e acionam um sinal de alerta que deve nos conduzir a uma profunda reflexão. Se o progresso e a totalidade produzem destruições e mortes, coisas que não podem ser justificadas por alguns benefícios materiais ou tecnológicos, então é hora de pensar diferente. Aliás, não apenas de pensar diferente, mas de pensar no diferente, no outro que me interpela com sua face.

¹³¹ - BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito da História. In Walter Benjamin: o Anjo da História. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 14.



Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *O Tempo que Resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BALIBAR, Étienne. *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BENSUSSAN, Gérard. Humanismo, Materialismo e Política em Lévinas. In *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, volume I, nº XXII, junho de 2019.
- _____. L'impatience messianique: Un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan. In *Reflexão*, Campinas, 33 (94), jul./dez. 2008.
- DREIZIK, Pablo. *Lévinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014, p. 137.
- GOÇALVES, Guilherme Leite. COSTA, Sergio. *Um porto no capitalismo global: desvendando a acumulação entrelaçada no Rio de Janeiro*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que Vem à Ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *De Otro Modo que Ser o más Allá de la Esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- _____. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.
- _____. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 43.
- _____. *Le Moi et la Totalité*. *Revue De Métaphysique Et De Morale*, vol. 59, no. 4, 1954.
- _____. *L'ontologie Est-Elle Fondamentale?* *Revue De Métaphysique Et De Morale*, vol. 56, no. 1, 1951.
- _____. *Los Imprevistos de la historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- _____. *Los Imprevistos de la historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- _____. *Philosophie, Justice et Amour*. In *Esprit*, Paris, Août/Sept. 1983.
- _____. *Sécularisation et faim*. In *Kainos*. Nº 7, 2007.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.



- LÖWY, Michael. A Teoria da Revolução no Jovem Marx. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.
- MARX, Karl. A Ideologia Alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. Contribuição à Crítica da Economia Política. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. Grundrisse. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. Manuscritos Econômicos-Filosóficos. São Paulo: Boitempo, p. 80.
- _____. Miséria da Filosofia. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 47.
- _____. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. O Capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. O Capital. Vol. III. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. Os Despossuídos. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. Sobre a Questão Judaica. São Paulo: Boitempo, 2010.
- RICOEUR, Paul. De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- Walter Benjamin: o Anjo da História. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

Sobre o autor

José Ricardo Cunha

Professor Associado da Faculdade de Direito da UERJ. Doutor em Direito pela UFSC. Mestre em Direito pela PUC-Rio. Bacharel em Direito pela UFRJ. Pesquisa nas áreas: Teoria e Filosofia do Direito; Ética; Direitos Humanos; Sistema de Justiça; Epistemologia. E-mail: jr-cunha@uol.com.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8737-7892>.

O autor é o único responsável pela redação do artigo.

