

AS RAÍZES DO TOTALITARISMO SEGUNDO LEVINAS

Ozanan Vicente Carrara
Universidade Federal Fluminense

RESUMO: O artigo aborda as raízes metafísicas do totalitarismo, segundo Emmanuel Levinas, a partir de quatro dimensões onde o totalitarismo ontológico se deixa ver, quais sejam a subjetividade, a linguagem, a economia e a própria política. A filosofia clássica do sujeito acabou por totalizar no eu o Mesmo e o Outro, fundindo-os e afirmando a filosofia ocidental como uma egologia. A ética permite um outro tipo de socialidade em que eu e outrem permanecem em sua integridade. A subjetividade ética que Levinas propõe é a saída do espírito de sistema, fugindo à tendência assimiladora e unificadora do logos grego. A mesma tendência à unificação se deixa ver na linguagem que, para Levinas, exige a presença do interlocutor e assim desempenha um papel fundamental no processo de individuação e na resistência à obra da totalização que acaba por apagar outrem e sua transcendência. É o face a face ético que preserva o pluralismo social e impõe a socialidade como Outro no Mesmo, preservando as diferenças. O mesmo movimento de totalização se mostra na economia e na técnica que uniformizam as relações pessoais, condenando os indivíduos a viverem no todo impessoal e anônimo do Estado, impedindo-os assim de se verem no face a face ético. Enfim, a totalidade política sacrifica a individualidade e o indivíduo passa a se reconhecer no sistema. A política como guerra se torna assim o exercício mesmo da razão. A moral, no entanto, se opõe à razão e se distingue da política. O indivíduo ético é a saída contra o totalitarismo político.

Palavras-chave: Totalitarismo, Ética, Subjetividade, Economia, Política.

ABSTRACT: This article shows the metaphysical roots of totalitarianism, according to Levinas, from four aspects where the ontological totalitarianism shows itself as in the notions of subjectivity, language, economy and politics. The classical philosophy of subject finished by totalizing in the self the Same and the Other, transforming them into a same thing, affirming philosophy as egology. Ethics allows another kind of sociality in which the Same and the Other remain in their integrity. The ethical subjectivity proposed by Levinas is the way out of the spirit of system, escaping this way to the assimilating and unifying tendency of the Greek logos. The same unifying tendency shows itself in language which, for Levinas, demands the presence of an interlocutor that has a fundamental function in the individuation process and in the resistance to totalization which erases the other and his transcendence. It is the ethical face to face which preserves the social pluralism and imposes a kind of

sociality as “Other in the Same”, preserving the differences. The same movement of totalization shows itself in economy and technique which unify personal relationships, condemning individuals to live in an impersonal and anonymous State, disturbing them from seeing themselves in the ethical face to face. Thus, political totality sacrifices individuality and the individual sees itself within a system. Politics as war then becomes even the exercise of reason. Morals, however, opposes itself to reason and distinguishes itself from politics. The ethical individual is the way out against political totalitarianism.

Keywords: Totalitarianism, Ethics, Subjectivity, Economy, Politics.

Toda a reflexão filosófica de Levinas pode ser lida como uma crítica da tradição ocidental que ele denomina egologia, mas também por uma crítica à sua ideia dominante de totalidade. A ética é uma relação ao outro que preserva sua alteridade como também o Mesmo conserva sua própria estrangeiridade. A ética é assim o pensamento do excesso e das relações humanas diferenciais que não se fundem em totalidade. Assim, a primeira raiz do totalitarismo político seria o totalitarismo ontológico que se deixa ver na metafísica clássica com suas compreensões de subjetividade, da linguagem, da economia e da própria política.

Subjetividade e totalitarismo ontológico

As primeiras raízes do totalitarismo ontológico se encontram na subjetividade tal como ela foi pensada pela filosofia clássica da subjetividade. Para sair desse totalitarismo ontológico, Levinas propõe uma subjetividade ética, procurando uma saída tanto do idealismo quanto do liberalismo. Todo o enfoque dado ao eu pela filosofia clássica da subjetividade acabou por totalizar o mesmo e o outro. A ideia de fusão apresenta-se assim como raiz desse totalitarismo de natureza ontológica. Por isso, o caminho que ele empreende é um esforço de saída dessa filosofia clássica que ele denomina “egologia”, fugindo ao seu solipsismo e buscando uma noção mais

socializadora do sujeito. E isso ele o faz a partir da ética como ‘filosofia primeira’, rompendo com a ontologia como filosofia primeira. Se o movimento básico da ontologia é um constante retorno ao mesmo, torna-se necessário conceber um novo humanismo a partir do outro homem em que o sujeito parta em direção ao outro, sem voltar a si mesmo. Impõe-se então pensar uma outra forma de socialidade diferente daquela da ontologia que permite a assimilação de outrem pelo Mesmo, através da obra da totalização. A ética se lhe oferece como essa socialidade em que eu e outrem permanecem em sua integridade, sem se fundirem um no outro. O conceito de separação se oferece como aquele que se opõe ao de totalidade tão claramente dominante na história da filosofia ocidental. Por totalidade se entende esse movimento típico da razão ocidental que se apropria progressivamente de tudo que lhe é exterior ou transcendente, concebendo tudo dentro de um sistema ou de uma unidade em que as partes conduzem ao todo, outrem se reduz ao mesmo, a transcendência se torna imanência, a multiplicidade se apaga na unidade do universal. Por isso, a ontologia é vista por Levinas como uma filosofia da potência cujo poder do logos tende a reduzir o Outro ao registro do Mesmo, submetendo-o e negando sua independência. Ele vê nela as marcas da impessoalidade e da neutralidade que tende ao apagamento da diferença dos entes no ser geral e anônimo. Tal movimento permanece no interior do Mesmo e, assim, não é capaz de inquietar o eu, arrancando-o do fechamento em si. No reino da totalidade, os seres só encontram sua verdade no todo. A liberdade ilimitada ocupa todos os espaços. É a expansão ilimitada do ser. Diz Levinas: “o ser é mal não porque finito, mas porque sem limites”¹.

Levinas busca no *Fédon* de Platão a ideia de uma relação espiritual em que os seres permanecem em seu posto, mas se comunicam entre eles². A filosofia nasce então ao recusar a união pura e simples com o divino. Levinas vê em Platão uma ruptura com o sagrado e o irracional, sem ter caído no ‘tudo é um’ do espírito de

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Le Temps et l'autre*. Paris: Quadrige/PUF, 1983. p. 29.

² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 35.

sistema que Levinas, tanto quanto Platão, rejeita. Platão teria substituído a ideia de transcendência enquanto vínculo místico com o divino pela ideia de transcendência que aparece no diálogo intersubjetivo que supõe eu e outrem como instâncias separadas e que, no entanto, se comunicam. Hegel teria levado ao extremo esse movimento da totalidade grega em sua potência assimiladora e unificadora do logos. Hegel, ao contrário de Levinas, vê, a partir de Platão, que a história da filosofia foi o desenvolvimento da unidade da razão consigo mesma. Levinas procura um movimento refratário a toda síntese em que o universal e o singular permaneçam separados e encontra em Platão uma tensão constitutiva da filosofia entre o pensamento do ser e a questão do outro, contestando a redução de todo o discurso filosófico ao ‘tudo é um’ de Heráclito. Platão, ao seu ver, manteve na filosofia a tensão entre a ontologia e a metafísica, sem a unificação heraclitiana. Por outro lado, Levinas também recusa a identificação parmenidiana entre o pensamento e o ser³. Foi essa unidade indissolúvel entre o pensamento, o logos que o exprime e o ser que estabeleceu a filosofia como ontologia. Levinas encontra na dialética platônica do *Parmênides* o outramente que ser da situação ética. Diz ele: “o sujeito está no acusativo sem encontrar recurso no ser, expulso do ser, fora do ser como o Um na primeira hipótese do *Parmênides*, sem fundamento, reduzido a si, e, assim, sem condição”⁴. Enquanto Heidegger lê no *Poema* de Parmênides a transcendência mesma no sentido de um “excesso de todo ente possível em direção à clareira mesma do ser do ente”, Levinas vê, no mesmo texto platônico, o traumatismo do espanto cujo valor filosófico está no fato de ele surgir no coração da relação interlocutiva, evitando assim a queda na ontologia. Daí que, para Levinas, a essência da filosofia seja a superação do ser a partir do outro e não a superação do ente no ser⁵.

³ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Brodard & Taupin, 2001. p. 53.

⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁵ Cf. HAYAT, Pierre. *Individualisme éthique et Philosophie chez Levinas*. Paris: Éditions Kimé, 1997. p. 112.

O caminho levinasiano busca um outro modo de relação com o ente em que o ser conhecido possa manifestar-se em sua alteridade, uma vez que o logos fez com que a alteridade do ser conhecido em relação ao ser cognoscente se apagasse. E a teoria que torna os seres inteligíveis e os ilumina é a ontologia. Esse caminho que a ontologia empreende, que reconduz o Outro ao Mesmo, renuncia ao desejo metafísico e à exterioridade de que vive esse desejo. Para nosso filósofo, o Outro deve estar em condições de pôr em questão o Mesmo e a ética se oferece como essa possibilidade de impugnar a espontaneidade do Mesmo diante da presença de outrem. A ética desponta como a possibilidade mesma de abordar a estranheza de outrem, sem reduzi-lo ao Mesmo, ao pensamento e às poses do Mesmo. Assim, a ética precede a metafísica⁶. Levinas situa o plano ético como sendo anterior ao plano ontológico, priorizando assim a relação com o ente que se exprime⁷. A alteridade de outrem está numa posição mais alta que a do ser.

O *connatus essendi* (termo de Spinoza para designar o esforço do homem de perseverar em seu próprio ser ou de se autopreservar) bem como a ideia heideggeriana da existência que existe no interessamento de si mesma (*Ser e Tempo*, §9) são entendidos por Levinas como força natural que se expande ilimitadamente, perspectiva da luta e do confronto, como aquela que se acha em Hobbes ou aquela que ressoa o ser como guerra de Heráclito. A expansão do ser e a guerra não podem ser as condições naturais da vida, pois só a entendem a partir do egoísmo de quem busca apenas sua autopreservação. Essa socialidade do um contra o outro é a socialidade da violência que desrespeita e elimina o outro.

Outra é a socialidade que a relação ética deixa ver. Outrem aí se faz presente na expressão, na palavra e no excesso que jamais alcança total luminosidade, uma vez que outrem é invisível. A proximidade do Outro que não tem nada em comum com o Mesmo é a diferença. Não vindo do mundo, outrem quebra a totalidade do ser. Esse desarranjo do mundo causado pelo outro é o que ele denomina

⁶ LEVINAS, 2000, p. 30.

⁷ Ibid., p. 80.

traumatismo, um desarranjo que impede a apropriação, o recolhimento e a volta a si. O fato do outro (um tipo de empirismo como o fato da razão prática de Kant) estabelece uma distância incomensurável entre natureza e sociedade. Eis a transcendência ética e uma subjetividade que não é a do cogito cartesiano nem a unidade da apercepção transcendental, uma sujeição a outrem que é responsabilidade pelo outro⁸. Uma subjetividade concebida como responsabilidade pelo outro em que tanto o eu como o outro permanecem em sua integridade é sua primeira porta de saída do que ele denominou totalitarismo ontológico.

Linguagem e totalitarismo ontológico

Outra causa da totalização ontológica se pode ver claramente na linguagem. Para Levinas, a linguagem remete inevitavelmente à presença do interlocutor. Há um tu que se apresenta no Rosto com o comando “Tu não matarás!” que se destina a um receptor. A palavra consiste assim em falar a alguém. Ela parte de outrem que vem a partir de si mesmo, que não tem nada em comum com o eu, mas que, no Rosto, é a presença de um ser idêntico a si mesmo. Compreende-se então que o Rosto não é um conceito nem o rosto físico de alguém, mas é “desmaterialização do dado sensível”⁹. Assim, a linguagem ganha um papel fundamental no processo de individuação e na resistência à totalização, ao exigir a presença de um interlocutor em carne e osso.

Levinas analisa a perda da palavra própria, no stalinismo. Observa como as pessoas acabam se rendendo à neutralidade anônima de um universo sem linguagem. Ele apregoa a devolução da palavra ao falante de tal modo que ela volte ao discurso de interlocutor a interlocutor e perca assim o aspecto de mero sintoma ou de efeitos das superestruturas¹⁰. Só a palavra própria pode denunciar os abusos do Estado,

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin, 1998. p. 113.

⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous*. Essais sur le penser à l'autre. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991. p. 43.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976. p. 290.

abrindo a possibilidade de uma nova forma de relação social. Ela conserva um poder de ruptura com o sistema dominante. Fora do face a face, impõe-se a despersonalização do eu e o apagamento da alteridade. Dentro da totalidade, o outro não é interlocutor e o indivíduo perde a palavra própria. Os terceiros (termo levinasiano para designar os outros do outro, isto é, a comunidade política, uma vez que a relação ética é sempre dual) que abrem a relação política desfiguram o Rosto. Só um ser transcendente fora do sistema pode escapar à totalidade. O Rosto do outro, ao mesmo tempo que me afirma, me impede também de negá-lo. Sendo um comando moral, ele afirma a identidade de dois interlocutores, sem submetê-los um ao outro, mas um exercendo sobre o outro um comando. ‘Nós’ não é plural de eus, diz Levinas¹¹.

Nesse ponto, Levinas critica Platão em que “a multiplicidade estava subordinada ao um”¹², tendo o filósofo grego pensado o social como fusão. Impõe-se a Levinas buscar um pluralismo que não se funda em unidade¹³. Com isso, Levinas se afasta de qualquer noção de sociedade que se apresente como fusão ou eliminação das diferenças em nome de uma essência comum. O face a face se torna assim o modelo que torna possível o pluralismo na sociedade¹⁴. A exterioridade resiste à “lógica que totaliza o múltiplo”¹⁵. As relações humanas não são sintetizáveis. A ausência de um princípio unificador, isto é, a “anarquia” impede o apagamento da pluralidade na obra da totalização.

Levinas pensa desse modo uma outra forma de socialidade que é uma proximidade ao outro, a verdadeira fonte de sentido, onde nasce a minha obrigação a ele. Essa proximidade significa exposição ao outro e ela não é nem uma noção espacial nem experiência do outro. Ela resiste à objetivação. Ela é a obsessão, a não reciprocidade mesma, uma afecção pelo próximo irreversível, um si no acusativo, de

¹¹ LEVINAS, 1991, p. 46.

¹² LEVINAS, 1983, p. 88.

¹³ Ibid., p. 20.

¹⁴ LEVINAS, 2000, p. 271.

¹⁵ Ibid., p. 272.

uma vez só responsável e sem escapada possível. Por não ser um fenômeno da consciência, ela atesta sua “exceção da totalidade, sua recusa de manifestação”¹⁶. Essas três características – não-espacialidade, o fato de não ter sua fonte na consciência intencional e o de não pertencer à ordem do pensamento e da razão – faz da proximidade a fonte de toda significação e permite pensar a socialidade como ‘outro no mesmo’, outro como um sentimento que me liga aos outros numa responsabilidade infinita que não nasceu na consciência. Surge então uma visão de comunidade como assimétrica em que uns comandam outros, uma comunidade de diferentes sem que a universalização do conceito apague as diferenças. Isso impede as individualidades de se perderem num todo neutro e anônimo e conserva a capacidade de uma palavra própria que não se perde no universal do conceito. Eis o verdadeiro diálogo de interlocutor a interlocutor!

Por outro lado, essa forma de pensar a socialidade foge à socialidade da guerra e da luta. O Rosto não é uma força hostil à qual eu deva me opor, no conflito. A socialidade, portanto, não nasce num suposto contrato social através do qual eu formo com o outro uma comunidade jurídica que me preserve da violência do outro. O Rosto, como comando moral, estabelece um vínculo humano. A ética então é condição de possibilidade da humanidade do homem.

Contra Hegel, o indivíduo se singulariza pelo humano e não por uma relação não crítica com o político. Levinas rejeita assim a ideia hegeliana de síntese e ainda a ideia de que a história encubra a existência. É o Infinito que impede os homens de se oporem uns aos outros na luta e de se correlacionarem na simetrização da relação política. A assimetria da relação ética do face a face impede a reciprocidade imposta pela relação política ou pela justiça, pois reciprocidade e simetria levariam inevitavelmente à totalização.

O liberalismo e o idealismo pensaram a socialidade a partir da liberdade, isto é, a sociedade para eles se funda num acordo livre de vontades. Eu me uno ao outro, nessa perspectiva, para me proteger da morte violenta. Levinas vê em Kant uma

¹⁶ LEVINAS, 2001, p. 193, nota 1.

absolutização da liberdade, vendo laços indissociáveis entre liberdade e totalidade, pois é a primeira que leva a cabo a obra da totalização. Se as pessoas transferiram sua liberdade individual às instituições sociais que se encarregam de salvaguardá-la, elas deixaram de se reconhecer nessa ordem institucional fundada na razão. Resta, nesse caso, à política usar de violência para recolocar os indivíduos dentro de uma ordem universal onde eles poderiam viver em paz, ou seja, a liberdade só é capaz de fundar uma socialidade a partir da guerra e da violência. Uma outra socialidade é pensada por Levinas que nasce na responsabilidade e no diálogo, ambos anteriores à liberdade. Trata-se de uma via anti-Hegel. Levinas vê uma associação muito próxima entre liberdade, saber e poder que acabam por fechar o círculo da totalidade onde não há mais exterioridade nem transcendência. O filósofo lembra aqui a questão de Platão, na *República*: “como provocar o diálogo de indivíduos levados a se fazerem violência?”¹⁷.

Dentro da totalidade, a heteronomia moral se apresenta como autonomia, a exterioridade se reduz à interioridade, a liberdade recusa sofrer uma ação sobre a qual ela não tenha poder ou da qual não tenha tomado a iniciativa, deixando de ter sua fonte no sujeito para encontrá-la na totalidade. O Estado, tal como Hegel o concebe, passa a encarnar a liberdade de todos, protegendo-a contra os perigos da subjetividade, se substituindo à liberdade individual¹⁸. No entanto, as atuais rejeições aos estados totalitários, que seriam, na concepção hegeliana, os objetivadores da liberdade, não os reconhecem mais como encarnação da liberdade e isso se deve à forma impessoal que a liberdade ganhou no Estado e em suas instituições. Daí a busca de Levinas por uma instância fora da totalidade que impeça a obra da totalização. É a responsabilidade que se oferece como essa instância! O Estado e a liberdade nascem então num consentimento prévio, aquele do face a face ético!

Os críticos de Levinas se perguntaram se ele não estava substituindo uma forma de violência, esta da totalidade e da totalização, por outra forma de violência

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994b. p. 12.

¹⁸ *Ibid.*, p. 40.

como aquela do Rosto. Mas o filósofo entende ação violenta como aquela que age como se estivesse só no mundo, sem outra vontade que lhe faça oposição. A ação do face a face ético, na proximidade, não é violenta, pois não destrói a individualidade daquele que sofre a ação. A violência da guerra, ao contrário, não permite ver o Rosto do outro, mas apenas reconhece nele uma liberdade animal contra a qual se deve proteger, tentando, por todos os meios, atingir seu ponto mais fraco. Não vendo Rostos, a violência do Estado é uma violência impessoal para a qual não existem pessoas ou indivíduos. Um estado homogêneo se torna então o germe de todo totalitarismo, sendo a impessoalidade e a neutralidade os perigos constantes que deformam o Estado.

Economia, Técnica e totalitarismo ontológico

O pensador franco-lituano reconhece ainda o mesmo movimento de totalização, dominante na filosofia ocidental, na economia e na técnica. A técnica, por exemplo, associada à ciência matemática, opera um saber universal de uma razão impessoal portadora de um poder de neutralização que condena os homens ao anonimato, impedindo-os de se verem no face a face ético. É a técnica que uniformiza as relações pessoais, dando-lhes contornos totalitários uma vez que os indivíduos não se perdem apenas no todo anônimo e impessoal do estado, mas também na economia que opera uma ‘desindividualização’ do indivíduo. Afirma Levinas, em diferentes textos e ocasiões: “as transformações econômicas do mundo, a constituição de uma sociedade industrial internacional, aparecem aos mais espiritualistas dentre nós, como produzindo, por elas mesmas, uma humanidade viva no Universal”¹⁹. Em *Liberté et Commandement*, ele adverte que “um estado homogeneizado não é mais que o coroamento da sociedade industrial”²⁰ e em *Entre*

¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Les Imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994a. p. 146.

²⁰ LEVINAS, 1994b, p. 75.

Nous afirma que “a injustiça pela qual o eu vive numa totalidade é sempre econômica”²¹.

Vioulac observa que a totalização econômica realiza uma corrupção do indivíduo ainda mais violenta que a totalização política que ocasiona apenas uma violência sobre a exterioridade das pessoas enquanto a primeira obriga a interioridade do sujeito a se imiscuir no meio da exterioridade para aí submetê-lo ao objeto²². Uma economia imoral pode corromper a interioridade por completo. E as origens dessa imoralidade é o “anonimato do dinheiro” que é puro poder de objetivação e universalização que destrói a identidade e apaga o Rosto. As coisas, quando convertidas em dinheiro, deixam de ter um Rosto e passam a ter apenas um preço. Logo, é o intercâmbio econômico que impõe o anonimato e impede o face a face da relação ética. A vontade do trabalhador presente no produto se ausenta logo que ela se torna mercadoria²³. Essa submissão de tudo e de todos às forças impessoais do mercado é a outra forma cruel do imperialismo ontológico. Assim, uma economia não ética seria aquela em que certos modos de produção e certas formas de organização impedem a relação ética, uma vez que elas tornam impossível o processo de singularização dos sujeitos e a proximidade do face a face. É a economia que produz a totalidade! Como sair dessa economia totalizante e totalitária? Essa mesma relação econômica primordial, no entanto, permite abrir um domínio diferente do da ontologia. Ao retirar as coisas do elemental, o trabalho as transforma em substâncias duráveis, mas suspende logo a independência de seu ser durável ao adquiri-las como bens móveis, transportáveis, colocados em reserva, depositados na morada²⁴. Vê-se assim que a produção industrial permite um distanciamento cada vez maior entre o produtor e o seu produto, ocasionando sua degradação até o nível de mercadorias além de sua generalização, através do dinheiro, raiz primeira da “alienação

²¹ LEVINAS, 1991, p. 23ss.

²² VIOULAC, Jean. *Éthique et Économie d'après E. Lévinas*: Cahiers d'Études Lévinassiennes, XII, 2013, pág. 139.

²³ LEVINAS, 1994b, p. 44.

²⁴ LEVINAS, 2000, p. 141.

ontológica”, a primeira injustiça que é a responsável pela instituição tanto da história como da totalidade²⁵.

A ontologia do ser, por isso, só permite construir uma economia do *intéressement*, voltada para a expansão do mercado. O *connatus essendi* é expansão ilimitada, o ser sem limites, voltado apenas para sua própria conservação que apaga e destrói a alteridade. Essa relação econômica com o mundo é o que Levinas chama totalização que tem o eu como centro do mundo que, por sua vez, está lá para ele, à sua disposição. Essa expansão ilimitada do mundo do eu se mostra como o objetivo do mercado, gerando como consequência a negação do outro e permitindo ao eu se perceber como pura autonomia. No entanto, nessa totalidade econômica, o dinheiro cumpre um papel intermediário. Na compra e venda, as coisas perdem sua substancialidade e se tornam mercadorias. Também o mundo, enquanto objeto de troca, perde sua substancialidade para ser representado e substituído pelo dinheiro. Ao estabelecer o valor numérico das coisas, o dinheiro se torna também um elemento da justiça do terceiro que tudo calcula e mede. Destarte, como elemento de troca e de circulação, o dinheiro contribui para a universalização do Estado ou da sociedade organizada, sendo outro fator fundamental ocasionador da totalização, origem primeira do totalitarismo político.

Política e totalitarismo ontológico

A subjetividade, a linguagem e a economia se mostraram como fatores responsáveis pela totalização e origem primeira do totalitarismo político. Como então Levinas pensa o político e assim o totalitarismo político? Já no prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas questiona a tradição ocidental do ser compreendido como guerra que vem desde Heráclito: “a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro”²⁶. A totalidade provoca a despersonalização do eu, uma vez que os

²⁵ LEVINAS, 1991, p. 47-48.

²⁶ LEVINAS, 2000, p. 9.

indivíduos só se veem a partir do todo e, sem o indivíduo, o outro também não pode se mostrar mais a partir de sua alteridade. Não há face a face, mas apenas uns contra os outros. A guerra aparece aí como o inverso da moral, pois a proibição de matar perde sua significância. A guerra destrói a distância do respeito e a exterioridade de outrem é eliminada. Dentro da totalidade, “nada, pois, é exterior”²⁷. Vimos assim que, desde cedo, Levinas se afasta do sistema hegeliano para o qual a filosofia como ontologia se realiza na identidade do ser, da razão e da totalidade.

A totalidade, portanto, sacrifica a individualidade, pois tendo de se encaminhar cada vez mais em direção à generalidade, o indivíduo termina por tirar seu sentido e sua dignidade de um sistema. Torna-se assim a guerra o estado permanente da humanidade e a política como guerra se torna o exercício mesmo da razão. Levinas, no entanto, vê uma oposição entre política e moral²⁸. A guerra se impõe, nessa compreensão, como a verdade mesma da ontologia e, uma vez suspensa a liberdade individual, só resta compreender o homem como parte da natureza. Alienados de sua vontade individual pela totalidade, só resta aos indivíduos seguirem uma voz anônima que os comanda secretamente. A via que permite a Levinas escapar à totalidade é a escatologia, pois o Infinito permite uma “relação com o excedente sempre exterior à totalidade”²⁹. Ao objetivismo da guerra, Levinas opõe então uma subjetividade tirada da visão escatológica³⁰. A escatologia permite pensar os seres fora da história como possuindo uma identidade a partir de si e não a partir da totalidade, de tal modo que os indivíduos conservem sua palavra própria, sem cair no anonimato. O filósofo franco-lituano quer, com isso, questionar o ideal de toda uma civilização fundada apenas no logos grego e uma noção de dignidade do homem pensada apenas como ou a partir da racionalidade. Se a moral se funda na razão, logo, ela se funda na guerra e, nesse caso, a moral se assemelha ao político. Contra a

²⁷ Ibid., p. 9.

²⁸ Ibid., p.10.

²⁹ Ibid., p. 11.

³⁰ Ibid., p. 13.

universalização da moral, proposta por Kant, Levinas propõe, na contramão do filósofo iluminista, preservar o individualismo ético, embora se aproxime dele ao pensar uma moral sem mundo ou a-histórica. Sendo a moral sem mundo ou a-histórica, somente a resposta à convocação moral do outro (transcendente) é que poderá se revestir de historicidade e mundaneidade.

Levinas, por outro lado, também critica fortemente a tradição moderna do contratualismo que explica a origem da sociedade a partir de um eu natural, egoísta, individualista e autossuficiente que funciona como o fundamento de todas as instituições. Uma tal política se funda na perseverança do ser e no cuidado do indivíduo com seu próprio ser-para-a-morte. O jusnaturalismo moderno que nasceu a partir dessa visão pessimista da natureza humana se tornou o fundamento das sociedades modernas. Nesse caso, é inevitável o fechamento de tudo num sistema universal. Se todos os sujeitos se caracterizam pelas mesmas aspirações de poder e expansão ou apenas pelos instintos mais primitivos de egoísmo, não há como evitar o conflito ou a guerra de interesses ou ainda a competitividade crescente em que uns procuram eliminar os outros que se lhes apresentam como ameaça. Para evitar a guerra de uns contra outros, Hobbes propôs o Estado como detentor da violência e garantidor dos interesses de cada um, já que somente ele pode frear os instintos egoístas de cada um. O resultado desse acordo é a paz racional que é alcançada como comércio, negociação, cálculo, tendo aí o dinheiro um papel preponderante. Em *Entre Nós*, no texto *O Sofrimento Inútil*, Levinas diz que o contrato social, que permite construir a cidade e suas leis, não é suficiente nem capaz de dar conta da responsabilidade de uns pelos outros, mas o Estado encontra suas origens primeiras justamente numa relação ética prévia que se pode denominar fraternidade:

O inter-humano propriamente dito está numa não-indiferença de uns para com os outros, numa responsabilidade de uns para com os outros, mas antes que a reciprocidade desta responsabilidade, que se inscreverá nas leis impessoais, venha sobrepor-se ao altruísmo puro desta responsabilidade inscrita na posição ética do eu como eu; antes de todo contrato que significaria, precisamente, o momento da reciprocidade onde pode, com certeza, continuar, mas onde pode também atenuar-se ou extinguir-se o altruísmo e o des-

interessamento. A ordem da política – pós-ética ou pré-ética – que o ‘contrato social’ inaugura não é nem a condição insuficiente nem o resultado necessário da ética³¹.

O sujeito ético responsável é distinto do cidadão bem como do indivíduo em seu egoísmo natural próprio ao estado de natureza prévio ao contrato. A responsabilidade ética, de natureza assimétrica, não exige como sua condição a reciprocidade própria da responsabilidade civil simétrica que lhe é posterior. Embora Aristóteles fale de magnanimidade como ‘esquecimento de si’ na *Ética a Nicômaco* (Livro IV, cap. 3) ou ainda de amizade, esta é um sentimento entre os semelhantes – os que têm afinidades como os mesmos sentimentos, a mesma cultura, a mesma língua – não se incluindo aí nem o diferente nem a vida vivida em função de outrem. Embora os gregos e os romanos louvem os benfeitores da cidade que a enriquecem seja com seu dinheiro, seja com sua atividade pública, eles não pensaram os que são excluídos da cidadania plena. Pensaram mais uma cidade fundada na razão ou na prevenção contra a guerra que propriamente uma cidade fundada no amor! A noção de Justiça distributiva de Aristóteles ensina que é necessário “doar a quem merece” ou dar a outrem o que lhe é devido apenas. Levinas, por sua vez, fala de doar-se pelos outros, uma ideia até então desconhecida ou impensada no que diz respeito à cidadania e ao cidadão! Em outras palavras, a política grega acabou por apagar o individualismo ético com seu poder de ruptura com o totalitarismo e ainda destruiu a força da palavra própria.

Perceber-se apenas a partir da perseverança no ser é permanecer ainda no nível da animalidade, sem alcançar o nível ético do encontro com o outro. O fato de ser simplesmente, de estar-aí simplesmente e persistentemente pode matar o outro, o que me impõe a necessidade de justificar meu “lugar” no mundo. É por isso que o outro não aparece na ordem do ser, não vem do mundo, mas vem de si mesmo como portador de uma alteridade absoluta, não devendo nada ao eu. Apresentando-se em sua vulnerabilidade extrema, o outro suscita a tentação do assassinato ou da

³¹ LEVINAS, 1991, p. 111.

violência. A vulnerabilidade do outro me faz sentir culpado, em minha autossuficiência de ser, e me incomoda, acusando-me de assassinato ou de opressão. Seu comando é o do “Não matarás!”. Outrem me convoca ao acolhimento, à hospitalidade, a vir em socorro de seu sofrimento. Como comando ético, o Rosto não pode entrar em meu pensamento como representação. Ele é inadequação por excelência, a transcendência mesma! O Rosto, ao resistir à consciência representacional como comando ético, revela-a como má consciência e me ordena à consciência ética, acusando ou importunando minha ‘perseverança no ser’, meu *connatus essendi*. Aqui o imperativo ético é o do amor, um imperativo que não é só bíblico, mas também se encontra na ética kantiana. Outrem tem direito aos frutos do meu próprio trabalho. Nisso consiste a relação ética, embora não possamos viver sempre nesse nível primeiro já que os terceiros se impõem abrindo essa relação dual aos outros. Existe a sociedade ou os outros do outro! É aqui que Levinas pensa, a partir do termo ‘terceiro’, a relação social que se diferencia da relação dual ética. O dinheiro, como instrumento econômico de troca, surgirá somente com a sociedade organizada, isto é, com a passagem da relação ética dual Eu-Outro para a relação social (Eu e os outros do Outro) ou política.

Com o aparecimento dos terceiros, a caridade que caracteriza a relação ética dual se torna justiça com as características gregas da simetria, da reciprocidade e da medida que lhe são inerentes. A justiça me obriga então a dar conta de todos os outros pelos quais eu também tenho de responder para além do outro único da relação ética. Eis aí a justiça do cálculo justo e da medida certa que a relação política impõe, sendo agora válido tudo o que os gregos pensaram, sobretudo com Aristóteles, isto é, com a justiça, a caridade se torna universal. Mas o que se vê na economia social senão a objetivação da totalidade econômica? A interação econômica coloca os homens em relação e, mesmo que mantenha sua individualidade, ela não impede que sejam assimilados por uma estrutura impessoal. Essa totalidade concreta supõe também a objetividade das coisas ou um acordo sobre as coisas. E se se pensa a coisa como objetiva, ela traz a marca dos outros e, enquanto

de todos, elas são doáveis. É por sua objetividade que elas são compráveis e vendíveis e assim facilitam a relação entre os homens³².

O que ocorre então na totalidade econômica? O dinheiro cumpre aí um papel intermediário. Compradas ou vendidas, as coisas perdem sua substancialidade e se tornam mercadorias. Também o mundo, enquanto objeto de troca, perde sua substancialidade para ser representado e substituído pelo dinheiro. Ao estabelecer o valor numérico das coisas, o dinheiro se torna também um elemento da justiça do terceiro que tudo calcula e mede. Como elemento de troca e de circulação, o dinheiro contribui para a universalização do Estado ou da sociedade organizada. Ele agora se apresenta a partir da ambiguidade: ele pode tanto ser empregado para servir à caridade como pode também ser usado contra ela. Por causa de sua estrutura impessoal e objetiva, ele pode impedir o encontro com o outro, a menos que aqueles que o utilizam estejam movidos pela caridade³³.

Além da possibilidade de calcular o valor econômico das coisas, o dinheiro torna possível calcular também o valor econômico das pessoas, transformando-as em mercadoria. Consequentemente, segue-se que o valor do homem é determinado por aquilo que ele vale em quantidade de dinheiro. Com o terceiro e as exigências para a economia que seu aparecimento impõe, surge não somente o Estado, mas também as organizações e instituições econômicas como os bancos com a consequente política econômica que eles ditam como os empréstimos a juros, correções monetárias ou ainda o domínio da lógica da economia pura e simplesmente. Mas com isso, enterra-se a caridade de onde nascem a justiça e a economia?

O terceiro com a ordem social, política e econômica que ele introduz é uma violência contra a caridade a partir da objetividade e da universalidade que essa ordem impõe, apagando então a unicidade do outro e a singularidade do eu. A assimetria da relação ética se perde na relação social e política que exigem a

³² BURGGRAEVE, Roger. *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*. Une philosophe en quête de la réalité journalière. La genèse de Socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent. Leuven: Peeters, 1997, p. 15-16.

³³ Ibid., p. 18-19.

igualdade e a simetria entre os cidadãos. “Esta simetria é a primeira violência de onde nascem todas as violências do estado”³⁴. No entanto, a justiça e suas leis devem compensar essa violência feita à caridade que o terceiro faz esquecer, ou seja, ambas devem continuar a se inspirar e determinar a justiça e a política. Daí que a justiça não seja nunca justa o suficiente, que fique sempre a dever à caridade. Ela não consiste numa mera aplicação técnica da lei, como apregoa o Positivismo Jurídico. No entanto, a responsabilidade de eleito único como princípio de individuação não se apaga com o terceiro e suas instituições, mas é ele como indivíduo único que deve remediar com a caridade a violência que é imposta pela justiça da sociedade. É o individualismo ético de Levinas que se apresenta como a arma contra o totalitarismo político e econômico! Por mais que haja justiça, esta nunca alcança plenamente a caridade. Há um esquecimento de que a justiça nasce da caridade! A totalização apaga a individualidade!

Não se trata de rejeitar o Estado liberal que tem suas virtudes, mas de desafiá-lo através de uma justiça cada vez melhor e mais completa. Não se trata de destruí-lo, mas de criticá-lo em sua insuficiência ética! Num Estado não totalitário, verdadeiramente democrático, a imprensa, o indivíduo e os movimentos sociais podem denunciar ou mesmo desobedecer seus preceitos quando eles vão contra sua consciência moral íntima. Assim como os movimentos sociais denunciam os abusos políticos que impedem a justiça e os direitos humanos básicos, mostrando o quanto a política se afastou da ética, do mesmo modo, os indivíduos éticos se tornam a consciência moral contra os abusos econômicos que geram injustiças, opressões, explorações, homogeneização, etc. Somente contra esses abusos que afetam profundamente a dignidade do ser humano é que as sanções contra os crimes se justificam e até mesmo a violência do Estado hobbesiano se torna “justificável”. A lei da reparação é então necessária para impedir o ser perseverante em seu ser de procurar por todos os meios sua própria preservação às custas dos demais. No entanto, essa violência “hobbesiana” pode ser humanizada já que o culpado

³⁴ Ibid., p. 24.

permanece uma pessoa humana portadora de direitos. Se a justiça grega consiste no reconhecimento do que se deve ao outro (Aristóteles), é, entretanto, a bondade que a justifica. No plano econômico, a justiça do Estado pode nos obrigar ao pagamento de impostos e contribuições de solidariedade que são a maneira legítima de converter a caridade em justiça econômica que se encarregará então de dar a todos o que lhes é devido por direito. No entanto, indiferentemente ao fato de os Estados e suas instituições econômicas alcançarem sucesso ou não em termos de promoção efetiva da justiça, eles não substituem os gestos pequenos de bondade ou caridade que só cabem ao indivíduo e que são os únicos meios de corrigir e humanizar a justiça do Estado. Afinal, diz Levinas, no prefácio de *Totalidade e Infinito*: “a política opõe-se à moral como a filosofia à ingenuidade”³⁵ e assim podemos dizer que a justiça se opõe também à caridade e deverá por isso ser corrigida e interrompida por ela.

No entanto, a política não apaga a ética da qual ela se origina. A política, grega em suas origens, é cálculo, justiça, violência do pensamento do ser. Talvez isso justifique um pensamento aparentemente contra o Estado em *Totalidade e Infinito* em que Levinas associa a política com a guerra e, conseqüentemente, com a desumanidade, a impessoalidade e o apagamento do outro. Sem a consideração pela pessoa e pelo diferente, a política se torna uma tirania que julga o eu e o outro segundo regras universais. Daí Levinas opor à tirania política ou ao totalitarismo político o individualismo ético. A consciência individual possui nela mesma esse poder de ruptura. Entende-se desse modo porque nosso filósofo rejeita os princípios neutros e impessoais que se deixam ver na totalidade hegeliana. Um estado homogêneo carrega em si os germes do totalitarismo. Há um vínculo oculto entre totalidade e totalitarismo que já começa na ontologia, pois todo “totalitarismo político repousa sobre um totalitarismo ontológico”, adverte ele em *Difficile Liberté*³⁶. Isso não significa que o Estado moderno, de inspiração hegeliana, conduza ele mesmo ao totalitarismo, mas que ele pode se perverter num modelo totalitário, uma

³⁵ LEVINAS, 2000, p. 09.

³⁶ LEVINAS, 1976, p. 289.

vez que os princípios neutros e impessoais deformam o Estado e abrem a totalização ao totalitarismo. Levinas oporá, desde *Totalidade e Infinito*, o conceito de separação ao de totalidade.

Em sua obra maior, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, aparece mais claramente a figura do 'terceiro' que interrompe o duo ético. Levinas fala de uma ausência de princípio (anarquia ética) que impede a obra de totalização do Estado. O Rosto, como o Infinito, impede a violência da totalização, pois não é uma ideia, mas um comando moral: "Não Matarás!" Nasce assim uma sociabilidade que não é a da guerra como a que se mostra na política. Nota-se então que a vocação do ser humano não pode se resumir à existência política e que a política não pode englobar o todo e ainda que ela comporta limites. Percebe-se então uma outra concepção do político que nasce a partir de uma crítica da totalidade que se apresenta como síntese das liberdades individuais. Para nosso pensador, as relações humanas não são sintetizáveis nem podem ser totalmente cobertas pela história. Há então uma pluralidade que não se perde na obra da totalização, uma responsabilidade individual pelo outro que ninguém pode assumir em meu lugar e, por isso, um individualismo ético que lhe resiste. A "escatologia da paz messiânica deve se substituir à ontologia da guerra". O Infinito, como oposto à totalidade, se oferece como modo de coexistência do Mesmo e do Outro, sem a fusão de um no outro, mantendo-os separados. Abre-se então a possibilidade de pensar uma política desautonomizada e respeitadora do outro e do diferente e, por outro lado, capaz de preservar o individualismo ético, a única arma contra qualquer forma de totalitarismo desumanizante.

REFERÊNCIAS

BURGGRAEVE, Roger. *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent. Une philosophe en quête de la réalité journalière. La genèse de Socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent*. Leuven: Peeters, 1997.

HAYAT, Pierre. *Individualisme éthique et Philosophie chez Levinas*. Paris: Éditions Kimé, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Brodard & Taupin, 2001.

_____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin, 1998.

_____. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. *Entre Nous*. Essais sur le penser à l'autre. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.

_____. *Les Imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994a.

_____. *Le Temps et l'autre*. Paris: Quadrige/PUF, 1983.

_____. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994b.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

VIOULAC, Jean. *Éthique et Économie d'après E. Lévinas: L'hypothèse de l'état de nature dans Totalité et Infini*. Cahiers d'Études Lévinassiennes, XII, 2013.