

Aportes para pensar a democracia a partir de Jonas e Levinas

Ozanan Vicente Carrara *

Recebido: 10/2014
Aprovado: 12/2014

Resumo: Este artigo reúne alguns elementos fundamentais para pensar a democracia a partir de Hans Jonas e Emmanuel Levinas. Apesar do fato de que nenhum deles é um filósofo político, ambos fornecem em suas filosofias, essencialmente voltadas para a ética, várias sugestões para pensar a questão política e a democracia. Jonas foca os desafios ambientais para as democracias contemporâneas e Levinas relaciona o tema com os clamores de tantos outros não contemplados pelas estruturas democráticas atuais, tendendo a negar a maior parte das demandas das novas alteridades. Assim, ambos os pensadores levantam problemas importantes, como as questões ambientais e as reivindicações dos outros, desafiando nossa atual democracia.

Palavras-chave: Democracia, meio-ambiente, política, filosofia, ética.

Abstract: This article gathers some fundamental elements to think democracy from Jonas and Levinas. In spite of the fact that none of them is a political philosopher, both leave in their philosophy, essentially turned to ethics, several hints to think the political question and democracy. Jonas focus the environmental challenges to contemporary democracies and Levinas relates the theme with the clamours of so many others not contemplated by the current democratic structures, tending to deny most of the new alterities' demandings. Thus, both thinkers raise important problems such as environmental issues and the others' claims, challenging our current democracies.

Keywords: Democracy, environment, politics, ethics, philosophy.

Introdução

Jonas e Levinas, como duas presenças mais do que significativas na ética contemporânea, deixam, em seus

* Universidade Federal Fluminense, campus de Volta Redonda/RJ.
Em@il: ozanan.vc@uol.com.br

pensamentos, algumas pistas que nos ajudam a pensar a política e a democracia atuais, embora não tenham se ocupado primeiramente de filosofia política. O artigo pretende mostrar alguns elementos decisivos que Jonas aponta para a democracia contemporânea no que diz respeito ao meio ambiente e aos desafios que ele traz para a democracia, visitando as críticas daqueles que o acusam de se afastar do espírito democrático em nome da salvação da natureza. Da parte de Levinas, o artigo reúne alguns aspectos fundamentais através dos quais se pode visualizar um modo de pensar a democracia dentro da filosofia da alteridade.

A política em Jonas¹

Jonas pensa a passagem da ética para a política a partir da analogia entre a responsabilidade parental para com o recém-nascido, tomada por ele como o paradigma de toda responsabilidade, e a responsabilidade pública. O homem público consciente de suas responsabilidades para com as gerações vindouras é pensado nos mesmos moldes dos pais que se responsabilizam pelos filhos². Uma tal analogia faz seus críticos suspeitarem de um tom paternalista e de um viés autoritário que tal passagem comporta uma vez que o pai dispõe de um poder quase total sobre os que lhe estão submetidos. Já Aristóteles diferenciava a responsabilidade parental de tipo despótico da responsabilidade política que deve ganhar contornos democráticos. Uma das críticas de Jonas que vê alguns traços de autoritarismo em seu pensamento, Marie Geneviève Pinsart, não deixa passar como irrelevante o tom paternalista que Jonas empresta ao modelo usado por ele para pensar a responsabilidade pública³. Cabe aqui então a pergunta: que tipo de democracia aparece no pensamento de Jonas? Com certeza, ele não dá seu aval puro e simples a regimes políticos que se apresentam como paternalistas e que assim possuam uma inclinação totalitária. Janicaud também reprova em Jonas a ausência de uma dimensão política em sua reflexão ética como se ética e política fossem dois campos totalmente distintos e alerta para possíveis transposições simplistas de sua ética ao campo da política⁴. Kant já havia advertido sobre a dificuldade ou

mesmo a impossibilidade de uma política totalmente moral. O que então da ética jonasiana pode ser aplicado ao campo da política?

Se, por um lado, Jonas critica o socialismo pela burocracia de seus dirigentes, o capitalismo, por outro lado, não escapa à sua crítica por se apresentar como se fosse o único modelo democrático ou por querer se confundir com a democracia. Para Jonas, ambos os sistemas econômicos políticos são herdeiros do ideal baconiano de dominação da natureza, responsável em grande medida pela crise ecológica em que nos encontramos⁵. O relacionamento muito próximo de ambos com a técnica os condena de antemão. Podemos ainda suspeitar de uma ausência de crítica da parte de Jonas em sua análise a respeito do marxismo, como outros de seus críticos suspeitam, limitando-se o autor demasiadamente apenas àquilo que dizem seus dirigentes. Jonas vê uma associação muito próxima entre o capitalismo e o desejo desmedido de lucro, mas isso o desautoriza totalmente como um regime sócio-político-econômico sustentável? Estariam, nesse caso, todos os regimes políticos desprovidos das armas que os tornariam capazes de enfrentar os problemas ecológicos? Janicaud, por exemplo, ressalta que o capitalismo não impede a emergência, em seu próprio seio, da alteridade e é um dos sistemas que permite o surgimento da contestação e da dissidência, colocando nele suas esperanças, como o demonstra Virginie Schoefs⁶. Para Janicaud, Jonas não fechou as possibilidades para que, do seio do capitalismo, surgisse um outro sistema político capaz de responder às demandas ambientais e à crise tecnológica. Ainda Jacques Taminiaux pensa que Jonas não examinou a fundo os regimes capitalistas, pois nem todos eles são necessariamente democráticos como alguns casos de países da Ásia e o critica por igualar acriticamente capitalismo e democracia⁷. Jonas parece criticar o capitalismo apenas em sua fase ultraliberal, deixando de lado outras fases do capitalismo como as democracias sociais europeias que conservam a preocupação com a repartição das riquezas e com a proteção social.

Schoefs se pergunta se a Europa não seria esse meio termo entre o comunismo e o capitalismo ultraliberal. Para ela, Jonas não demonstra convincentemente nem a inaptidão do capitalismo para responder às demandas da crise tecnológico-

ambiental nem os limites das democracias para enfrentar mais eficazmente o problema⁸.

Assim como Levinas não é um filósofo que se ocupa primeiramente da política, não se encontra tampouco em Jonas uma teoria política totalmente elaborada. O Princípio Responsabilidade parece apontar algumas pistas nessa direção a partir da crítica da utopia marxista que traria em si os germes de uma ética da responsabilidade, mas não aponta claramente nenhum princípio político, deixando aberto um impasse entre marxismo e capitalismo. Para Schoefs, Jonas não é fatalista e ela procura em suas obras e entrevistas algumas pistas que podem apontar saídas políticas uma vez que Jonas não padece de esperança e confiança no homem do futuro. Sobre as suspeitas de que Jonas se posiciona em favor de um poder forte, autoritário e centralizador como o único capaz de enfrentar a crise ecológica, Schoefs sustenta que tais suspeitas se devem ao fato de sua ética pregar a renúncia ao consumo e ao uso desenfreado da natureza. Mesmo que as gerações atuais aceitem uma tal carga de sacrifício, isso não daria conta de resolver a enorme extensão do problema ambiental. A gravidade do problema ecológico imporia medidas autoritárias já que somente uma força política poderia impedir abusos e faltas. No entanto, Jonas se limita, em sua ética, a buscar a possibilidade de salvar uma vida autenticamente humana sobre a terra e isso não seria possível ao preço de um sacrifício total da liberdade humana. Deve-se então manter uma abertura à liberdade sem sacrificá-la. Para Schoefs, Jonas não é nem um defensor de tiranias nem dá seu aval a tais regimes mesmo que seja por uma boa causa⁹.

Quais são então as críticas jonasianas aos atuais regimes democráticos? Jonas os critica por serem regimes voltados para a satisfação quase exclusiva de interesses próximos e imediatos, deixando de considerar o futuro distante. O fato de serem governos eleitos por um curto período os impede de traçar metas a longo termo, tendendo ainda demasiadamente à obtenção da aprovação de seus cidadãos, evitando assim medidas impopulares. Além do mais, tais democracias se deixam conduzir pela lógica do mercado e do livre empreendimento, tendendo à maximização do lucro. Isso não deixaria espaço para uma ética da renúncia. Jonas admite, no entanto, que estão já em curso medidas que

limitam até certo ponto o livre empreendimento. Um último elemento da análise de Jonas é que a democracia, sendo o poder que emana do povo, tende a perder de vista o distante, limitando-se às vantagens e benesses do presente, desconsiderando os interesses das gerações vindouras¹⁰. Vê-se assim obrigado a admitir que somente uma ameaça evidente vinda da natureza poderia levar nossas democracias a um agir responsável.

Quanto ao tipo de coisas a que se deve renunciar sem deixar de ser plenamente humano, Jonas inclui como uma das renúncias prementes a questão da liberdade¹¹.

Aproxima-se assim de Levinas que entende a liberdade como problemática ou ao menos ambígua. Os modernos se deram uma liberdade sem limites que agora se torna problemática diante da pobreza extrema de uma grande parte do mundo em desenvolvimento que ele reputa à superpopulação que o Estado deveria então controlar, tomando medidas que provocam ingerências na vida privada dos cidadãos. Jonas admite entretanto o dever de preservar a liberdade como um bem ao qual não se pode renunciar totalmente, mas de uma forma responsável.

Em outros textos, Jonas parece aludir à preferência justificada por uma tirania “benfeitora” do que ao aniquilamento físico da humanidade, pois de que serviria uma liberdade na impossibilidade de existirem homens livres? Mas poderia, se pergunta Schoefs, ser autenticamente humana uma vida sob um governo tirânico?¹² Jonas não coloca em questão “a capacidade ontológica de liberdade”, mas um governo tirânico que impeça a devastação do meio ambiente deve também preservar a possibilidade da liberdade em seu seio. Uma democracia tende a seguir a vontade da população e por isso não estaria em condições de considerar os interesses do futuro que exigiria a imposição de uma forte disciplina, através de medidas impopulares e antipáticas. Uma solução apontada é a mistificação das massas¹³ que, no entanto, soa cínica e imoral mas que, mesmo assim, ele julga preferível à perda total de liberdade¹⁴.

Como então pensar um regime político que não sacrifique a liberdade já que Jonas admite que ela é um valor moral inestimável? Um regime despótico também pode resultar em corrupção e desmoralização. Como então se

proteger contra seus próprios excessos? Também os regimes democráticos devem então se precaver contra isso? Com isso, mostra Schoefs, Jonas não se indispõe com a ideia de democracia em si, mas com certas formas de democracia. Ele pensa na possibilidade desejável de uma elite altruísta chegar ao poder, uma elite capaz de salvar a humanidade.¹⁵ Mas não seria isso utópico demais? Schoefs usa um trecho do discurso de Jonas na entrega do prêmio da paz pelos livreiros alemães, em 1987, em que Jonas diz não defender uma ditadura necessária para a resolução de nossos problemas, mas que, em situações extremas, pode não haver espaço para processos de decisões complexas da democracia¹⁶. Jonas estaria tentando precaver o mundo de uma situação em que não seja mais possível voltar atrás e na qual a adoção de regimes despóticos e totalitários se apresente como a única solução possível. Assim, ele permanece um democrata. A menção à tirania teria, em sua ética, mais um efeito de alerta do que propriamente de recomendação. Para Pinsart, a leitura de alguns críticos de que a ética de Jonas favorece um viés político autoritário se deve ao fato de que O Princípio Responsabilidade

oscila todo o tempo entre considerações descritivas, recomendações e previsões”. Nessa mudança constante de estilo, ele dá asas à “confusão entre análise, previsão e prescrição¹⁷”.

Quais são então suas pistas de soluções concretas? Jonas deixa entrever como uma das possíveis saídas um marxismo sem utopia ou de um marxismo moderado e modesto que deixe de lado a ideia de que o homem do futuro está ainda por vir para que a sociedade crie então as condições favoráveis à sua gestação. Ao invés de se fundar numa fé num futuro melhor, o marxismo deveria “aceitar a ambiguidade e dualidade fundamentais do homem” que pode sempre escolher entre o bem e o mal em função de sua liberdade¹⁸. Ao invés de ser uma filosofia da salvação futura, ele deveria se tornar uma filosofia que evite a catástrofe. Se o marxismo assim proceder, poderá ser mais eficaz diante do perigo tecnológico. Em outras palavras, o marxismo deve renunciar à esperança escatológica própria de sua utopia. Mas

isso não desvirtuaria o marxismo e sua utopia? Pinsart sustenta que não e afirma que

...o conteúdo não utópico do marxismo foi parcialmente realizado através do equilíbrio instável de princípios democráticos que sustentam a sociedade ocidental capitalista¹⁹.

Ela considera ainda que Jonas não conseguiu ele mesmo eliminar todo conteúdo utópico de sua reflexão ética já que sua “heurística do medo” conserva um viés utópico, sendo que a diferença entre ambas as utopias reside no fato de que, em Jonas, contrariamente ao marxismo, esse estado futuro do homem não adquire os contornos de um paraíso terrestre na terra, mas ganha os contornos da ameaça de desaparecimento de toda forma de vida sobre a terra²⁰.

Para Schoefs, a possibilidade de um marxismo sem utopia é improvável e ela se pergunta se isso levaria à forma de governo esperada capaz de enfrentar o perigo tecnológico. Ela então examina cada uma das vantagens que Jonas atribui ao marxismo sobre o capitalismo para ver se, desprovido de tais vantagens, o marxismo seria ainda vantajoso. A primeira vantagem do marxismo sobre o capitalismo diz respeito à gestão mais racional de recursos que o primeiro asseguraria com mais eficiência²¹, mas Jonas critica o esbanjamento de recursos da burocracia centralizadora marxista. A segunda vantagem é que o marxismo estaria em melhores condições de impor medidas impopulares²², mas ele admite que tais cidadãos só aceitam sacrifícios em nome de um futuro melhor. Suprimido esse ideal, os governos marxistas teriam dificuldades em impor sacrifícios à população. Em terceiro lugar, seria muito difícil convencer as pessoas a aceitarem formas de ascetismo e de moralidade rigorosas, sem a promessa de um futuro melhor²³. Quanto à última vantagem do marxismo, a de que ele traz um ideal de igualdade a se realizar na sociedade sem classes²⁴, Jonas vê tal ideal comprometido pelas hierarquias e relações de força dos governos marxistas centralizadores. Schoefs conclui então que um marxismo sem utopia não estaria em melhores condições de enfrentar os problemas da sociedade tecnológica já que ele perderia sua força de influência sobre a sociedade²⁵.

Há ainda outras soluções que Jonas oferece como a criação de um fundo formado com uma parte dos excedentes de países ricos para os países pobres satisfazerem suas necessidades dentro de uma política de repartição de bens. Só se pode exigir dos países menos desenvolvidos que eles controlem sua taxa de natalidade e não que eles limitem ainda mais sua produtividade. Faz-se necessário assim encontrar um equilíbrio entre os excessos de produção de riquezas dos países ricos e a pobreza dos países do norte. Com isso, os países do Sul teriam de oferecer aos do Norte o acesso à técnica, aumentando o domínio tecnológico sobre a natureza. Aqui também Jonas admite todas as dificuldades inerentes ao consenso em torno de um método aceitável tanto ao homem como à natureza. Rio + 20 mostrou a grande dificuldade de atingir um consenso a nível global. Embora cético quanto à possibilidade de um consenso global, Jonas não vê muitas alternativas a não ser a busca constante de um limite à exploração dos recursos naturais do planeta. Outra dificuldade é que os especialistas ditam normas a toda a população sobre como usar os recursos naturais, caindo num certo elitismo de um tipo de ditadura de sábios igualmente pernicioso ao espírito democrático. Nesse aspecto, Jonas se mostra também democrático ao admitir que tal elitismo não é desejável, embora o filósofo fale em seus textos de “uma elite ética e intelectual capaz de assumir responsabilidade pelo futuro”. Schoefs ressalta que convenções internacionais com poder efetivo tanto político quanto jurídico, com um estatuto legal e poder de sanção para punir estados que abusam seria o mais desejável e efetivo²⁶.

Concluindo, Jonas não tem soluções prontas e definitivas, mas parece apontar que um estilo de vida mais simples e um certo nível de ascetismo será necessário para reeducar a população mundial no uso dos recursos naturais e que isso pode exigir um certo limite no nível de liberdade dos cidadãos. Ele não perde sua crença no ser humano do futuro, aquele que é capaz de se abrir à novidade sem se entregar a um determinismo insolúvel. O Princípio Responsabilidade deve se unir ao Princípio Esperança para preservar a possibilidade de o homem continuar a habitar este mundo e para encontrar um modo de sobrevivência que seja digno da espécie humana. Uma democracia pensada a partir de Jonas teria a

continuidade da humanidade como seu valor máximo e isso depende basicamente de um outro modo de lidar com o meio ambiente. Podemos falar de uma ecodemocracia que não encontra ainda um espaço livre e garantido nos dois atuais regimes sócio-político-econômicos, mas que ainda estaria para ser inventada pelo homem do futuro.

A política em Levinas

O modo levinasiano de abordar a política difere do de Jonas e não se limita exclusivamente às questões ambientais, embora estas não estejam totalmente excluídas de sua ética mesmo que não sejam sua preocupação imediata. O que chama a atenção, à primeira vista, é uma leitura bem mais positiva do marxismo que aparece na obra levinasiana, sobretudo na seção II de Totalidade e Infinito, na descrição da constituição da interioridade.

Ademais, a problemática da política em Levinas aparece nas críticas do autor ao totalitarismo ontológico que é o fundamento do totalitarismo político. Logo, é preciso buscar em suas críticas ao totalitarismo ontológico algumas pistas que apontem para um outro modo de pensar a política e assim a democracia. Na leitura levinasiana da totalidade, ele a vê como guerra e como apagadora da alteridade e da transcendência. Basta-nos partir de sua constatação de que a totalização operada pela ontologia destrói a pluralidade ao totalizar o Mesmo e o Outro num sistema. A saída levinasiana passa pela concepção de uma subjetividade ética que recusa toda síntese e pensa separados o universal e o singular. Para escapar ao totalitarismo ontológico, Levinas descreve a subjetividade a partir da hipóstase e do *il y a* que designam a impessoalidade e a neutralidade do ser, o ser sem o ente, um estado de anonimato. A hipóstase designa o momento em que o sujeito se afirma contra uma existência impessoal e anônima, ganhando um corpo (o da do *Dasein* heideggeriano). Duas experiências do corpo descrevem-no em sua condição de passividade: a lassidão e a fadiga, sendo ambas um tipo de recuo ou hesitação diante da existência, um medo de existir. Este sujeito corporal afetado pela matéria ou pelo *il y a* aponta para a constituição de um sujeito separado da totalidade,

ainda se constituindo num estágio pré-reflexivo. É como corpo que ele se constitui como lugar capaz de acolher o outro. É num esforço de se libertar da solidão da existência que ele procura outrem. Eros e fecundidade se oferecem então como meios de efetuar uma libertação de si mesmo ou do peso de uma existência fechada em si mesma. O modo de o corpo experimentar o mundo é a fruição através da qual a ipseidade vai se distinguindo do mundo de que ela frui. Em Totalidade e Infinito, os termos “separação e elemental” tomam o lugar de hipóstase e *il y a* cuja função é permitir a contração em si do sujeito.

A vida aqui se resume a um fruir em que não há ainda representação, mas os conteúdos da vida são meros atos de viver ou um egoísmo de viver. Esse estado inicial da vida descrito como felicidade é um tipo de intencionalidade sensível anterior à intencionalidade husserliana da representação, uma encarnação mesma da consciência²⁷. Eis o estado ético de uma existência sensível que precede o do ser, da liberdade e da consciência e que permitem a Levinas sair do totalitarismo ontológico.

Buscando o solo que funda a estrutura objetivo-ontológica e que a antecede, Levinas se detém no modo da relação corporal com o mundo para aí encontrar uma socialidade que é primordial e que está além da ontologia que somente vê a socialidade sob a forma da luta e da guerra. A redução fenomenológica, tal como usada por Levinas, leva a um campo social em que a relação com outrem quebra a totalidade. Essa separação intersubjetiva instaura uma diferença não totalizável e não sintetizável, uma relação a uma alteridade irreduzível e por isso mesmo abre à transcendência e ao Infinito que mostra o psiquismo mesmo como separado e não totalizável. Tal relação é o que ele denomina o ético.

A socialidade como relação entre sujeitos separados ou entre interioridades está, portanto fundada sobre a economia. Como nasce então a interioridade que permite ao ser se esquivar ao conceito e que resiste assim à obra da totalização? Antes da teoria e do conhecimento, há então a existência econômica que se encontra descrita a partir do elemental. O risco do elemental é se perder no todo natural, confundindo-se com a natureza, o que para nosso autor é a constante sedução do paganismo. Perder-se no anonimato do natural é tão

perigoso quanto a razão impessoal hegeliana que leva ao totalitarismo. Mas o elemental é para Levinas um conteúdo sem forma que, entretanto, receberá sua forma posteriormente do sujeito que se lançará para fora do anonimato, dando-se um lugar de recolhimento, uma morada. O ser econômico é assim o processo da separação e a resistência à totalidade. É a realidade da vida no trabalho e na economia em que a relação com o mundo se dá sob a forma de uma necessidade a ser preenchida. A mão que traz a si o alimento obriga a matéria a perder seu anonimato, permitindo ao sujeito recolher-se no interior de uma morada, distinguindo-se da natureza que então perde sua primordialidade já que ela agora só pode aparecer a partir da morada que é já separação do elemental. A sociedade que a redução fenomenológica encontra aí é anterior à ontologia e exterior à totalidade além de ser diferente do Estado que administra a coexistência dos indivíduos, submetendo-os à totalidade. É a economia então que permite resistir à totalização e que abre um domínio fora da totalidade histórica e que arranca o indivíduo à história. Só um eu já constituído como morada pode acolher outrem. A economia é assim o pré-ético ou a condição de possibilidade do ético.

Mas como sair do egoísmo econômico e passar ao altruísmo ético? Ao definir o elemental como alimento, Levinas recusa a definição heideggeriana do ente como utensílio ao invocar a condição proletária condenada ao trabalho em que a indigência do corpo não encontra nem refúgio nem lazer em si já que o *Dasein* nunca tem fome. Nas palavras de Vioulac, Levinas deixa ver aí que

[...] há um modo de produção possível que não somente não abre à relação ética, mas condena os trabalhadores à ausência de morada ou que há um regime econômico que impede a relação ética²⁸.

Aparece aqui o que o mundo tecnológico deixa ver. A técnica, 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 de se verem no face a face. 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 a economia opera uma desindividualização do indivíduo. A economia industrial cria uma humanidade vivendo no universal²⁹. “Um estado homogeneizado não é mais que o coroamento da sociedade industrial”³⁰. “A injustiça pela qual o eu vive numa totalidade é sempre econômica”³¹. Vê-se assim 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 objeto³². Levinas reconhece assim a possibilidade de uma economia imoral que corrompe a interioridade por completo. E o princípio 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 não têm rosto porque podem ser convertidas em dinheiro e têm apenas um preço. O intercâmbio econômico impõe o anonimato e impede o face a face. A vontade do trabalhador presente no produto se ausenta logo que ela se torna mercadoria³³. Todos assim acabam se submetendo às forças impessoais do mercado, a outra forma cruel do imperialismo ontológico. Assim, certos modos de produção e certas formas de organização da economia impedem a relação ética uma vez que elas tornam impossível o processo de singularização dos sujeitos e a proximidade do face a face. A economia em Levinas não é somente aquilo que torna possível a abertura ao Infinito, mas também é ela que produz a totalidade³⁴. Essa relação econômica primordial 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 morada³⁵.

“É a atividade econômica de produção que institui a substância como presença constante” que então ganha independência do sujeito que a produz³⁶. A produção industrial permite um distanciamento cada vez maior entre o produtor e o seu produto, preparando sua degradação até o

nível de mercadorias e sua generalização através do dinheiro, raiz primeira da “alienação ontológica”, a primeira injustiça que é a responsável pela instituição tanto da história como da totalidade³⁷.

A economia, como a situação propedêutica à ética, representa o domínio da fruição egoísta e solitária, um estado separado e anônimo. Se a fruição dos elementos como primeiro estágio de constituição do sujeito ainda no nível da corporalidade se resume ao consumo de alimentos, as coisas das quais nós vivemos não são utensílios, mas objetos de fruição. E os objetos dos quais nós fruímos já sofreram a ação de um trabalho, tornando a fruição segunda em relação ao trabalho que arranca as coisas ao elemental, ao mundo. Na linha marxista de pensamento, é a produção que é primeira e se torna impossível analisar o trabalho sem levar em conta a própria divisão social do trabalho que impõe um certo modelo de troca de produtos do trabalho. Consequentemente, a economia impõe um certo modelo de vida social ou um modo de se relacionar com o outro. O que fica evidente é que a fruição é um estado de alienação da alteridade ou mesmo um estado de exploração do outro. As transformações que o mundo sofre através da industrialização apenas modificam superficialmente o regime de propriedade, sem tocar sua essência. O mundo aí é percebido apenas a partir da apropriação e da posse. Morada e posse são “condições de possibilidade de subjetivação” e é a morada que torna a interioridade possível. Como pensar então a condição social dos que não têm propriedade, ou dos que não têm morada ou ainda a condição do estrangeiro, se a economia como a estrutura primária da subjetividade é já uma injustiça originária que abre a possibilidade da exploração do outro? Eis um desafio fundamental das democracias contemporâneas no que diz respeito à promoção de um certo nível desejável de igualdade e à redução das desigualdades mais escandalosas que ainda persistem em nosso meio.

Ao descrever a separação inicial como o estado de indivíduos egoístas sem relação uns com os outros, Levinas abre uma outra possibilidade de pensar a comunidade que não seja apenas a colocação em conjunto de indivíduos que se anulam e se perdem na obra de totalização e na história, mas sugere o ético como um domínio fora da história e que escapa

ao domínio da totalidade. Para ele, a ideia de “criação do nada” sugere uma multiplicidade que não resulta em totalidade, a ruptura com um sistema já que a sociedade se funda num Outro por excelência (Deus). O estado inicial da sociedade é o estado paradisíaco edênico, um estado que não é o estado da guerra e da luta, mas um estado de comunhão e harmonia entre o eu e o outro, um estado de bondade natural como o que descrevem Locke e Rousseau. Mas esse estado original é interrompido pelas exigências vindas da alteridade, quando a ética desloca a ontologia e o Infinito do Outro quebra a totalidade, impedindo a multiplicidade de se tornar uma e preservando a singularidade do eu. A ética exige então uma evasão para fora do ser e da ontologia. A metafísica da presença, dominante na tradição ocidental, não deixa perceber a alteridade. A natureza escatológica da ética permite uma relação com um ser fora da totalidade e da história que a ontologia não pode pensar.

Se o estado econômico significa alienação de outrem, há uma inclinação usurpadora e assassina no eu e a própria liberdade aí se acusa como sendo assassina e destruidora de outrem. Por isso, a humanidade vem do outro que se apresenta no Rosto, sobretudo aquela que se apresenta no pobre e no estrangeiro que impõem ao eu a saída de sua “perseverança no ser” para se ocupar das necessidades do outro em sua vulnerabilidade. Vale aqui a advertência de Levinas de não se deixar enganar ingenuamente pela moral e de atentar para seu aspecto ideológico. Além do Estado moderno com sua inclinação inevitável à homogeneidade, a ciência e a técnica modernas refletem a mesma tendência. Levinas vê no movimento operário, tão bem examinado e assumido pelo marxismo, uma denúncia desse estado que é descrito como guerra de todos contra todos e lê o individualismo como fechamento na autossuficiência do si mesmo. A alteridade do trabalhador aí se anuncia como interrupção ética no seio de uma economia negadora das exigências da alteridade. Se há uma revolução em Levinas, ela é um acontecimento escatológico que suspende a essência e o ser. Os critérios máximos da economia e do mercado devem ser o cuidado do outro e de suas demandas.

Encontramos também, em Levinas, uma abordagem positiva da técnica. Num outro texto bem menos importante

de 1961, publicado em *Difficile Liberté*, comentando o primeiro russo a ir ao espaço, o filósofo aponta para um aspecto central da técnica – o de que ela permite um desenraizamento do solo – opondo-se evidentemente ao apego heideggeriano ao solo e ao enraizamento num solo, traços que ele vê como sendo marcas do paganismo rural. Espaço para nosso filósofo é puro arranjo social. É a técnica que melhor permite ao homem distinguir-se da natureza, organizando-se na sociedade industrial já que a humanidade do homem consiste num distanciamento em relação à natureza. A técnica liberta do enraizamento ao solo, abrindo a possibilidade de perceber o homem fora de um contexto ou fora de um mundo de tal modo que o Rosto possa brilhar em sua nudez. Lugar ou espaço não são condições originais da experiência humana. É nesse sentido que ele louva Gagarin pelo simbolismo que sua ventura permitiu ao visualizar um homem fora do lugar. O homem não se identifica plena e totalmente com o mundo, mas se retira dele pela senescência. Ser-no-mundo soa ao nosso autor ainda como uma atitude natural e a ética, ao contrário, supõe um “dar do meu mundo ao outro”³⁸. Em outras circunstâncias, ele se mostra otimista quanto à tecnologia desde que ela seja revertida para a justiça e a paz numa saída do mundo que é a única possibilidade de perceber o Rosto ou o humano em todo o seu esplendor. Se a tecnologia desmistificar o mundo, ela pode ajudar a libertar o homem do espaço que o prende à imanência do mundo, impedindo a transcendência. O perigo que ele visualiza é a conjunção de técnica e ideologia quando ela serve à objetivação e à universalização que perdem a singularidade.

O contratualismo moderno, por sua vez, também se funda sobre esse eu natural egoísta, individualista e autossuficiente, sendo o papel da sociedade o de administrar os impulsos violentos naturais desse eu. A lógica do Estado se funda nesse individualismo do ser. Levinas abre uma possibilidade de pensar o inverso da modernidade: a alteridade funda um novo modo de ser pessoa, de fundar a sociedade e a cultura para além de um contrato. Sociedade e Estado nascem na relação ética dual do face a face que deve continuamente interromper a política cuja possibilidade os terceiros (termo levinasiano para designar os muitos outros do outro, isto é, a pluralidade social que é a política) abrem com

sua tendência própria à sincronização, à universalização e assim à destruição da singularidade do eu e do outro, colocando-os num sistema.

A palavra própria

Ainda um outro texto de Levinas, também publicado em *Difficile Liberté*, nos dá uma outra dimensão a partir da qual podemos pensar a democracia. O filósofo nele examina a perda da palavra própria no regime stalinista. A palavra aí se tornou sintoma das superestruturas que permitem perceber a neutralidade anônima de um universo sem linguagem. Levinas liga a palavra ao falante já que ela consiste num falar a alguém, ela supõe um interlocutor em carne e osso que se apresenta em sua singularidade. O Rosto é a presença de um ser a si que não se define pelas semelhanças que possua com relação aos muitos outros. É a linguagem que revela o que ele tem de mais peculiar. Nesse sentido, a palavra própria se apresenta como um vigia contra os abusos do estado, dado seu poder de ruptura com a totalidade. Dentro da totalidade, o outro não é um interlocutor a quem a palavra se dirige, mas um destinatário da propaganda³⁹ que lhe retira a liberdade de ter também sua própria palavra uma vez que não há reciprocidade. Os terceiros, que formam a sociedade anônima e impessoal, apagam a verdade primeira do Rosto, a transcendência que rompe com o espírito de sistema⁴⁰. A palavra do Rosto por isso mesmo é um comando moral - “não matarás!” - que coloca em relação duas liberdades que afirmam a identidade dos interlocutores, um comando de identidade a identidade. Essa relação dual tão característica da ética se dá fora da totalidade e da história já que a identidade do eu não vem delas. Mesmo que a economia opere uma totalização dos seres inicialmente separados, fundindo-os e abrindo a possibilidade da compra e venda das liberdades na transação econômica, ela tem uma natureza ambígua. Ao mesmo tempo que permite a alienação, ela abre também a possibilidade do dissenso em que se pode recusar a alienação do universalizante, opondo-se à totalidade do estado, da economia e da técnica.

Levinas introduz a noção de proximidade para expor a socialidade originária do face a face que não é uma noção espacial, não tem sua fonte na consciência intencional e assim não pertence à ordem do pensamento e da razão e, ao mesmo tempo, é a fonte de toda significação. É ela que permite pensar uma socialidade como Outro no Mesmo. Ela abre a possibilidade de pensar uma comunidade de diferentes cujas diferenças não são apagadas na universalização operada pelo conceito uma vez que conceito também é já distância, ruptura com a proximidade. Eis o que se pode visualizar como um diálogo de interlocutor a interlocutor, uma aceitação do outro ou do diferente, exigência fundamental colocada às democracias contemporâneas que se constroem num ambiente quase totalmente plural.

Além disso, uma autêntica democracia se constrói a partir do reconhecimento do direito à opinião, à crítica, à divergência. Nada é definitivo e tudo pode ser sempre revisto. As estruturas societárias devem preservar a comunicação entre os interlocutores e o confronto de opiniões. Não há democracia quando não existem condições de discussão pública ou quando as possibilidades de diálogo são obstruídas. A concepção de democracia que surge em nosso filósofo não é uma concepção meramente espiritual como se vê na ideia de nação. Nesse aspecto, Levinas critica a ideia de pátria entendida como enraizamento a um lugar.

A relação do sujeito ético com o político não é uma relação não crítica como se pode ver em Hegel já que nosso autor rejeita a ideia hegeliana de síntese e ainda o fato de a histórica encobrir a existência. Uma subjetividade ética se opõe ao objetivismo da guerra e abandona qualquer noção de ser como esforço de expansão no mundo. Não é uma oposição dialética a que melhor descreve as relações humanas, mas o face a face que é irreduzível à totalidade. O Rosto, sendo um comando moral, resiste à totalização e se manifesta como transcendência absoluta fora de qualquer correlação. A relação ética não exige reciprocidade e simetria, pois ambas a conduziram à totalização.

A questão da liberdade

Um terceiro elemento central que nos aponta para um pensamento da democracia em nosso autor é a liberdade. Esta, tal como é pensada pelo liberalismo, acaba por fundar uma socialidade num acordo livre de vontades e todas essas vontades se fundam na perseverança no ser, caindo inevitavelmente na luta de uns contra os outros ou numa socialidade fundada na violência. A liberdade está a serviço da totalidade, levando a cabo a obra da totalização. Cai-se assim no Estado hegeliano que se apresenta, em última instância, como a encarnação da liberdade de todos. Não pode haver mais diálogo entre indivíduos levados a se fazer violência⁴¹. Ainda a fonte da liberdade deixa de ser o sujeito para ser a totalidade. A condição de liberdade do eu é aceitar uma lei exterior que garanta sua própria liberdade⁴². O Estado não nasce então num contrato, mas no face a face originário que é uma situação não violenta de duas liberdades que se afirmam e se confrontam, sem se eliminarem. O face a face conserva uma assimetria que permite ao Outro desinstalar o eu, incomodá-lo, sem o destruir. O Rosto não é hostilidade! O Rosto é a coisa em si, o ser tendo um sentido por si mesmo, não sendo o individual que ganha sentido a partir do geral⁴³.

Dentro da maneira levinasiana de a pensar, a liberdade não ganha nem precedência nem é capaz de se autojustificar. Como então manter eu e outro em oposição sem que a liberdade do eu se torne usurpadora ou assassina a ponto de eliminar outrem? Levinas propõe então uma relação com o outro cuja estrutura é ética, isto é, não tem a mesma estrutura da intencionalidade já que o outro não se torna um conteúdo da consciência. Diante desse outro, o eu sente vergonha e se sente mal em si mesmo. Tal situação invoca a responsabilidade do eu pelo outro por quem ele se torna responsável⁴⁴. Diante da exterioridade do Outro, a liberdade se descobre finita e incapaz de se justificar. A socialidade que essa liberdade impõe não dá conta de proporcionar a responsabilidade de um pelo outro. Daí ele propor uma socialidade pensada a partir da responsabilidade.

No imperativo de ter de responder aos apelos do outro, o eu se constitui na solidariedade com o outro que o elege numa responsabilidade jamais escolhida pelo eu. A indignância

do Outro o obriga a posicionar-se e, na resposta, ele se afirma enquanto eu, saindo de sua soberania de eu autônomo da qual ele é desinstalado por uma significação da qual sua consciência não é a origem. Nessa responsabilidade, o eu se afirma diante da impossibilidade de fugir à ordem do outro, sem voltar a si. Eis a consciência moral como a fonte da filosofia⁴⁵.

A liberdade tal como ela é pensada pelo Liberalismo não passa de alienação e somente a responsabilidade que pode desalienar o eu, abrindo-o à socialidade. É o sujeito responsável que se descobre refém do outro e só ele é o sujeito plenamente humano, não sendo a liberdade a condição de minha humanidade. A responsabilidade não anula a alteridade, mas responde às suas demandas. Se o comando vem de fora da história, a resposta, no entanto, só pode ganhar uma dimensão histórica e se revestir em gestos de dar pão ao faminto, de vestir o nu, assistir a viúva e o órfão, acolher o estrangeiro, etc.

Se a política kantiana permite a indiferença diante das exigências da alteridade uma vez que ela só me exige a legalidade como condição para o convívio social e não a moralidade, aqui a democracia se vê diante da responsabilidade social de construir a justiça social de tal modo que as demandas do outro sejam escutadas e atendidas. A responsabilidade não é um chamado interior da consciência, mas um engajamento carnal para aliviar o sofrimento do outro. Não há nenhum quietismo político na filosofia da alteridade uma vez que até mesmo Deus é associado à dimensão ética da relação inter-humana. Mesmo que a ética tenha uma natureza escatológica, não há como desvencilhar a resposta da história e do mundo uma vez que ela deve se traduzir em gestos concretos.

A tensão entre ética e política

Se em Jonas, passa-se do modelo de responsabilidade parental, de base ética, para o da responsabilidade pública, de natureza política, em Levinas essa passagem se dá quando os terceiros se impõem como os muitos outros do outro que abrem a relação ética do face a face ao domínio da pluralidade social. Rompe-se então a assimetria que caracteriza o face a

face e impõe-se a simetria exigida pela igualdade de todos os cidadãos. A responsabilidade ética ganha assim uma dimensão jurídica e social. No entanto, a política aqui é secundária e deriva da estrutura ética que a funda. Ela só pode então ser pensada como interrupção da ética. Quanto mais se afastar do face a face, maior o perigo de que essa relação seja vista como de oposição e de violência.

Mas se a política é pensada sempre a partir de uma tensão com a ética em que ela se funda, podemos admitir as dificuldades de que a política, por si mesma, seja capaz de traduzir a responsabilidade pelo outro. A política vista e compreendida dentro de um sistema ou de uma totalidade se sujeita ao risco constante de esquecimento do outro e de suas demandas. Um ético fundido ao político, base de todo totalitarismo, corrói pela base a responsabilidade pelo outro. A responsabilidade jurídica e social é um vínculo com muitos outros que já perderam sua singularidade e se apresentam sem um rosto. A arma levinasiana contra as diferentes formas do totalitarismo político é a manutenção da exterioridade ética em relação às instituições políticas. A autonomização da política comporta sempre o risco da política autoritária. As demandas éticas da alteridade devem assim poder importunar e interromper a política como aquelas alteridades vindas dos movimentos sociais e do movimento operário, dos camponeses sem terra e dos sem-teto, dos estudantes e indígenas, negros e mulheres cujas demandas tendem a ser negadas na totalização operada pelo Estado. Uma verdadeira democracia não pode ganhar os contornos de uma institucionalização excessiva, definitiva ou rígida, mas tem de ser manter sempre aberta à crítica e à invenção de novas estruturas quando as antigas se mostrarem inadequadas ou incapazes de atender às novas exigências das novas alteridades que as desarranjam e inquietam. A ética obriga então a política a uma revisão constante, a um recomeço permanente, impedindo-a de se autonomizar, denunciando-a quando ela permanece silenciosa ou muda diante das novas alteridades que denunciam seu afastamento da responsabilidade ética do eu singular pelo outro. Não há modelos fixos e permanentes de democracia, mas ela deve ser reinventada a cada momento quando os modelos provisórios se esgotam. As respostas são sempre imperfeitas e insuficientes uma vez que a exigência

ética comporta um excesso sempre inatingível. O único caminho contra o totalitarismo político é o da manutenção de ética e política como dimensões separadas que não se totalizam, mas que se dialogam sem perderem a tensão que lhes é imanente.

E a questão ambiental?

Como dito anteriormente, a questão ambiental não ocupa em Levinas um lugar central como é o caso na ética de Jonas. No entanto, na estrutura da responsabilidade, tal como ela é proposta por Levinas, o eu é destronado do centro por uma alteridade que vem de si mesma. Também a ética ambiental percorre um caminho de saída do antropocentrismo e aponta para uma comunidade de vida em que os seres humanos e os não humanos são igualmente indispensáveis para a continuidade da vida, destronando o homem da posição de centro da criação. Estaria o homem levinasiano totalmente surdo ao clamor desses seres não-humanos e estaria a ética levinasiana impossibilitada do reconhecimento de uma dignidade própria dos seres naturais? Vimos acima que a economia que antecede a ética vive de uma injustiça que permite a posse do que é do outro. A ética vem justamente interromper a fruição egoísta em nome de um altruísmo e de uma responsabilidade que se impõem ao eu, exigindo que o eu dê do seu mundo ao outro. Isso aponta para um outro modo de reger a economia que não caia sempre num desenvolvimentismo depredador dos recursos naturais em nome da satisfação das necessidades de consumo cada vez mais sofisticadas e infindáveis dos cidadãos. A ética levinasiana aponta para um outro modo de ser, de produzir e de viver. Se a responsabilidade é algo que se impõe a mim a partir de outrem, a partir de seus clamores, não sendo uma iniciativa do eu, não estariam os seres naturais nos convocando também a um outro modo de usar os recursos da natureza? Reconhecer uma dignidade própria nos seres naturais talvez passe por deixar de vê-los pura e simplesmente como propriedade e como bens de uso, reconhecendo neles uma alteridade que convoca o eu a uma responsabilidade por eles uma vez que a vida não é um dom exclusivo dos seres

humanos. Uma existência egoísta, definida essencialmente como esforço de autopreservação e de autoconservação, alimentadores de competitividade cada vez mais acentuada entre seres humanos e suas sociedades, está por trás de uma economia industrial que vê a natureza exclusivamente como recursos a serem explorados e utilizados para nossa própria satisfação, não reconhecendo nela nenhum outro valor para além do valor de uso. O atual estado de fragilidade e vulnerabilidade da natureza não estaria também nos obrigando e convocando a uma outra economia e a um outro modelo de desenvolvimento mais desinteressado e menos depredador? Não estariam os seres não humanos também em condições de se imporem moralmente a nós, exigindo de nós atenção, cuidado e acolhimento? A estrutura da ética levinasiana, que resiste a todo movimento de totalização, não pode ficar então reduzida aos seres humanos e às relações inter-humanas, mas precisa se expandir a todos os demais seres, reconhecendo sua dignidade moral e suas exigências éticas. Essa dignidade moral da natureza se funda em sua característica de não poder ser humanamente orientada ou de não se sujeitar aos fins humanos, mas de ser autônoma no sentido de emergir de um processo natural intrínseco a ela mesma. A alteridade da natureza consiste justamente em ser de um modo inteiramente outro e o homem precisa encontrá-la e respeitá-la nesse estado, deixando-a ser segundo suas próprias leis e fins, de modo que ela seja uma presença a nós ou diante de nós que nos obriga a ouvir seus clamores, abrindo-nos a uma mudança de atitude ou a um outro modo de nos relacionar com a natureza para além do modo utilitarista. Uma abordagem fenomenológica da natureza como a que permite a ética levinasiana tem então o poder de nos despertar para nossa própria responsabilidade para com os seres não humanos ainda que não nos desperte para normas e prescrições como seria próprio de uma ética normativa.

Conclusão

Apesar de frequentes suspeitas de germes de autoritarismo que estariam contidos na ética jonasiana, seus intérpretes as desautorizam, mostrando comprometimento do

autor com a democracia, apesar de reconhecer alguns limites em suas estruturas atuais que podem ser prejudiciais à natureza. Dois componentes se anunciam então como sendo absolutamente necessários num pensamento jonasiano da democracia: uma disciplina capaz de frear o desejo crescente de consumo das atuais gerações que, apesar disso, não sacrifique inteiramente a liberdade das gerações atuais e um estilo de vida mais simples e menos consumista. O autor admite e recomenda que soluções impostas de cima para baixo são não somente indesejáveis como também ineficaz e muitas vezes, sendo o único caminho a busca de um consenso entre os países e os cidadãos como os únicos meios capazes de impedir um possível aniquilamento da humanidade.

Da parte de Levinas, o autor, ao negar autonomia à política, dando-lhe um caráter de secundária em relação à ética, aponta saídas a partir da construção de estruturas políticas que não se tornem rígidas e autoritárias a ponto de não mais serem incomodadas pelas exigências das novas alteridades e seus clamores. A capacidade de a ética interromper a política ensina que a democracia deve estar sempre em construção, reformando suas estruturas quando estas se tornam inadequadas ou insuficientes para responder às demandas do outro. Nesse sentido, a autonomização da política com seu conseqüente afastamento da ética são os mais evidentes perigos que a levam rumo ao totalitarismo. Como o totalitarismo político se funda sobre um totalitarismo ontológico, faz-se mister conceber não somente um sujeito ético que resista à obra da totalização, mas também uma nova concepção de sociedade se abre que não seja a síntese das liberdades individuais no Estado ou o apagamento da responsabilidade ética pela responsabilidade civil. Deve-se preservar um individualismo ético que não se perde jamais. Também a concepção de natureza que a ética levinasiana permite visualizar passa por um respeito e reconhecimento dos seres naturais que devem então ser vistos em sua alteridade sem que se tornem simples propriedade ou que sejam colocados meramente a serviço dos seres humanos que os veem apenas a partir de seus próprios fins.

Bibliografia

- JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa : Edições 70, 1988.
- _____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução de José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- _____. *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1976.
- _____. *Entre-nous: Essais sur le Penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.
- _____. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa : Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Liberté et Commandement*. Paris : Fata Morgana, 1994.
- _____. *Les Imprévus de l'histoire*. Paris : Fata Morgana, 1994.
- _____. *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.
- _____. *Éthique comme Philosophie Première*. Paris: Payot & Rivages, 1992.
- _____. *Éthique et Infini* . Paris: Fayard, 1982.
- _____. *De Dieu Qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin , 1998.
- _____. *Alterité et Transcendence*. Paris : Fata Morgana, 1995.
- SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- 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, p. 122-154.

Notas

¹ Basear-me-ei em alguns elementos reunidos por Virginie Schoefs em seu livro "Hans Jonas: écologie et démocratie" por não ter acesso a textos já esgotados do autor que ela cita em seu livro.

² Cf. JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, p. 173 et seq.

³ SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 82.

⁴ *Ibid.*, p. 82-83.

⁵ Cf. JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, p. 241.

⁶ SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 85.

⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰ Cf. JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, p. 64

¹¹ O tema da liberdade aparece pouco em *O Princípio Responsabilidade*, sendo melhor abordado em *Une éthique pour la nature*, já esgotado, de onde a autora o cita.

¹² SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 96.

¹³ Cf. JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, p. 247.

¹⁴ SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 96-97.

¹⁵ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, p. 244.

¹⁶ SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 98.

¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, p. 345.

¹⁹ SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 101.

²⁰ *Ibid.*, p. 102.

²¹ Cf. JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, p. 242

²² *Ibid.*, p. 244.

²³ *Ibid.*, p. 246.

²⁴ *Ibid.*, p. 248.

²⁵ SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 104.

²⁶ *Ibid.*, p. 110

²⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 170.

²⁸ VIOULAC, Jean. *Éthique et Économie d'après E. Lévinas : l'hypothèse de l'état de nature dans Totalité et Infini*. In: *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, XII, pág. 136.

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Les Imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994, p. 146.

³⁰ _____. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994, p. 75.

³¹ _____. *Entre-nous: Essais sur le Penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991, p. 40.

³² VIOULAC, Jean. *Éthique et Économie d'après E. Lévinas : l'hypothèse de l'état de nature dans Totalité et Infini*. In: *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, XII, pág. 139.

³³ LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994, p. 45.

³⁴ VIOULAC, Jean. *Éthique et Économie d'après E. Lévinas: l'hypothèse de l'état de nature dans Totalité et Infini*. In: *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, XII, pág. 141.

³⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 144.

³⁶ VIOULAC, Jean. *Éthique et Économie d'après E. Lévinas: l'hypothèse de l'état de nature dans Totalité et Infini*. In: *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, XII, pág. 142.

³⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Entre-nous: Essais sur le Penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991, p. 38-39.

³⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 229.

³⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Entre-nous: Essais sur le Penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991, p. 44.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994, p. 12.

⁴² *Ibid.*, p. 40.

⁴³ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 79-80.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 88.