
GUERRA E PAZ NA ÉTICA DA ALTERIDADE DE EMMANUEL LÉVINAS

WAR AND PEACE IN THE ETHICS OF ALTERITY BY EMMANUEL LÉVINAS

Ozanan Vicente Carrara¹

Resumo:

O presente artigo procura expor as noções de guerra e paz na filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas. O filósofo vê a metafísica da guerra como dominante na tradição ontológica ocidental em que ele percebe a alergia ao outro, a rivalidade, a luta que opõe sempre uns e outros, fechados em seu próprio esforço de sobrevivência e identifica nisso a lei do ser como guerra. Reivindicando a ética como filosofia primeira, Levinas procura uma saída para fora da totalidade sistêmica que, ao seu ver, destrói tanto a individualidade como apaga a alteridade, propondo as noções de fraternidade, Rosto, Infinito como ruptura ética com o que ele denomina totalitarismo ontológico. Essa abertura ética se oferece então como a possibilidade de pensar a paz como hospitalidade e acolhida do outro, rompendo o totalitarismo ontológico que funda todo totalitarismo político.

Palavras-chave: Guerra; Paz; Alteridade; Ontologia; Ética.

Abstract:

This article tries to expose the notions of war and peace in the philosophy of alterity from Emmanuel Levinas. The philosopher sees metaphysics of war as dominant in the western ontological tradition in which he sees allergy towards other, competition, struggle that always opposes one to another, remaining each one closed in his own effort to survive, and identifies in this the being's law as war. Claiming ethics as first philosophy, Levinas searches one way out of systemic totality that, in his view, destroys individuality and alterity as well, proposing the notions of fraternity, Face, Infinity as ethical rupture with what he calls ontological totalitarianism. Thus, this ethical openness offers itself as a possibility of thinking peace as hospitality and welcoming of the other, breaking ontological totalitarianism which founds political totalitarianism.

Keywords: War; Peace; Alterity; Ontology; Ethics.



¹ Doutor em Filosofia Contemporânea pela UERJ (2008). Professor associado III da UFF, campus de Volta Redonda/RJ. E-mail: ozananvc@id.uff.br, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3505-2954>, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3736847157377437>

Introdução

O tema da guerra aparece na maioria dos escritos de Levinas sempre relacionado à Ontologia em que a lei do ser é a da perseverança em si, o que necessariamente oporá o Eu ao outro. Já no terceiro parágrafo de uma de suas obras principais, *Totalidade e Infinito*, ele afirma:

Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não o afeta apenas como o fato mais patente, mas como a própria patência – ou a verdade – do real. Nela, a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (eis um verdadeiro pleonasma!), dura lição das coisas, a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão (LEVINAS, 1980, p. 09).

Embora sua filosofia seja uma filosofia do amor e da paz (Levinas inverte o sentido grego de filosofia para sabedoria do amor), Levinas não deixa, em sua lucidez ontológica, de mostrar seu pessimismo em torno do ser e da ontologia. Levinas reivindica a ética como filosofia primeira e ela consiste

numa relação entre termos onde um e outro não estão unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro, onde eles estão ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar (LEVINAS, 1994, p. 275, nota 184).

A ética, portanto, precede a teoria que vem pensá-la no “tarde demais da ontologia”, usando a expressão do próprio filósofo. Levinas parte da convicção de que o ser é violência e de que a essência do ser é violência, sendo a guerra a lei mesma do ser. Não se trata da violência de um suposto ‘estado de natureza’ como a que encontramos em Thomas Hobbes cuja saída supõe o Estado e suas estruturas como condições da paz. Nem é a guerra um atributo do ser! O ser é guerra porque tudo que é aspira a continuar a ser e o ser é essa perseverança mesmo, esse esforço de sobrevivência que encontramos em todos os seres, desde a pedra ao próprio ser humano. Ser supõe preencher todo intervalo do não-ser com a presença, impor-se por todos os meios, inclusive sobre outro ser vivente que me ameça com seu egoísmo e esforço em se expandir. Para o filósofo franco-lituano, a alergia marca a relação entre os seres e, por isso, toda ontologia é também uma alergologia. A coerência da essência, a imanência do ser em sua sincronia, esse modo como os seres preenchem todo vazio, aproximando-se uns dos outros, torna-se logo destruição. Diz Levinas:

Tal como a guerra moderna, toda e qualquer guerra se serve já de armas que se voltam contra os que as detêm. Instaura uma ordem em relação à qual ninguém se pode distanciar. Nada, pois, é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do Mesmo (LEVINAS, 1980, p. 10).

E essa face do ser que se mostra na guerra se fixa no conceito de totalidade que domina toda a filosofia ocidental, transformando os indivíduos em forças anônimas que os comandam sem seu conhecimento. Destarte, a guerra não apenas interrompe a continuidade das pessoas, mas obriga-as a desempenhar papéis que

elas não escolhem e que as fazem trair sua própria substância. A crítica de Levinas aqui se dirige às filosofias da totalidade sistêmica, sobretudo de Hegel, que coloca os indivíduos a serviço de uma ordem superior da qual se extrai todo sentido ao preço do sacrifício da individualidade. A minha identidade de indivíduo, segundo Levinas, não decorre apenas de um desenvolvimento do ser como parte da totalidade do sistema. Se cada ser se caracteriza pelo esforço de perseverança em si (o que Spinoza denomina *connatus essendi*) e essa perseverança preenche todo vazio, o existir se define pelo egoísmo de uma relação a si, de um ser deixado a si mesmo, fechado em sua própria identidade.

O primeiro texto filosófico de Levinas tomou por título *De l'évasion*, procurando o filósofo desde cedo um caminho para fora do ser e da totalidade que o encerra. Para ele, a totalidade absorve e reduz toda exterioridade, pois a lei ontológica da guerra visa submeter e sufocar tudo o que lhe é exterior. Nesse processo de totalização, o próprio eu se sufoca e se destrói, transformando-se num 'guerreiro'. Tomo aqui as palavras de Sebbah: "incapaz de se separar de si, exaltando o biológico, o corpo, o sangue e as raízes – ele é desde então expansão, isto é, incapacidade de ir em direção aos outros, se descolando de si (...) A guerra é conquista" (SEBBAH, 2009, p. 38). Sebbah vê duas características na descrição levinasiana da existência humana: o fato de ser ele deixado entregue a si mesmo, como o demonstra a experiência da dor em que eu não sou mais que meu próprio corpo como também o fato de se habitar triunfalmente o mundo. Esse modo de existir excessivamente e somente para si acaba por excluir qualquer outra dimensão da existência humana. Em *Le Temps et l'autre*, Levinas afirma que "o ser é mal não por ser finito, mas por não ter limites" (LEVINAS, 1979, p. 29).

Toda a primeira seção de *Totalidade e Infinito* se constitui num esforço de descrever o elemental, a constituição do corpo, a partir da fruição, um nível ainda anterior à consciência, ainda no nível da sensibilidade que, para ele, é o ético como anterior à ontologia. Antes mesmo de se representar o mundo e seus elementos, o homem enquanto corpo frui desses mesmos elementos que são alimentos que o mantêm e nos quais ele se banha antes mesmo de "saber" ou se dizer o que eles são. Ele aí fala de um egoísmo ainda sem conotação moral que consiste numa fruição feliz e ainda irresponsável que cristaliza a interioridade, um lugar ou uma casa onde ele se abriga. Levinas vê nesse primeiro movimento de constituição da subjetividade um pressentimento do mal que reduz o sujeito ao seu corpo, aos seus objetos de consumo e a seus títulos de propriedade ou ainda a exaltação de um sujeito enraizado ou preso ao mundo. Esse egoísmo, inicialmente feliz e amoral, pode, entretanto, se transformar num sufocamento de si, numa redução do eu ao seu corpo biológico e ao seu próprio espaço vital. Levinas vê nessa construção do meu lugar ao sol uma imagem daquilo que pode se tornar a usurpação de toda a terra, o desejo de expansão ilimitada, o nascimento da competição e da rivalidade que caracterizam o Estado-nação que se assenta sobre essa violência. Esse lugar, onde inicialmente a intimidade se protege num em-si (morada) legítimo, corre o risco que já se anuncia do enraizamento de toda a forma de alteridade. Não é sem razão que, em sua obra da maturidade, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, a espacialidade é um traço essencial do ser que é descrito pelo filósofo como simultaneidade, contiguidade, como 'todos-juntos-num-lugar' e a essência é descrita como sincronia, justificando a descrição do ser como guerra, descrição em que a espacialidade é seu traço essencial. Nesse fechamento de tudo numa totalidade sistêmica, somente a fraternidade, a ética e o escatológico poderão abrir um espaço

fora da totalidade, além da rivalidade e do espaço. Entende-se então o pessimismo de Levinas com relação à Ontologia e ao ser, pois ser consiste em participar da guerra como tal, disputar um lugar ao sol, opor-se ao outro em sua luta pela sobrevivência que ameaça a minha própria perseverança no ser. Ser si mesmo se torna então não somente um sufocamento de si, mas também dos outros na luta para tomar o seu espaço. Eis a lei da guerra e do ser como guerra!

Vê-se então que a ontologia se apresenta a Levinas como uma filosofia da potência cujo poder do logos tende a reduzir o Outro ao registro do Mesmo, submetendo-o ao seu poder ou permitindo-lhe apropriar-se dele pela negação de sua independência. Ela não é a filosofia primeira e por sua tendência neutra e impessoal ela acaba por apagar a diferença dos entes no ser geral e anônimo. Ela se reduz a um movimento no interior do Mesmo, não sendo capaz de inquietar o eu. Define-se como a história da descrição do desdobramento do ser. Ela é o reino da totalidade onde os seres encontram sua verdade no todo. É o exercício ilimitado da liberdade como acontecimento do ser que tende a ocupar todos os espaços. Por essas razões, ela deve ser questionada em sua validade única e absoluta.

Toda a questão que se impõe a Levinas é a de como sair dessa metafísica da guerra e como pensar um além do ser para além da fruição egoísta ou daquilo que ele nomeia “ateísmo” que consiste nessa autonomia de quem recusa a abertura ética e escatológica ao Infinito que se revela no Rosto do outro. Seria então possível uma forma de paz no Ser? Ele se refere a essa paz, no nível do ser, como a paz dos políticos, dos filósofos e do comércio que é a relação social. Essa paz, no entanto, não é mais do que o inverso da guerra e não repousa senão sobre ela mesma, sobre a racionalidade do cálculo como a paz da ‘guerra fria’ que marcou sua época. Para ele, a contiguidade da razão grega que reúne os dispersos e diferentes também assegura uma forma de paz, mas uma paz artificial que somente impede a guerra.

Voltando ao conceito de totalidade que, ao seu ver, domina toda a filosofia ocidental, ele afirma que, quando colocados a partir e dentro de uma totalidade, os indivíduos acabam perdendo sua individualidade. Na totalidade ou na história, ocorre então a despersonalização do eu, uma vez que os indivíduos se compreendem a partir do todo, sem poder lhe opor resistência. Se o eu perde sua individualidade que é absorvida no todo, o outro também não pode mais se mostrar em sua alteridade, pois ele só se mostra a partir de um eu. Consequentemente, os indivíduos na totalidade perdem sua face e passam a se ver uns contra os outros, dentro de uma perspectiva como a hobbesiana. Levinas acrescenta ainda que as leis da guerra anulam a moral já que a única lei possível na guerra é a de ganhar por todos os meios, usando todas as estratégias para atingir a vulnerabilidade do inimigo. Trata-se, para cada um, de assegurar a vitória não importa por quais meios. Neste contexto, a guerra se apresenta como o inverso da moral uma vez que a proibição moral de matar perde toda sua significância. A guerra, para Levinas, destrói a distância que o respeito impõe entre as pessoas e, consequentemente, a exterioridade é eliminada. Assim, dentro dessa totalidade instalada pela guerra, nenhuma alteridade pode ter lugar. “Nada, pois, é exterior” (Cf. LEVINAS, 1980, p. 09).

Para Stéphane Mosès, Levinas quer quebrar o sistema hegeliano para o qual a história da filosofia como ontologia se acaba e se realiza, ao mesmo tempo, na identidade do Ser, da Razão e da Totalidade. Se os diversos pontos de vista individuais são sempre desmascarados como ilusões da consciência subjetiva, isso leva necessariamente a uma concepção de moral como submissão de aspirações subjetivas a uma legalidade mais geral. Submetendo os interesses particulares a

uma ordem superior, o livre-arbítrio se transcende e se realiza como liberdade racional. Assim, também o sujeito moral se realiza em sua identificação com a razão (Cf. MOSES, 1998, p. 143).

A totalidade, portanto, sacrifica a individualidade. Tendo de se elevar cada vez mais em direção à generalidade, renunciando a si mesmo, o indivíduo se define como parte de um Todo, de um sistema de onde ele tira seu sentido e sua dignidade. Para Hegel, continua Mosès, é na totalidade da guerra que se realiza a destinação ética do homem. Levinas se pergunta então se é possível uma dissidência do indivíduo com relação à totalidade. Se a guerra é o estado permanente da humanidade, a política, como arte de ganhar a guerra por todos os meios, se impõe como o exercício mesmo da razão. Há então uma oposição entre política e moral (LEVINAS, 1980, p. 10). Levinas vê a guerra como a essência mesmo da filosofia hegeliana, como a verdade mesma da ontologia. Ele se pergunta, assim, se essa suspensão da liberdade individual na sociedade em guerra não faz cair no determinismo absoluto, na lei da necessidade, contra a própria ideia de liberdade e mesmo numa compreensão do homem como ‘parte da natureza’. Afinal, a guerra parece ser a condição natural do homem.

Ainda uma outra consequência da totalidade é que aí os indivíduos não seguem sua própria vontade, pois esta se confunde com as próprias leis da totalidade. Ocorre, portanto, a alienação da vontade individual. Os indivíduos passam a seguir uma voz anônima que os comanda secretamente. A paz que se instaura aí não é nada mais que a simples ausência de guerra já que ela está assentada sobre a lei do mais forte e sobre o temor recíproco: “a paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres alienados a sua identidade perdida. É necessária uma relação originária e original com o ser”, afirma Levinas (LEVINAS, 1980, p. 10).

Sendo assim, essa relação originária e original com o ser é o que Levinas se propõe reconstruir em *Totalidade e Infinito*, propondo uma subjetividade ética, não mais assentada sobre o ser como guerra. Se a concepção do ser como guerra, dominante na filosofia ocidental desde Heráclito, teve como resultado uma totalidade neutra e anônima destruidora da singularidade dos indivíduos, Levinas busca então uma via que lhe permita escapar a esse ‘totalitarismo ontológico’ que, por sua vez, resulta também num ‘totalitarismo político’ (Cf. LEVINAS, 1976, p. 289). Destarte, o modo levinasiano de sair da totalidade escolhe a via da escatologia. O Infinito permite a “relação com o excedente sempre exterior à totalidade” uma vez que a totalidade não pode englobá-lo (LEVINAS, 1980, p. 11). A transcendência do rosto de outrem quebra a totalidade. Ele é o portador de um excesso, de algo exterior ao pensamento que, aliás, é “condição de toda verdade objetiva.” [...] “O Infinito extravasa o pensamento que o pensa” (LEVINAS, 1980, p. 13). Ele introduz um novo tipo de experiência que não é experiência subjetiva, mas uma experiência que é “relação com o absolutamente outro”. Daí Levinas opor “ao objetivismo da guerra uma subjetividade tirada da visão escatológica” (LEVINAS, 1980, p. 13).

Levinas está convencido de que “o escatológico, na medida em que é o além da história, arrebatada os seres à jurisdição da história e do futuro – suscita-os em sua plena responsabilidade e a ela os chama” (LEVINAS, 1980, p. 11). Para ele, a ideia escatológica do julgamento implica que os seres têm uma identidade antes da eternidade, antes da conclusão da história [...], mas a partir de si e não a partir da totalidade. A ideia do ser que ultrapassa a história torna possível entes ao mesmo tempo comprometidos no ser e pessoais, chamados a responder ao seu processo e,

por consequência, já adultos, mas, por isso mesmo, entes que podem falar, em vez de emprestarem seus lábios a uma palavra anônima da história. A paz gera-se como aptidão para a palavra (LEVINAS, 1980, p. 11).

É a escatologia que abre a possibilidade de romper a totalidade das guerras e dos impérios. Ela põe em relação com o infinito do ser para além da totalidade. A grande questão que acompanha Levinas em todo seu percurso filosófico é essa socialidade pensada a partir da ameaça de guerra e de violência, num modelo cuja expressão maior é Hobbes. Na visão de Hobbes, se o Estado é o limite da violência, não se pode então colocar nenhum limite ao Estado. Levinas se pergunta então se não se pode pensar a socialidade fora dessa compreensão heraclitiana do ser como guerra. Não se pode pensar um outro modelo de socialidade que não tenha de se fundar na liberdade que opõe uns a outros? Seria a paz uma mera ausência de guerra?

Compreende-se, nesse sentido, porque não há, em Levinas, nenhuma menção à ontologia do contrato social ou de um estado de natureza para explicar o surgimento do Estado e da sociedade. Os gregos pensaram a cidade como meio de prevenção contra a guerra, mas é o temor recíproco de serem mortos uns pelos outros que os mantém em paz. Ele ressentido o fato que desse pensamento decorre de estarmos lado a lado uns dos outros ou até fisicamente próximos, embora distantes uns dos outros como seres separados e fechados como mônadas, ou seja, é o temor recíproco da morte que funda a socialidade. A sociedade e o Estado, ao contrário, para Levinas, nascem no face a face ético, relação de justiça entre um eu e um outro, em que a assimetria dos meus deveres sobre meus direitos se impõe (LEVINAS, 2001, p. 248). A relação ética é dual e assimétrica, ao passo que a cidadania impõe a simetria nessa relação, apagando minha responsabilidade individual pelo outro. Logo, a relação política impõe a igualdade, destruindo a altura do outro e apagando o Rosto.

A política ocidental foi sempre pensada a partir dos modelos de Kant e de Hegel que, para Levinas, estão muito distantes do ideal proposto pela proximidade do face-a-face ético. Kant, por exemplo, em *A Paz Perpétua*, pensou a instituição da paz perpétua entre os cidadãos a partir de uma estrutura jurídico-política que poria fim ao estado de natureza belicoso. Assim, a paz só seria possível numa instituição estática e republicana (Cf. KANT, sdp., p. 134-135).

O que se depreende daí, portanto, é que não haveria paz fora do político. A limitação desse modo kantiano de pensar a paz é que ela, tendo de ser instituída política e juridicamente, não seria nunca natural. Kant ainda pensa que a paz deve ser perpétua, pois uma paz que significasse apenas ausência de guerra não seria perpétua. Derrida conclui dessa tese kantiana que não haveria jamais condições políticas adequadas ao conceito kantiano de paz perpétua. Derrida vê o conceito de hospitalidade implicado na ideia kantiana de paz perpétua, pois a hospitalidade implica na cessação das hostilidades e na aceitação do outro. Por outro lado, Derrida mostra que essa hospitalidade universal garantida pelo direito cosmopolítico também seria apenas jurídico-política, acarretando assim alguns limites ao acolhimento imediato, infinito e incondicional do outro. Reconhece-se, na perspectiva kantiana, o direito de ir e vir, mas limita-se o direito de residência, por exemplo, o que limita a hospitalidade incondicional do outro (Cf. Derrida, 1997, p. 146-149)

Para Derrida, sempre muito próximo de Levinas em seu pensamento, a proposta de Levinas é mais ousada que a de Kant, pois Levinas prefere a

universalidade ao cosmopolitismo kantiano. O que se mostra num conceito de paz que precisa ser instituída política e juridicamente é que ela conserva o traço de uma natureza humana violenta que precisa ser reprimida. Sem dúvida, caímos aqui na perspectiva hobbesiana que nos leva a ver o outro como um inimigo em potencial. Podemos ver na perspectiva que Derrida abre a partir de Levinas a convocação a uma política do acolhimento e da hospitalidade num mundo cada vez mais marcado pela imigração, sobretudo numa realidade européia e norte-americana que limita ou condiciona a hospitalidade a imigrantes e refugiados cada vez mais numerosos.

Sem dúvida, a não menção ao estado de natureza em Levinas se justifica pela concepção de uma subjetividade como hospitalidade que acolhe o Outro ainda na anarquia, anterior ao aparecimento da consciência reflexiva. O Rosto, noção-chave na filosofia levinasiana, se mostra como um comando moral que impede a violência e implanta a hospitalidade. Uma tal compreensão da subjetividade nos permite pensar também uma política da hospitalidade. Retomando as críticas de Levinas à espacialidade como essência do ser, Levinas combate a ideia de apego ao solo como lugar natural e a ideia de raiz, insistindo na ideia de morada como fruto de uma eleição. O Rosto é acolhido na hospitalidade da morada. Mesmo que, diante do outro, a hostilidade seja também uma possibilidade, ela será sempre secundária ou será um esquecimento do que vem antes que é a hospitalidade.

Levinas, em seu esforço de se opor à noção de totalidade, de sistema, se mostra preocupado em preservar a pluralidade sem a fusão das partes numa comunidade, sem cair sempre numa totalidade. Daí sua rejeição a uma paz unificadora que apague as diferenças em nome da igualdade formal de todos os cidadãos. A paz não seria possível na tirania da universalidade anônima. Por isso, a socialidade do político tem de ser pensada a partir da paz escatológica que rompe com a totalidade das guerras, a partir da hospitalidade, da paternidade e da fecundidade que abrem um amplo leque para pensar a socialidade fora do Estado. Não é o Estado que institui a socialidade, mas esta lhe é anterior e a socialidade instituída pelo Estado é que se funda sobre o eu-tu do face-a-face. A ideia levinasiana que permite pensar outramente a socialidade da política, fora da ontologia e do ser concebido como guerra, é assim a fraternidade (Cf. CARRARA, 2010, p. 110)

Antes da fraternidade, a figura central da alteridade, tal como Levinas a pensa, é a do Rosto. O Rosto designa uma presença do Infinito no finito que se produz como desejo que jamais alcança satisfação, um desejo totalmente desinteressado que ele denomina “bondade” (LEVINAS, 1980, p. 37), isto é, “uma presença em face de um rosto”. Diz nosso filósofo: “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto (LEVINAS, 1980, p. 37). Trata-se de uma “ideia” que ultrapassa qualquer adequação. Seu modo de se manifestar é a expressão, sem que haja aí qualquer distinção entre forma e conteúdo. Ao se expressar, o Rosto só exige acolhida. O Rosto se deixa sentir como um apelo que vem do Outro e se traduz no imperativo da linguagem na fórmula bíblica do ‘Não matarás!’ (LEVINAS, 1980, p. 38-39), um comando moral como o kantiano, isto é, sem contexto. O acesso ao Rosto é acima de tudo ético! Ele é uma “significação sem contexto” e, não se oferecendo à visão que sempre procura uma adequação, sua significação é um “sair do ser enquanto correlativo de um saber” (LEVINAS, 1982, p. 79-82). A transcendência do Rosto é radical, pois ele não recebe sua significação do mundo e, nesse sentido, ele também não é fenômeno, mas um excesso sobre a manifestação, o núnemo ou a coisa em si. Trata-se então de uma transcendência que se dá na linguagem, num excesso de sentido, rompendo os limites do fenômeno. O

outro é então um interlocutor. É nesse sentido que a relação com o outro inaugura a verdadeira socialidade prévia à socialidade da guerra, imposta tardiamente pela política. E diante do Rosto, só tenho duas alternativas: o assassinato, eliminando-o fisicamente ou ainda uma forma mais sutil de apagá-lo que é a da Ontologia que o apaga na tematização, transformando-o num conceito pelo qual a consciência se apropria dele. A guerra então supõe essa paz prévia e primeira, essa “presença prévia e não alérgica de outrem” (LEVINAS, 1980, p. 178), fazendo a fraternidade anteceder a luta em que se opõe um a outro ou em que o eu se afirma contra o outro, num esforço de se tornar autônomo.

A noção de fraternidade quer exprimir a passagem do face-a-face ético ao terceiro. Terceiro é um termo levinasiano para designar os outros do outro quando a relação ética de tipo dual se abre à pluralidade, aos inúmeros outros que dividem comigo a sociedade, inaugurando a política. O conceito de fraternidade está estreitamente ligado ao de proximidade, outra noção-chave em Levinas. “O aproximar é precisamente uma implicação do aproximante na fraternidade” (LEVINAS, 2001, p. 131). A proximidade nomearia o “mais e mais próximo” enquanto a fraternidade nomearia a inquietação, a não-indiferença causadas pelo aproximante. A fraternidade seria aquilo que cria um parentesco muito mais do que o biológico, diferente daquele que me liga ao outro através do gênero. A fraternidade é a maneira como, no Rosto do Outro, se anuncia o rosto dos outros, de todos os outros. Se a relação entre o eu e o Outro é descrita como proximidade, a relação de responsabilidade com todos os outros é descrita como fraternidade. Ela é pensada, na verdade, como uma posição intermediária entre o face-a-face ético e o terceiro que impõe a neutralidade devido às exigências de medida e de simetria trazidas pela relação política. “A fraternidade precede aqui a comunidade de gênero” (LEVINAS, 2001, p. 247). Trata-se então de um conceito que não pertence nem à lógica, nem à ontologia nem muito menos ao biológico. Como o resume Sebbah, esta relação entre a pluralidade de rostos, sem fundo de comunidade, estabelece um tipo de relação que não se resume à reunião de todos os que possuem uma mesma essência (Cf. SEBBAH, 2002, p. 47).

O fato de que “outrem é de repente o irmão de todos os outros homens” (LEVINAS, 2001, p. 246), demonstra uma simultaneidade entre minha relação com todos os homens e minha relação com outrem. Não se trata de derivar a relação com todos os homens da relação com Outrem nem de opor uma à outra. O Rosto abre a relação ao terceiro, isto é, a relação social. Isto significa que nem somos peças feitas numa mesma forma nem que a justiça exigida pelo terceiro (a política) seja secundária em relação à ética e tenha assim de se subordinar a ela. Sebbah mostra como a fraternidade, elemento utilizado para significar a passagem entre a relação de responsabilidade do face a face ético, de um lado, e a ordem do terceiro, de outro lado, com suas exigências de medida, impede a ordem do terceiro de se fechar sobre ela mesma, apagando a intriga ética que é a significação primeira. A fraternidade não é nem medida e reciprocidade (o que a igualaria à justiça do terceiro) nem a dessimetria do face-a-face ético. Ela é uma situação intermediária. Ela exprime um ‘ainda não’ em relação à lógica do terceiro e um ‘mais que’ em relação à intriga ética. É a assimetria da relação. A fraternidade é apenas um nome dado à impossível simultaneidade ou impossível contemporaneidade do plano ético e do plano político (Cf. CARRARA, 2010, p. 112-113).

Para Levinas, “a ideia de humanidade suspende a ameaça de guerra que pesa sobre toda justiça simplesmente nacional” (LEVINAS, 1994, p. 163). A fatalidade da

guerra impediu o mundo antigo de distinguir a moral da política, diz ele. O monoteísmo judaico permite descobrir uma humanidade fraternal (conceito mais amplo que o de uma sociedade de semelhantes) e assim se abre uma moral eterna, independente da política, que tem como valor fundamental somente a relação interhumana (Cf. LEVINAS, 1994, p. 163).

Concluindo, podemos dizer que a fraternidade permite pensar a socialidade não a partir da guerra e da ameaça de violência, mas a partir de um vínculo que não é nem biológico nem ontológico. Socialidade é fraternidade e não necessariamente o político. Ela permite conceber uma comunidade de diferentes cuja diferença permanece sem ser assimilada ou apagada pela totalidade. Ao mesmo tempo que a fraternidade preserva a separação entre o ético e o político, impedindo-os de se fundirem um no outro, ela permite também escapar à neutralidade e à simetrização impostas pela política. Pelo excesso de deveres sobre meus direitos, ela preserva a assimetria do face-a-face e permite pensar uma socialidade que se impõe a partir não tanto da liberdade individual, mas a partir da responsabilidade pelo outro.

Tomando agora a ideia de paz tal como Levinas a pensa, o que seria então essa paz que ele contrapõe à ontologia da guerra? Num texto posterior que tem por título *Paix et Proximité*, Levinas responde àquelas questões colocadas no prefácio de *Totalidade e Infinito*, mencionadas no início. Ele diz que a Europa entende a paz a partir da sabedoria grega que ensina que o modo para alcançá-la é a verdade. Mas verdade significa para os gregos um saber onde os diversos se conformam ou se unem, onde o diferente se assimila, “onde o outro se concilia com a identidade do idêntico em cada um” (LEVINAS, 1995, p. 138). Trata-se de uma verdade que reúne, que é capaz de convencer ao invés de unir pela força. O Estado, na concepção grega, é “a reunião de todos os homens participando das mesmas verdades ideais” (LEVINAS, 1995, p. 139). Mas a própria história europeia tão cheia de guerras, de imperialismos de todo tipo, de genocídios e de terrorismo, de exploração colonial do terceiro mundo nega este ideal de paz e liberdade construído a partir de um saber universal, tendo como ponto de partida o ‘conhece-te a ti mesmo’ socrático. A imposição da cultura europeia aos povos conquistados através do imperialismo e do colonialismo denuncia uma visão de mundo forjada a partir de uma política, de uma economia, de uma ciência e de uma técnica europeias a serviço de seu próprio poder de expansão. Esta ‘má consciência’ - como a denomina Levinas - não consegue, no entanto, apagar um desejo de paz profundo que se esconde atrás de um projeto racional de sociedade como o europeu. Este desejo é acordado pela angústia de cometer crimes, mesmo que justificados pela moral da guerra, ou mesmo pela impossível indiferença da responsabilidade pessoal diante do sofrimento do outro. Uma tal angústia denuncia a imoralidade de uma cultura e de uma história. Pergunta-se então Levinas se a paz não responderia a um apelo mais urgente que aquele da verdade que a filosofia grega priorizou. Não seria a paz um ideal mais antigo que aquele do saber e da verdade (Cf. LEVINAS, 1995, p. 142-3)? Esta paz, entretanto, de que fala Levinas, não pode ser apenas a confirmação da identidade humana em sua substancialidade, de uma liberdade feita de tranquilidade, de um ente que repousa em si mesmo, em sua identidade de eu. Não se trata, insiste ele, da paz do homem burguês que se fecha em si mesmo, rejeitando e negando o que lhe é exterior. Não se trata da paz ‘unidade do um’ que destrói a alteridade, nem da paz que justifica a alteridade desde que pertencendo a um “todo fracionado” (LEVINAS, 1995, p. 143).

Levinas sugere que a paz seria possível apenas se a alteridade deixar de ser absorvida ou destruída, seja pelo conceito de gênero, seja na síntese operada pelo 'eu penso' kantiano. A paz que ele propõe teria "a maneira fraternal de uma proximidade do outro" que não seja apenas coincidência com o eu, mas que é "o excesso de socialidade sobre toda solidão – excesso de sociabilidade e de amor" (LEVINAS, 1995, p. 144). Uma paz que seria possível somente a partir de uma relação com uma alteridade irreduzível, "fora de toda pertença a um sistema, irreduzível à totalidade e refratária a toda síntese" (LEVINAS, 1995, p. 144). Esta paz proviria da relação ética capaz de preservar tanto a singularidade do eu quanto a unicidade do outro, uma unicidade constituída no amor. Paz como amor! Paz na proximidade humana, proximidade que não é mera distância do espaço geométrico, nem unidade do diverso na síntese, mas "impossível assunção da diferença, impossível definição, impossível integração". "Proximidade como impossível aparecer" (LEVINAS, 1995, p. 145).

Consequentemente, a paz que Levinas propõe não é possível num pensamento intencional em que o outro é mera representação. Ela exige uma ruptura com o conhecimento e com a teoria para que se possa chegar ao outro em sua unicidade. Unicidade que se apresenta na precariedade do outro exposto à morte, no Rosto do próximo que apela à minha responsabilidade. A paz que se anuncia na proximidade é a "responsabilidade do eu por um outro, a impossibilidade de o deixar só face ao mistério da morte" (LEVINAS, 1995, p. 147). A paz do amor, nesse caso, não permite o repouso em si da identidade, mas ela inquieta esta identidade, sua liberdade ilimitada e seu poder (LEVINAS, 1995, p. 148).

Apesar de todo esse seu pessimismo com relação à ontologia, Levinas esclarece que a ordem do saber e da verdade tem um papel na construção desta paz já que é a ordem ética da proximidade humana que funda a ordem da objetividade, da verdade e do saber e não o contrário. A ética e o encontro precedem a ontologia! A Europa, para Levinas, é a convergência do saber teórico grego e do saber bíblico. A relação com o outro em sua unicidade - que é o que ele entende por paz - exige, no entanto, uma razão que a tematize, sincronize e a sintetize. É a ordem da justiça exigida pelo terceiro. O risco de que a política e suas instituições se percebam como o centro e se autonomizem, se libertando dessa relação de paz da proximidade que é sua origem, resultaria sempre em guerras e violências. Entende-se então a precedência da ética sobre a ontologia, da paz da proximidade ou a justiça como retidão do face a face, a única justiça que pode legitimar a justiça política do Estado já que só ela conserva o humano em seu sentido próprio de desinteresse. "O fundamento da consciência é a justiça e não inversamente" (LEVINAS, 1995, p. 150).

Daí a insistência de Levinas numa transcendência que não se feche em imanência bem como na impossibilidade de um fechamento, seja no nível do eu, seja no nível da totalidade social. A transcendência de que fala Levinas é a do Infinito. A 'ideia' do infinito não se deixa reduzir ao ato de consciência de um sujeito ou à pura intencionalidade tematizante, pois ela é maior do que a capacidade do próprio cogito. Ela pensa além da ideia do infinito já que ela não atinge um fim. Uma tal transcendência transporta ao além de todo fim e de toda finalidade. Ela é pensamento do absoluto sem que este absoluto possa ser atingido como um fim. A ideia do infinito é um pensamento libertado da consciência no sentido de que ela vai além do ser. Ela realiza a libertação do 'desinteresse' total que é uma relação sem nenhuma empresa sobre o ser e sem nenhuma submissão ao *conatus essendi*, contrariamente ao saber e à percepção. Ela se realiza eticamente como relação ao

outro (LEVINAS, 1984, p. 24). A transcendência que o Infinito realiza é uma afecção do finito pelo Infinito que não se pode reduzir, fenomenologicamente falando, diz Levinas. Trata-se de uma saída do cogito e de sua imanência tomada por autenticidade em direção a um pensamento que pensa mais do que ele pode pensar ou, melhor do que pensar, ele conduz ao Bem. Afetividade – ou Desejo – desinteresse onde a pluralidade à maneira de proximidade social não tem de se ajuntar em unidade do Um, não significa mais uma simples privação da coincidência, uma pura e simples falta de unidade. Excelência do amor, da socialidade, do ‘receio pelos outros’ e da responsabilidade pelos outros que não é minha angústia por minha morte, minha (Cf. LEVINAS, 1984, p. 27). Não se trata de uma imanência da falta. Uma tal transcendência encontra na socialidade a excelência própria do espírito, a perfeição ou o Bem. Tal sociabilidade, contra todo saber e toda imanência é “relação com o outro como tal” e não com o outro tomado como uma parte do mundo (LEVINAS, 1984, p. 27).

Concluindo nossa exposição, podemos então entender a afirmação de Levinas em *Difficile liberté* de que “todo totalitarismo político se funda num totalitarismo ontológico” (LEVINAS, 1976, p. 289) . Rompendo o totalitarismo ontológico cuja premissa central se funda na metafísica da guerra, abre-se também a possibilidade de um outro modo de pensar a política, a política como hospitalidade, aceitação e acolhida dos inúmeros outros cujas alteridades e diferenças são negadas pela política da guerra ou pelo totalitarismo político.

Referências

CARRARA, Ozanan V. *Levinas: do Sujeito ético ao Sujeito político*. Elementos para pensar a política outramente. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, sdp.

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

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. *De l’Évasion*. Paris : Fata Morgana, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. *Le Temps et l’autre*. Paris : Presses Universitaires de France, 1979.

LÉVINAS, Emmanuel. *Les Imprévus de l’histoire*. Paris : Fata Morgana, 1994.

LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*. Paris : Albin Michel, 1976.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa : Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendence et Intelligibilité*. Genève : Labor et Fides, 1984.

LÉVINAS, Emmanuel. *Alterité et Transcendence*. Paris : Fata Morgana, 1995.

MOSÈS, Stéphane. Rosenzweig et Lévinas : Au-delà de la guerre. In : FROGNEUX, N. ; F. MIES, F. *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Paris-Namur : Ed. du Cerf, Presses universitaires de Namur, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.

SEBBAH, François-David. *La Fraternité selon Lévinas*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, n.14, automne 2002.

SEBBAH, François-David. *Lévinas et le contemporain*. Les préoccupations de l'heure. Besançon : Les Solitaires Intempestifs, 2009.

Recebido em: 04/2023
Aprovado em: 08/2023