

ÉTICA E ECONOMIA A PARTIR DE JONAS E LEVINAS

ETHICS AND ECONOMICS THROUGH FROM JONAS AND LEVINAS

Ozanan Vicente Carrara¹

RESUMO

O autor apresenta dois textos, sendo um de Jonas e outro de Levinas, em que ambos os filósofos procuram uma maneira de pensar uma ética para a economia, mostrando que ela tem também uma dimensão axiológica e que ela não é limitada aos meios, mas também determinada pelos fins. O progresso tecnológico nos obriga a tomar decisões sobre fins, e os filósofos precisam tomar em consideração os fins da economia e da política econômica. Tal fato nos coloca diante das demandas da alteridade. Apesar de tomarem direções opostas em suas éticas, tendo-a Jonas fundado numa ontologia e Levinas na ética como filosofia primeira, em ambos é a alteridade que torna a economia ética, seja através da responsabilidade pelas gerações futuras, seja através da caridade que me vincula às necessidades do outro. Eu sou responsável por todos os seres, presentes e futuros, já que as gerações futuras são afetadas por minhas escolhas presentes e tenho de responder diante delas pelo que fiz. Em Levinas, eu preciso reconhecer o que devo ao outro que partilha comigo o mundo, dando-lhe o pão de minha boca, interrompendo por esse gesto ético a violência da economia que me permite comprar o produto do trabalho do outro. O dinheiro pode se tornar ético e reverter essa violência quando eu doo o que é meu, assumindo responsabilidade pelo outro.

Palavras-chave: Ética; Economia; Jonas; Levinas; Alteridade.

¹ Doutor em Ética e Filosofia Política pela UERJ. Atualmente é professor adjunto IV da Universidade Federal Fluminense, campus de Volta Redonda-RJ. *E-mail:* ozanan.vc@uol.com.br

ABSTRACT

The author presents two short texts of Jonas and Levinas in which both philosophers search a way to think an ethics for economic science, showing that it also has an axiological dimension as it is not limited to means but determined by ends. Due to technological progress, we are challenged to take decisions about ends and philosophers must take into consideration the ends of economy and political economy. That fact puts us in face of the demands of alterity. Despite the opposite directions that their ethical reflections took, the first founded in an ontology and the second in ethics as first philosophy, in both thinkers it is alterity that makes economy ethical, whether it is through responsibility for future generations (Jonas) or through charity (Levinas) which links me to the other needs. I am responsible for all beings, present and future, as they are affected by my present choices and I must respond before them for what I have done. In Levinas, I must recognize what belongs to the other who shares the world with me, giving him the bread of my mouth, interrupting the violence made by economy when I am allowed to buy the product of his work. Money may become ethical and revert that violence when I am able to donate what is mine, taking responsibility for other.

Keywords: Ética; Economia; Jonas; Levinas; Alteridade.

INTRODUÇÃO

O Positivismo marcou fortemente as ciências, no século XIX, caracterizando-as pela ausência de uma dimensão axiológica no discurso científico. Um tal ascetismo científico limitou a ciência econômica à questão dos meios, livrando-a da pergunta sobre seus fins. À Filosofia, ao contrário, sempre coube o conhecimento da vida ética, dos critérios objetivos de escolha e da justificação dos fins últimos. Hans Jonas constata que o progresso tecnológico nos obriga a tomar decisões sobre fins para os quais nenhum mecanismo econômico oferece critérios. Cabe então ao filósofo político ou social a consideração dos fins da economia e da política econômica, o que o coloca também diante da questão das exigências éticas aí implicadas.

Jonas se dedicou de início aos estudos sobre o gnosticismo antigo, passando posteriormente à biologia filosófica e enfim à proposição de uma ética para a civilização tecnológica, através da obra “O Princípio Responsabilidade”, procurando preencher um vazio na ética contemporânea no que diz respeito a uma resposta à crise ecológica. E na busca dessa resposta encontramos em sua obra uma preocupação com uma economia ética que se depara com as exigências de preservação das condições de continuidade da humanidade, dentro do contexto de uma economia respeitadora do meio ambiente que é condição da primeira.

Emmanuel Levinas, por sua vez, tampouco escreve somente sobre Ética e Economia, embora tenha deixado um estudo intitulado “*Socialite et argent*”, conferência feita a convite do *Groupement belge des Banques d'Épargne*, por ocasião de seu 25º aniversário, em 1986. Não somente o texto de Levinas como também a apresentação que o filósofo Roger Buggraeve, da Universidade Católica de Louvain, faz dele nos ajudam a pensar uma dimensão ética para a economia a partir das exigências da alteridade. O tema volta em vários outros textos do filósofo franco-lituano aos quais recorreremos na abordagem do tema. Nosso intuito é mostrar como, apesar das direções quase opostas que tomam as éticas de Jonas e Levinas, é a alteridade e suas exigências que tornam a economia ética, seja a partir da responsabilidade (Jonas), seja a partir da misericórdia (Levinas).

1 HANS JONAS E SUA ÉTICA PARA A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA

A obra de Jonas dedicada a este assunto “O Princípio Responsabilidade” não contém nenhuma parte dedicada à economia particularmente. No entanto, uma ética que pensa um outro modo de nos relacionar com a natureza passa necessariamente

por um outro modo de produção que seja menos depredador da natureza. A natureza não pode ser vista apenas utilitariamente como um meio de que nos apropriamos a nosso bel prazer. Jonas propõe pensá-la como portadora de uma dignidade própria que nos obriga moralmente a tomá-la em consideração, respeitando-a. O alto nível de desenvolvimento da tecnologia trouxe consigo uma capacidade de intervenção mais intensiva na natureza como vemos nas técnicas de exploração mineral, por exemplo, que agridem cada vez mais o meio ambiente, sem falar na poluição do ar causada pelas indústrias, no efeito estufa, nos efeitos na camada de ozônio, na elevação do nível do mar e em tantos outros efeitos da crise ecológica que nos assola. Uma obra que tanto impacto causou na ética contemporânea como a de Jonas não nos provoca também a procurar aí alguma inspiração que oriente a economia a partir de princípios éticos? Ou o que tem a economia a ver com o outro?

Jonas não pensa que a economia seja uma ciência ignorante de fins nem desprovida de valores tal como quis o Positivismo Científico do século XIX. Num texto de 1969, *Socio-Economic knowledge and Ignorance of goals*, ele sustenta que o economista é obrigado a fazer projeções, ou seja, o estado final é um dado inicial como o “conhecido” na análise instrumental-dedutiva (JONAS, 2013, p. 123), embora não sejamos nunca capazes de prever todas as suas consequências. Assim, é sustentável um engajamento em direção a um fim definido do domínio econômico que é também um pré-requisito de toda teoria econômica. Admite, no entanto, nossa insuficiência científica para prever com precisão os efeitos mais distantes de nossas opções. Nesse caso, a ignorância de certos fins indesejáveis que porventura nossa ação possa alcançar confere à teoria e à política econômica um papel de advertência que lhe retira pura e simplesmente uma função instrumental (JONAS, 2013, p. 123-124).

Jonas afirma que o homem não vive somente em função de seu metabolismo, isto é, de assegurar suas necessidades mais imediatas como a de se alimentar ou a necessidade do oxigênio que garantem sua continuidade na existência orgânica, mas o cuidado para com a progenitura faz parte essencial da vida econômica. Assim, a vida e a atividade econômica incluem a responsabilidade pelas gerações futuras e não somente a preocupação com a própria sobrevivência ou com a autopreservação de tal modo que a preocupação com a alteridade (na forma das gerações vindouras) se torna parte constitutiva do sujeito jonasiano. Logo, a economia diz respeito tanto ao interesse por si como à responsabilidade pelas gerações futuras. Diz Jonas:

a responsabilidade, derivando do fato fundamental da reprodução, é tão constitutiva do domínio econômico quanto o ‘interesse por si’ ou ‘a necessidade’, derivando do fato fundamental do metabolismo; e que a responsabilidade é por consequência tão normativa para o economista em face da avaliação de um comportamento econômico e a crítica dos fins econômicos quanto o é a ‘necessidade’ tal como se reconhece habitualmente.²

Portanto, a responsabilidade faz parte da essência da realidade econômica e fornece a ela um princípio intraeconômico de julgamento da política econômica, incluindo também um julgamento sobre a escolha de seus fins. Sendo o domínio da economia de natureza teleológica, reconhece-se que ela é dotada de uma força normativa.

Ademais, há uma série de desenvolvimentos que têm sua origem em causas econômicas ou cujos efeitos finais dizem respeito às escolhas feitas no terreno da economia e, por isso, dizem respeito ao economista. Ainda os novos desafios postos pelas novas tecnologias de exploração dos recursos naturais ultrapassam qualitativamente aqueles do mero esgotamento e simples preservação dos recursos locais. Diante de tais desafios, a ciência econômica não está isenta da dimensão do valor, e o Princípio da Responsabilidade pela vida futura, interno à economia, torna-se a fonte do julgamento categórico e normativo (JONAS, 2013, p. 138-139).

Damien Bazin, em *Sauvegarder la Nature: une Introduction au Principe de Responsabilité de Hans Jonas* procura mostrar a pertinência das questões da ética ambiental de Jonas para uma economia ambiental. A natureza não poderia deixar de ser um tema da economia já que ela é parte importante do sistema de produção. Bazin afirma, no entanto, que os escritos sobre a economia se limitam ao aspecto da responsabilidade individual, deixando de lado o aspecto que Jonas ressalta quanto à globalidade e às futuras gerações às quais ele dedica sua obra. A ética de Jonas pretende justamente fazer a passagem de uma responsabilidade individual para uma responsabilidade coletiva em que a natureza é o objeto maior da responsabilidade.

A responsabilidade deve enfrentar os problemas ocasionados pelo homem à natureza como o aumento da população, da indústria e do consumo. Bazin mostra como, após Jevons (1865), a ciência econômica se voltou para a gestão dos recursos naturais e mais ainda ela foi provocada a ocupar-se da natureza, após a crise do

² JONAS, Hans. **Essais Philosophiques**: du credo ancien à l’homme technologique. Paris: J. Vrin, 2013, p. 134-135.

petróleo dos anos 70. Com a atual crise ecológica, as questões ambientais passaram a ocupar lugar obrigatório nas Teorias Econômicas, sobretudo nos discursos sobre o desenvolvimento sustentável. Para o autor, são as questões intergeracionais da ética de Jonas que fornecem a porta de entrada das questões relativas à natureza dentro da ciência econômica, mais precisamente as teorias das externalidades (*externalités négatives*) e a taxaçoão compensatória. Os efeitos externos como conceito de base, por exemplo, permitem pensar a pessoa como vítima, tendo como referência o Princípio Responsabilidade. Se a degradação ambiental ameaça a continuidade da humanidade, a preocupação de Jonas em garantir a perenidade do ser deve ser levada em conta seriamente pela economia. Para ele,

a taxaçoão como modo de compensação, com uma evocaçoão da problemática monetária, mostra que se se introduz uma dimensáo ética (uma variável de responsabilidade) no cálculo econômico, então a responsabilidade pode influenciar os comportamentos, tanto individuais como coletivos até um certo ponto (BAZIN, 2007, p. 89).

A técnica moderna, diz Jonas, introduziu ações de tal grandeza que as prescriçoões da ética do próximo, embora ainda válidas, não mais dão conta das exigências do agir coletivo em que “ator, ação e efeito não são mais os mesmos da esfera próxima”, impondo portanto à ética uma nova dimensáo de responsabilidade. Nossa responsabilidade se estende agora a toda a biosfera do planeta, “um objeto de uma magnitude impressionante, diante da qual todos os antigos objetos da ação humana parecem minúsculos” (JONAS, 2006, p. 39). Verifica-se então um “crescimento espacial e o prolongamento temporal das sequências de causa e efeito” trazidas pela técnica e seu efeito cumulativo. Para Jonas, a modernidade e sua sede de progresso trouxeram novas características para a ação humana quais sejam: 1. a não neutralidade moral do nosso comércio com as coisas e com a própria natureza; 2. a necessidade de abandonar o ponto de vista antropocêntrico que marcou as éticas tradicionais, devendo agora toda a biosfera ser objeto de consideração moral; 3. o fato de essas éticas terem se limitado ao presente e ao imediato enquanto a tecnociência se volta hoje para os efeitos da tecnologia a longo prazo e para a sobrevivência futura da humanidade e do planeta. Impõe-se assim ampliar o “reconhecimento de ‘fins-em-si’ para além da esfera do humano” (JONAS, 2006, p. 41). A técnica, por sua vez, trouxe consigo certas ambiguidades como: 1. a “utopia de um eterno ultrapassamento de si em direçoão a uma meta infinita”; 2. o caráter cumulativo de seus efeitos; 3. o fato de

ela significar ao mesmo tempo uma conquista do homem ou um bem e, por outro lado, uma ameaça à continuidade da humanidade que a revela também como um mal; 4. o aumento desenfreado do consumo que exige cada vez mais da natureza; 5. a grandeza e o poder que a técnica ganhou se voltam contra o próprio homem que parece perder o controle sobre sua própria invenção, estando ele ameaçado de uma nova forma de escravidão. Eis porque a preservação da própria humanidade se torna agora um imperativo ético ou o objeto de uma obrigação moral.

A responsabilidade jonasiana, diante dessa nova situação, ganha dimensões inéditas: 1. trata-se doravante de uma responsabilidade pelo futuro e pela preservação das condições que fizeram aparecer o homem; 2. a essência do homem deve ser preservada como tal, sendo que apenas sua existência pode ser melhorada; 3. o progresso precisa ser pesado ou contido, pois não se justifica mais, diante das graves ameaças ao meio ambiente, um progresso ilimitado e 4. a ética da responsabilidade impõe uma medida, um equilíbrio ou mesmo um temor diante do imenso poder adquirido pelo homem através da técnica.

Uma tal responsabilidade exige sobretudo a preservação do que mantém a vida humana: não somente a preservação do ser através do recém-nascido numa extensão temporal indefinida, mas também e com ela a preservação da natureza. A autopreservação é alargada até a preservação da descendência, o que significa que atender às necessidades para além de suas próprias necessidades se torna uma parte integrante do próprio sujeito, o que em outros termos se denomina responsabilidade a longo termo, já que inclui não somente as gerações atuais (sua própria progenitura), mas também as gerações futuras (JONAS, 2013, p. 133). Assim, a economia não se guia apenas pelo interesse de si, mas requer também uma responsabilidade desinteressada pelas gerações futuras. Logo, a responsabilidade se torna normativa na avaliação do comportamento econômico, parte de sua essência mesma, fornecendo-lhe um princípio intraeconômico de julgamentos válidos sobre a política econômica, inclusive sobre a escolha de fins (JONAS, 2013, p. 135).

Ademais, Jonas pensa que “o objeto a priori de um imperativo econômico incondicionado é a possibilidade contínua do sistema econômico mesmo” e a forma desse imperativo poderia ser enunciada em termos kantianos como se segue: “age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma ordem econômica” ou, formulado de forma negativa: “age de maneira tal que os efeitos de tua ação não destruam a possibilidade de uma vida econômica no futuro” (JONAS, 2013, p. 136). A aplicação concreta desse princípio se situa em

nossa interação com a natureza, incluindo aí a natureza humana enquanto ambiente animado e inanimado (JONAS, 2013, p. 138). Tudo isso diz respeito ao economista: antecipação dos efeitos econômicos finais, o esgotamento e a preservação dos recursos locais e a responsabilidade em relação à continuidade da vida. Além do mais, a consideração ética da natureza lhe confere uma dignidade intrínseca que proíbe tomá-la unicamente como meio a serviço do homem, impondo-se o dever moral de tratá-la com respeito e como portadora de uma dignidade própria.

A Teoria Econômica adota em muitos casos o Princípio da Compensação. No entanto, o Princípio de Compensação, por si só, não é capaz de deter a destruição da natureza, pois ele termina por justificar sua destruição. Ele até mesmo legitima a destruição desde que essa destruição seja compensada posteriormente. Mesmo se se adota a ética utilitarista, os indivíduos preferem consumir mais que menos, não aceitando se sacrificar por uma geração que a atual ainda não conhece. Assim, o utilitarismo não respeita a natureza nem como valor intrínseco nem como meio, uma vez que não respeita seu ritmo de regeneração. Mesmo uma abordagem gestonária da natureza acaba se fundando sobre uma percepção técnica em que a técnica vence a natureza, privilegiando o curto termo e a rentabilidade. Bazin conclui assim que a economia é incapaz de uma perspectiva durável se ela se baseia na lógica do mais rentável. Isso exclui as futuras gerações que são a primeira preocupação de Jonas (BAZIN, 2007, p. 91 e ss.).

No entanto, Bazin diz que a incorporação do Princípio jonasiano da Responsabilidade pela economia orientou-a em direção a uma abordagem durável e sistêmica. Alguns economistas, como Passet, defendem que o princípio de Jonas pode servir à economia dos recursos naturais e do ambiente (BAZIN, 2007, p. 92).

Destarte, o que o Princípio Responsabilidade trouxe como contribuição para a economia? Para Bazin, ele obriga, em primeiro lugar, a economia a rever o Princípio da Maximização do lucro, a percepção do tempo e a concepção de um cálculo sobre vários períodos como também os trâmites comportamentais. Jonas obrigaria então os economistas a revisarem sua visão de mundo, embora uma aplicação técnica pura e simples do Princípio Responsabilidade à economia seja de todo impossível. Não há como obrigar as pessoas a serem responsáveis e o esquema punição-recompensa apregoadado pelos utilitaristas não funciona. Bazin acha que o Princípio da Compensação pode mesmo se tornar imoral e só funciona para gerir de imediato uma crise. A compensação apenas determina que o que está em falta pague para quitar sua dívida em relação à sociedade ou ao indivíduo (BAZIN, 2007, p. 92). Mas,

quando aplicado a longo termo (às futuras gerações), ele não funciona, pois somente compensa por uma falta já cometida, acabando por legitimar abusos contra o meio ambiente. Ademais, a Teoria Econômica só consegue conceber um meio monetário de compensar a destruição ambiental, sem poder impedi-la. Acrescente-se ainda o fato de que alguns desastres ambientais a nível mundial não são calculáveis em termos monetários. Penso particularmente na irradiação nuclear provocada por Fukushima que se espalhou por grande parte do Oceano Pacífico. Somem-se a isso alguns casos como o da poluição do ar que são invisíveis. Tome-se ainda como exemplo o desastre de Bento Rodrigues/Mariana, inicialmente calculado em 20 bilhões, podendo chegar a 140 bilhões se se incluem os prejuízos a todo o entorno ao longo do Rio Doce, mas como calcular o preço da destruição da vida animal, da água contaminada que serve às cidades ao longo do Rio Doce, o preço das vidas humanas perdidas ou da saúde da população envolvida a curto e longo prazo? Ainda que as causadoras do desastre pagassem os 20 bilhões de prejuízos ou até mais que isso, ficam as questões a respeito das vidas humanas perdidas, da poluição e inviabilização quase total do Rio Doce, da vida animal, da água contaminada etc. O Princípio da Compensação é então ineficaz e se mostra incapaz de deter ou coibir agressões ao meio ambiente.

Por outro lado, embora o Princípio Responsabilidade tenha um alcance universal, a responsabilidade não pode ser imposta, mas deve nascer da vontade de cada indivíduo e só posteriormente se torna social. Toda a proposta de Jonas visa justamente educar toda uma geração para a responsabilidade coletiva.

O problema se agrava ainda mais quando se pensa que a resposta proposta pelo Princípio da Compensação é meramente uma resposta monetária e, enquanto tal, ela não alcança o nível ético, mostra Bazin. Como colocar então a economia em condições de responder eticamente ao problema ambiental? Pode o dinheiro servir à causa da ética, compensando um prejuízo moral? Para que se possa aplicar o Princípio Responsabilidade na economia, Jonas coloca algumas condições: quando ignoramos o alcance exato de nossos desenvolvimentos econômico-tecnológicos, a ignorância deve funcionar como um constrangimento responsável. Deve-se então abrir mão do uso de nosso poder quando os efeitos de seu uso ultrapassam nosso controle e previsibilidade (JONAS, 2013, p. 146). Logo, o Princípio Responsabilidade se torna um Princípio de Precaução. Em segundo lugar, Bazin acrescenta que um prejuízo moral só pode ser reparado também no nível moral e não meramente no nível monetário. A vida humana não tem um preço! Para Bazin, o cálculo econômico não é exclusivamente um cálculo sobre bens, mas num ou noutro momento ele pode

também implicar a relação ao outro. Logo, a economia tem de se preocupar também com questões morais que dizem respeito à vida humana para além de questões meramente de lucro, maximização, rentabilidade etc. Assim, podemos concluir que há em Jonas uma forma de alteridade que interrompe a economia em seu fechamento a si e que a responsabilidade da qual a economia não está isenta implica “num cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna ‘preocupação’ quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade” (Jonas, 2006, p. 352), como sustenta o autor nas páginas finais de *O Princípio Responsabilidade*.

2 ECONOMIA E ALTERIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

Para entender o que pode ser uma reflexão a respeito da relação entre ética e economia em Levinas, precisamos retomar a longa descrição que ele faz da ética, sobretudo em *Totalidade e Infinito*. Procurarei primeiro mostrar o que Levinas entende por ética ou por relação ética e qual o seu papel na constituição da subjetividade para somente depois passar ao nível da política ou da sociedade, onde será possível delinear algumas pistas de uma economia ética. A ontologia é para Levinas o reino do ser, da perseverança no ser e o ético é de outro nível, designando uma saída do ser e de si mesmo, uma “colocação em questão de minha espontaneidade pela presença de outrem” (LEVINAS, 1980, p. 30). Por isso, não seria possível falar de uma economia ética no nível da ontologia e do ser, já que a ética supõe uma ruptura com o ser ou com o que ele denomina *intéressement*. E a relação política ou social que vai reger a vida econômica, em Levinas, é posterior ou vem depois da relação ética e se funda sobre ela.

A ética levinasiana, por sua vez, se ocupa da pergunta pelo humano que não pertence ao ser, nem à natureza. Levinas propõe a ética como filosofia primeira e uma das figuras centrais que ele usa para pensar o outro é a do Rosto. As coisas são situadas por Levinas no nível da fruição como objetos sem identidade em si mesmos ao contrário do Rosto que é a significação em si mesma. Por não terem um significado em si mesmas, as coisas podem ser convertidas em dinheiro. Diz Levinas: “a coisa’ [...] não tem identidade propriamente dita; convertível numa outra, pode tornar-se dinheiro. As coisas não têm rosto. Convertíveis e ‘realizáveis’, têm um preço. Representam dinheiro porque são algo de elemental, riquezas” (LEVINAS, 1980, p. 124). Com isso, as coisas não escapam ao horizonte do mundo. No mundo da tecnologia, o homem perdeu sua identidade, já que de agora em diante “existir

equivale a explorar a natureza” e assim os “homens teriam perdido o mundo”. Os homens agora só conheceriam a matéria vestida diante deles, objetivada, isto é, eles não conhecem nada mais que objetos.

O Rosto abre a possibilidade de se conhecer os homens fora do lugar e fora de um ‘enraizamento’ ou ainda fora de um contexto ou de um mundo de tal modo que o Rosto possa brilhar em sua nudez (LEVINAS, 1976, p. 325). Levinas situa o humano fora da natureza, fora da ordem natural das coisas, pois na relação com outrem, ele está em relação com Deus. É a partir dessa relação que o mundo se torna inteligível e não a partir de lugares, templos, casas. Outrem não pertence ao mundo, nem vem do mundo, mas é exterioridade absoluta. Diz Levinas: “o homem enquanto outrem chega-nos de fora, separado – ou santo – rosto. A sua exterioridade – quer dizer, o seu apelo a mim – é a sua verdade” (LEVINAS, 1980, p. 271).

Levinas critica fortemente a tradição moderna do contratualismo que explica a origem da sociedade a partir de um eu natural, egoísta, individualista e autossuficiente que funciona como o fundamento de todas as instituições. O jusnaturalismo que nasceu a partir dessa visão pessimista da natureza humana se tornou o fundamento das sociedades modernas. A alteridade humana, tal como Levinas a compreende, torna-se então um outro fundamento de um novo modo de ser pessoa, sociedade e cultura e podemos procurar aí também algumas pistas para pensar uma outra economia. Para Levinas, a natureza do eu só se entende a partir do outro. Ele desmascara a autonomia natural do eu moderno e sua essência racional, mostrando sua historicidade e sua relação ao outro. A alteridade funciona como a condição primeira do ser e da existência da subjetividade e ele a faz até mesmo preceder a existência do eu numa anterioridade não apenas temporal, mas também metafísica no sentido de que o eu se acha sempre em estado de abertura para ser. O Desejo é uma dimensão constitutiva do sujeito levinasiano, mostrando sua incompletude e sua abertura para acolher o outro, pois “o desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro” (LEVINAS, 1980, p. 21).

Vemos aí o modo levinasiano de superação do dualismo cartesiano entre sujeito e objeto como também a superação das alteridades tal como eram vistas por Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger e Husserl. O outro resiste a qualquer categoria em que se lhe queira encaixar e é irreduzível a qualquer forma de conhecimento. O outro só pode ser conhecido na forma da revelação em que ele então se manifesta como uma epifania constante e ao eu só cabe acolhê-lo (LEVINAS, 1980, p. 49).

O mesmo movimento de totalização é 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-os 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. Afirma Levinas, em diferentes textos e ocasiões: “as transformações econômicas do mundo, a constituição de uma sociedade industrial internacional, aparecem aos mais espiritualistas dentre nós, como produzindo, por elas mesmas, uma humanidade viva no Universal”.³

Em *Liberté et Commandement*, ele adverte que “um estado homogeneizado não é mais que o coroamento da sociedade industrial” (LEVINAS, 1994, p. 75) e em *Entre Nós* afirma que “a injustiça pela qual o eu vive numa totalidade é sempre econômica” (LEVINAS, 2010, p. 33 e ss.).

Vioulac diz 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 objeto.⁴ 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 mercadoria (LEVINAS, 1994, p. 44). 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 totalidade. Essa relação econômica primordial, no entanto, permite abrir um domínio diferente do da ontologia. Ao retirar as coisas do elemental, o trabalho as transforma

³ LEVINAS, Emmanuel. **Les Imprévus de l'histoire**. Paris: Fata Morgana, 1994, p. 146.

⁴ VIOULAC, Jean. Éthique et Économie d'après E. Lévinas: l'hypothèse de l'état de nature dans Totalité et Infini. **Cahiers d'Études Lévinassiennes**, v. 12, p. 139.

em substâncias duráveis, mas suspende logo a independência de seu ser durável ao adquiri-las como bens móveis, transportáveis, colocados em reserva, depositados na morada (LEVINAS, 1980, p. 141). “É a atividade econômica de produção que institui a substância como presença constante” que então ganha independência do sujeito que a produz.⁵ 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 totalidade (LEVINAS, 2010, p. 60-61).

É a economia que antecede a ética – e nisso Levinas acompanha Marx – como bem o descreveu o filósofo na seção “Interioridade e Economia” de *Totalidade e Infinito*. No entanto, ela vive de uma injustiça que permite a posse do que é do outro. Viver somente para si, preocupado em se preservar ou em sobreviver no ser é ficar somente no nível da animalidade. A existência ética consiste em sair de si, preocupar-se com a morte do outro, em salvá-lo da morte, em desinteressar-se de si por causa do Outro. Diz Levinas:

A relação a outrem no sacrifício, em que a morte do outro preocupa o ser-aí humano antes que a sua própria, não está a indicar, precisamente, um além da ontologia – ou um antes da ontologia – ao mesmo tempo determinando – ou revelando – uma responsabilidade pelo outro e, através dela, um “eu” humano que não é a identidade substancial de um sujeito nem a *Eigentlichkeit* na “minheidade” do ser.⁶

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. Uma existência egoísta, definida essencialmente como esforço de autopreservação e de autoconservação, alimentadoras 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 fonte de 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?

⁵ VIOULAC, Jean. Éthique et Économie d’après E. Lévinas: l’hypothèse de l’état de nature dans Totalité et Infini. *Cahiers d’Études Lévinassiennes*, v. 12, p. 142.

⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nos*: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 234-235.

A ontologia do ser, no entanto, só permite construir uma economia do *intéressement*, voltada para a expansão do mercado. Ela limita a capacidade de ver e pensar as necessidades dos que estão fora do mercado ou não estão nele incluídos ou ainda as futuras gerações de Jonas. Ela mantém na exclusão milhares de seres humanos nos países em desenvolvimento que não são vistos pelos que dominam o mercado e suas leis. O *connatus essendi* (expressão do filósofo Spinoza para designar o esforço de perseverança no ser, a expansão de si mesmo) é expansão ilimitada, o ser sem limites, voltado apenas para sua própria conservação que apaga e destrói a alteridade. Para o neoliberalismo que rege a economia, o sofrimento e a morte dos excluídos do mercado não são um problema do mercado e das leis da economia globalizada. Levinas ensina que o eu fechado em si mesmo e em suas próprias necessidades não é capaz de encontrar o outro. No primeiro movimento de constituição da subjetividade – a necessidade – o mundo é apenas o que preenche as necessidades do eu. Ao se alimentar do mundo, o eu se afirma, embora volte a ter necessidade daquilo que o preencheu. No mundo da economia, a natureza é o que no mundo preenche as necessidades dos homens, caracterizando-se assim como algo disponível que se oferece à posse, que pode ser transformado em riquezas e assim permite, pela posse, a satisfação do eu na fruição. Submeter o mundo no egoísmo da fruição é torná-lo economicamente útil. Essa relação econômica com o mundo é o que Levinas chama de totalização, que tem o eu como centro do mundo que está lá para ele, à sua disposição. Querendo expandir o mundo do eu cada vez mais, como é o objetivo do mercado, nega-se o outro e o eu se percebe como pura autonomia.

Como sair então desse modelo econômico-produtivo em que o outro é visto como um obstáculo à contínua expansão do eu? No mundo, o eu encontra os outros dos quais ele tem necessidade para realizar sua própria identidade e felicidade. Movido pelo desejo de expansão ilimitada, os outros correm o risco de se tornarem meros instrumentos a serviço das pretensões do eu usurpador para quem o outro é sempre um obstáculo a ser superado. Diz o filósofo Burggraeve a este respeito:

Isso se dá concretamente tentando submeter o outro, comprometendo-o de uma maneira ou outra ao consumi-lo e ao utilizá-lo: é o canibalismo sob uma ou outra forma. Para este fim, serve-se frequentemente da riqueza e do poder amontoados por si mesmo. O dinheiro é o instrumento mais frequentemente empregado, ou antes manipulado, para arrancar o outro a si, para lhe fazer chantagem, intimidá-lo ou corrompê-lo, enfim para sujeitá-lo – sem que se tenha diretamente a impressão de que

se trata de uma tirania ou de uma escravidão insolentes. Em sua forma extrema, essa vontade de poder leva à negação do outro, da qual o assassinato é somente a encarnação física.⁷

Se todos os sujeitos se caracterizam pelas mesmas aspirações de poder e expansão ou apenas pelos instintos mais primitivos de egoísmo, não há como evitar o conflito ou a guerra de interesses ou ainda a competitividade crescente em que uns procuram eliminar os outros que se lhe apresentam como ameaça. Para evitar a guerra de uns contra outros, Hobbes propõe o Estado como detentor da violência e garantidor dos interesses de cada um já que somente ele pode frear os instintos egoístas de cada um. O resultado desse acordo é a paz racional que é alcançada como comércio, negociação, cálculo, tendo aí o dinheiro um papel preponderante. A contrapartida que cada um deve dar ganha a forma de impostos e contribuições financeiras ao Estado.

No entanto, o homem que se percebe apenas a partir da perseverança no ser está ainda preso à animalidade e ainda não alcançou o nível ético do encontro com o outro. O fato de ser simplesmente, de estar-aí simplesmente e persistentemente pode matar o outro, o que me impõe a necessidade de justificar meu “lugar” no mundo. É por isso que o outro não aparece na ordem do ser, não vem do mundo, mas vem de si mesmo como portador de uma alteridade absoluta, não devendo nada ao eu. Apresentando-se em sua vulnerabilidade extrema, o outro suscita a tentação do assassinato ou da violência. O outro, em sua vulnerabilidade, me faz sentir culpado em minha autossuficiência de ser e me incomoda, acusando-me de assassinato ou de opressão: Não matarás! Convoca-me assim a uma outra atitude: ao acolhimento, à hospitalidade que venham em socorro de seu sofrimento. Como comando ético, o Rosto não pode entrar em meu pensamento como representação. Ele é inadequação por excelência, a transcendência mesma! O Rosto ao resistir à consciência representacional como comando ético, revela-a como má consciência e me ordena à consciência ética, acusando ou importunando minha “perseverança no ser”, meu *connatus essendi*. O amor se impõe então como uma ordem, como um imperativo que não é só bíblico mas também se encontra em Kant. Como mostra Buggraeve, “o amor só é possível com relação a um ser irreduzível e único, que não pertence a nenhum gênero. Eis o porquê dele não provir de mim mesmo – de minha consciência ou de meu sentimento – mas da exigência inevitável do rosto” (BURGGRAEVE, 1997, p. 09).

⁷ BURGGRAEVE, Roger. **Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent: une philosophe en quête de la réalité journalière. La genèse de Socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent.** Leuven: Peeters, 1997, p. 3-4.

A misericórdia é a resposta à nudez do Rosto e significa não deixá-lo morrer só, mas vir em seu socorro. Em *Entre Nós*, no texto *O Sofrimento Inútil*, Levinas diz que o contrato social que permite construir a cidade e suas leis não é suficiente e capaz de dar conta da responsabilidade de uns pelos outros, mas ele se funda justamente numa relação ética prévia que se pode denominar fraternidade:

O inter-humano propriamente dito está numa não indiferença de uns para com os outros, numa responsabilidade de uns para com os outros, mas antes que a reciprocidade desta responsabilidade, que se inscreverá nas leis impessoais, venha sobrepor-se ao altruísmo puro desta responsabilidade inscrita na posição ética do eu como eu; antes de todo contrato que significaria, precisamente, o momento da reciprocidade onde pode, com certeza, continuar, mas onde pode também atenuar-se ou extinguir-se o altruísmo e o desinteressamento. A ordem da política – pós-ética ou pré-ética – que o “contrato social” inaugura não é nem a condição insuficiente nem o resultado necessário da ética.⁸

O sujeito ético responsável é distinto do cidadão, bem como do indivíduo em seu egoísmo natural próprio ao estado de natureza prévio ao contrato. A responsabilidade ética, de natureza assimétrica, não exige como sua condição a reciprocidade própria da responsabilidade civil simétrica que lhe é posterior.

Burggraeve ressalta que, embora Aristóteles fale de magnanimidade como “esquecimento de si” na *Ética a Nicômaco* (Livro IV, cap. 3), ele não a entende como dar a vida por outrem. Gregos e Romanos louvam os benfeitores da cidade que a enriquecem seja com seu dinheiro, seja com sua atividade pública, mas não pensam numa ajuda sistemática aos pobres (BURGGRAEVE, 1997, p. 10). Pensaram mais uma cidade fundada na razão que no amor! Aos olhos da razão, esquecer-se é uma contradição. Quando fala de distribuição, Aristóteles ensina que é necessário “doar a quem merece”. Levinas fala de doar-se pelos outros! Morrer pelo outro sem a ideia de redenção ou de recompensa, pois isso degeneraria em um “por si”. “A misericórdia é para o outro apesar de si mesmo” (BURGGRAEVE, 1997, p. 11). Não é preciso ter sido pobre para reconhecer a pobreza do outro, pois isso é analogia que reduz a transcendência do outro em imanência. O outro não é *alter ego* como o sugere Husserl nas *Meditações Cartesianas*.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 129.

A misericórdia como marca da relação ao outro pode ajudar a pensar uma economia onde a doação e a gratuidade tenham lugar. Ir ao encontro do outro por simpatia, por solidariedade ou por retribuição não é ação ética gratuita e desinteressada como já o mostrara Kant. Como as necessidades do outro ou sua fome são concretas, a resposta do eu também deve ser concreta. Na necessidade como primeiro movimento constituidor da subjetividade, a economia ainda significava “transformação do mundo por *intéressement*”. Agora, diante do outro, trata-se de uma economia ética que é, nas palavras de Burggraeve, “encarnação necessária e concreta do cuidado pelo outro”. O problema dos famintos não terminará enquanto os proprietários e bem providos egocêntricos não deixarem de considerar a comida como sua propriedade inalienável (BURGGRAEVE, 1997, p. 13). Nada pertence a ninguém porque tudo é dom e, sendo assim, pertence também ao outro por direito. Tudo o que é meu deve estar à disposição de outrem: minha casa, minha propriedade que são a “expressão de minha identidade terrestre e do apego à própria perseverança no ser” (BURGGRAEVE, 1997, p. 14). Outrem tem direito aos frutos do meu próprio trabalho. Nisso consiste a relação ética, embora não possamos viver sempre nesse nível primeiro. Existe a sociedade ou os outros do outro. Levinas introduz o termo “terceiro” para designar a relação social que se diferencia da relação dual ética (eu e o outro). O dinheiro, como instrumento econômico de troca, surgirá somente com a sociedade organizada, isto é, com a passagem da relação ética dual Eu-Outro para a relação social (Eu e os outros do Outro).

Com o aparecimento do terceiro (ou terceiros), a misericórdia se torna justa, designando agora a relação do eu com todos os outros em sociedade. A sociedade me obriga a sair da relação dual Eu-Outro, fazendo-me dar conta de todos os outros pelos quais eu também tenho de responder para além do outro único da relação ética. Entra então aqui a justiça do cálculo justo e da medida certa da relação política. Aqui sim é válido tudo o que os gregos pensaram, sobretudo com Aristóteles, isto é, com a justiça, a misericórdia se torna universal. Nas palavras de Burggraeve, a misericórdia deve se tornar agora economia social. Entretanto, o que caracteriza a economia social é que, na obra, o produtor se exterioriza e se exprime ao mesmo tempo que se retira dela. É a objetivação da totalidade econômica! A interação econômica coloca os homens em interação e, mesmo mantendo sua individualidade, são também assimilados por uma estrutura impessoal e subjetiva. Essa totalidade concreta supõe também a objetividade das coisas ou um acordo sobre as coisas. E se se pensa a coisa como objetiva, ela traz a marca dos outros e, enquanto de todos, elas são doáveis. É por sua objetividade que elas são compráveis e vendíveis e assim facilitam a relação entre os homens (BURGGRAEVE, 1997, p. 15-16).

No entanto, nessa totalidade econômica, o dinheiro cumpre um papel intermediário. Quando são compradas ou vendidas, as coisas perdem sua substancialidade e se tornam mercadorias. Também o mundo, enquanto objeto de troca, perde sua substancialidade para ser representado e substituído pelo dinheiro. Ao estabelecer o valor numérico das coisas, o dinheiro se torna também um elemento da justiça do terceiro que tudo calcula e mede. Como elemento de troca e de circulação, o dinheiro contribui para a universalização do Estado ou da sociedade organizada. Buggraeve mostra que, ao mesmo tempo, o dinheiro traz consigo uma ambiguidade já que ele é busca de poder (*mamon*) e, nessa condição, ele permite também que alguém se afirme em detrimento dos outros. Ele é ao mesmo tempo *mamon* e óbulo (*dom*), podendo tanto socorrer o outro como servir ao abuso. O abuso é então o outro lado do dinheiro, o que não faz dele algo automaticamente ético. Ele pode tanto ser empregado para servir à misericórdia como ser usado contra a misericórdia e a justiça. Por causa de sua estrutura impessoal e objetiva, ele pode impedir o encontro a menos que aqueles que o utilizam estejam movidos pela misericórdia e pela justiça (BURGGRAEVE, 1997, p. 18-19).

Além da possibilidade de calcular o valor econômico das coisas, o dinheiro torna possível calcular também o valor econômico das pessoas, transformando-as em mercadoria. Diz Levinas:

eis uma estranha ou marcante ambiguidade do humano: na aventura – ou na particularidade histórica – do ser o homem terá tido, pelo dinheiro, o poder de adquirir coisas e serviços – coisas e trabalho humano – e de entrar invisivelmente pelo encadeamento da economia, pelo pagamento de salários, como em posse dos homens mesmos que trabalham; mas ao mesmo tempo, [...] o homem terá tido acesso ao outro homem no encontro que não é nem simples associação de indivíduo a indivíduo, nem violência de uma conquista, nem percepção de um objeto se oferecendo em sua verdade, mas um todo-contra-rostro do outro homem que precisamente, silenciosamente, o interpela e ao qual ele deve responder: declaração de paz no shalom, ou desejo de bem no bom dia.⁹

⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Socialité et argent*. In: BURGGRAEVE, Roger. **Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent: une philosophe en quête de la réalité journalière – la genèse de Socialité et argent ou l'ambigüité de l'argent**. Leuven: Peeters, 1997, p. 80.

Ninguém mais que Marx mostrou como o salário permite a compra do ser humano. Aparece aqui aquilo que foi dito, no início do artigo, a partir de Jonas: a lei da reparação econômica aplicada a crimes como o homicídio confirma que a vida humana se tornou mercadoria. Em suma, o valor do homem é determinado por aquilo que ele vale em quantidade de dinheiro.

Com o terceiro e as exigências para a economia que seu aparecimento impõe, surge não somente o Estado, mas também as organizações e instituições econômicas como os bancos de poupança com a consequente política econômica que eles ditam como os empréstimos a juros, correções monetárias, o domínio da lógica da economia pura e simplesmente. Mas com isso, enterra-se a caridade de onde nascem a justiça e a economia?

O terceiro com a ordem social, política e econômica que ele introduz é uma violência contra a caridade a partir da objetividade e da universalidade que ela impõe, apagando a unicidade do outro. A assimetria da relação ética se perde na relação social e política que exigem a igualdade e a simetria entre os cidadãos. “Esta simetria é a primeira violência de onde nascem todas as violências do estado” (BURGGRAEVE, 1997, p. 24). No entanto, a justiça e suas leis devem compensar essa violência feita à caridade que o terceiro faz esquecer, ou seja, ambas devem continuar a se inspirar e determinar a justiça e a política. Daí que a justiça não seja nunca justa o suficiente, que fique sempre a dever à caridade. Ela não consiste numa mera aplicação técnica da lei, como apregoa o Positivismo Jurídico. No entanto, a responsabilidade de eleito único como princípio de individuação não se apaga com o terceiro e suas instituições, mas é ele como indivíduo único que deve remediar com a caridade a violência que é imposta pela justiça da sociedade. É o individualismo ético de Levinas! Por mais que haja justiça, esta nunca alcança plenamente a caridade. Há um esquecimento de que a justiça nasce da caridade! Levinas faz uma interessante alusão ao marxismo, lembrando que há amor ao próximo no marxismo, mas o Stalinismo não permite mais falar de marxismo (LEVINAS, 1991, p. 138-139). A totalização apaga a individualidade! Assim, o Estado liberal, mesmo com todas as suas virtudes, acha-se sempre desafiado por uma justiça cada vez melhor e mais completa. Não se trata de destruir o Estado liberal, mas de criticá-lo em sua insuficiência ética! Num Estado não totalitário, verdadeiramente democrático, a imprensa, o indivíduo e os movimentos sociais podem denunciar ou mesmo desobedecer seus preceitos quando eles vão contra sua consciência moral íntima. Assim como os movimentos sociais denunciam os abusos políticos que impedem a justiça e os direitos humanos básicos, mostrando o quanto a política se afastou da ética, do mesmo modo, os

indivíduos éticos se tornam a consciência moral contra os abusos econômicos que geram injustiças, opressões, explorações etc. Somente nesse sentido é que as sanções contra os crimes se justificam e até mesmo a violência do Estado hobbesiano em alguns casos se justifica. A lei da reparação é então necessária para impedir o ser perseverante em seu ser de procurar por todos os meios sua própria preservação às custas dos demais. No entanto, essa violência “hobbesiana” pode ser humanizada já que o culpado permanece uma pessoa humana portadora de direitos. Se a justiça consiste no reconhecimento do que se deve ao outro (Aristóteles), é a bondade que a justifica. No plano econômico, a justiça do Estado pode nos obrigar ao pagamento de impostos e a contribuições de solidariedade que são a maneira legítima de converter a misericórdia em justiça econômica que se encarregará então de dar a todos o que lhes é devido por direito. Independentemente de os Estados e suas instituições econômicas alcançarem sucesso ou não em termos de promoção da justiça, eles não substituem os gestos pequenos de bondade ou caridade que só cabem ao indivíduo e que são os únicos meios de corrigir e humanizar a justiça do Estado. Afinal, diz Levinas, no prefácio de *Totalidade e Infinito*: “a política opõe-se à moral como a filosofia à ingenuidade” (LEVINAS, 1980, p. 09) e assim podemos dizer que a justiça se opõe também à caridade e deverá por isso ser corrigida e interrompida por ela.

A título de conclusão, a ética da responsabilidade de Jonas, quando confrontada com as leis da ciência econômica, faz com que esta deixe de ser vista meramente como ciência positiva para abrir-se à dimensão do valor. Um Positivismo Científico puro não deixa margens para nenhuma ética. A responsabilidade das atuais gerações pelas gerações futuras obriga a economia à precaução, ao uso responsável dos recursos naturais uma vez que, como atividade primária ligada à subsistência, ela está moralmente obrigada a manter a existência da humanidade (fim primeiro da ética jonasiana) diante das ameaças vindas da crise ecológica em que nos encontramos. Na ética fundada na ontologia, a perseverança do ser se abre ao outro através da paternidade, uma vez que o recém-nascido não pode sobreviver sem os cuidados de um outro. Da mesma forma, o homem político não pode perder de vista que seu objetivo primeiro é a preservação da humanidade, devendo dirigir a economia para esse mesmo fim. A alteridade aí, seja na forma das gerações futuras, seja na forma da vulnerabilidade da natureza, interrompe a economia fechada no eu, abrindo-a à alteridade ou ao futuro. Há uma dimensão escatológica na ética jonasiana que não a deixa se reduzir à história ou ao mundo ainda que Jonas a tenha construído sobre uma ontologia. Um outro texto de Jonas o confirma:

A responsabilidade nos incumbe (dos que serão afetados por nossas decisões sem terem sido consultados) sem que nós o queiramos, em razão da dimensão da potência do que nós exercemos quotidianamente ao serviço daquele que é próximo, mas que nós deixamos involuntariamente repercutir longe. Essa responsabilidade deve ser da mesma ordem de grandeza dessa potência, e, como esta, englobar assim todo o futuro do homem sobre a terra (JONAS, 1998, p. 70).

No entanto, eu sou responsável por todo ser, presente e futuro, que é afetado por mim e ser responsável por um ser é responder diante dele por aquilo que eu faço.

Quanto à ética da alteridade de Levinas, ela permite pensar uma sociedade e uma economia para além da perseverança no ser. Outrem interrompe a fruição egoísta do eu, abrindo-o às suas necessidades, convocando-me à responsabilidade por ele. Uma economia pensada a partir da relação ética de Levinas, que se funda na caridade, impede a autonomia da justiça, da política e de suas instituições, mostrando que elas são secundárias e não se desligam da responsabilidade ética pelo outro, mesmo quando essa responsabilidade é substituída pela responsabilidade civil que a submete à justa medida, introduzindo a simetria numa relação ética até então assimétrica. Ainda que o Estado e a economia liberais estejam assentados na violência que eles tentam conter, a ética estará sempre a interrompê-los, acusando-os de negligência ou de esquecimento do outro. Uma economia ética não se guia apenas pelo desejo constante de expansão do mercado ou pelo crescimento do PIB, mas também e acima de tudo pelo reconhecimento do que é do outro que partilha comigo o mundo. Se a economia é um conjunto de relações onde uma violência ontológica é sempre possível, ela abre também a possibilidade de uma saída dessa violência. Na obra produzida, encontra-se o outro que se oferece à venda, o que faz acontecer uma alienação ontológica quando eu o compro, mas aí encontra-se também a possibilidade do reconhecimento de outrem quando, ao doar-lhe o pão de minha boca, eu reconheço o que é dele por direito. Tornando-se ético, o dinheiro pode então reverter a violência ontológica da economia e o caminho para isso passa necessariamente pela responsabilidade individual pelo outro.

REFERÊNCIAS

- BAZIN, Damien. **Sauvegarder la nature**: une introduction au principe responsabilité de Hans Jonas. Paris: Ellipses, 2007.
- BURGGRAEVE, Roger. **Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent**: une philosophe en quête de la réalité journalière – la genèse de Socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent. Leuven: Peeters, 1997.
- JONAS, Hans. **Essais Philosophiques**: du Credo ancien à l'homme technologique. Paris: J. Vrin, 2013.
- _____. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- _____. **Por une éthique du futur**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (AE)**. Paris: Brodard & Taupin, 2001.
- _____. **Difficile Liberté (DF)**. Paris: Albin Michel, 1976.
- _____. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. **Les Imprévus de l'histoire**. Paris: Fata Morgana, 1994.
- _____. **Liberté et Commandement**. Paris: Fata Morgana, 1994.
- _____. Socialité et argent. In: BURGGRAEVE, Roger. **Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent**: une philosophe en quête de la réalité journalière – la genèse de Socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent. Leuven: Peeters, 1997.
- _____. **Totalide e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- VIOULAC, Jean. Éthique et Économie d'après E. Lévinas: l'hypothèse de l'état de nature dans Totalité et Infini. **Cahiers d'Études Lévinassiennes**, n. 12, nov. 2003.