

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DIREITOS HUMANOS  
CURSO DE MESTRADO

CHRISTOPHER JAMES ELAND

**O conceito de Fraternidade em *Totalidade e Infinito* e suas  
implicações para os Direitos Humanos**

**Recife**

**2016**

CHRISTOPHER JAMES ELAND

**O conceito de Fraternidade em *Totalidade e Infinito* e suas implicações para os Direitos Humanos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Direitos Humanos.

**Orientador:** Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão

Recife

2016

Catálogo na fonte

Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

E37c	<p>Eland, Christopher James O conceito de fraternidade em <i>Totalidade e Infinito</i> e suas implicações para os direitos humanos / Christopher James Eland. – Recife: O Autor, 2016. 93 f.</p> <p>Orientador: Sandro Cozza Sayão. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação. Direitos Humanos, 2016.</p> <p>Inclui referências.</p> <p>1. Direitos Humanos. 2. Fenomenologia. 3. Fraternidade. 4. Todo e partes (Filosofia). 5. Infinito. 6. Filósofos – França. I. Sayão, Sandro Cozza (Orientador). II. Título.</p> <p>341.48 CDD (22.ed.) UFPE (CAC 2016-41)</p>
------	--

CHRISTOPHER JAMES ELAND

O conceito de Fraternidade em *Totalidade e Infinito* e suas implicações para os  
Direitos Humanos

Dissertação de Mestrado apresentada como  
requisito complementar para obtenção do grau  
de Mestre em Direitos Humanos do Programa  
de Pós-Graduação em Direitos Humanos da  
Universidade Federal de Pernambuco

Aprovada em: 02/02/2016

COMISSÃO EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão

---

Prof. Dr. Nélio Vieira de Melo

---

Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago

## **AGRADECIMENTOS**

Meus sinceros agradecimentos:

Em primeiro lugar, a minha esposa, Profa. Dra. Nicole Pontes, a rainha da paciência, que sofreu comigo e tornou o meu sofrimento suportável.

Profa. Dra. Maria Betânia Santiago e Prof. Dr. Nélio Vieira de Melo, que participaram da banca avaliadora, e especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Sandro Sayão, por seus comentários, recomendações e sugestões sobre meu projeto.

Ao meu amigo, Prof. Dr. José Antônio Feitosa Apolinário, por seus comentários, sugestões e inspirações constantes.

Ao corpo docente e discente do PPGDH da UFPE pela oportunidade de elaborar meu projeto com vocês, por nossos debates produtivos e por sua paciência com minhas tentativas de falar a língua portuguesa com grande dificuldade.

À CAPES pelo suporte financeiro, sem o qual minha participação no programa de mestrado seria impossível.

Ao grande senhor, Prof. Dr. Nicodemos Teles de Pontes, por salvar minha vida acadêmica das garras da burocracia.

To my professors at the University of North Carolina at Asheville, especially Dr. Duane Davis and Dr. Jeff Konz for going above and beyond for an old student.

To my professors at the New School for Social Research, especially Dr. Simon Critchley, for showing me the importance of philosophy in the political world.

To my family back home, whom I miss dearly.

*Les allemands étaient chez moi  
On m'a dit: "Résigne-toi",  
Mais je n'ai pas pu.  
Et j'ai repris mon arme.*

*Personne ne m'a demandé  
D'où je viens et où je vais  
Vous qui le savez,  
Effacez mon passage.*

*J'ai changé cent fois de nom  
J'ai perdu femme et enfant  
Mais j'ai tant d'amis  
Et j'ai la France entière.*

*Un vieil homme dans un grenier  
Pour la nuit nous a cachés  
Les allemands l'ont pris  
Il est mort sans surprise*

*Hier encore nous étions trois  
Il ne reste plus que moi  
Et je tourne en rond  
Dans la prison des frontières*

*Le vent passe sur les tombes  
La liberté reviendra  
On nous oubliera!  
Nous rentrerons dans l'ombre.*

*La complainte du partisan*

*Emmanuel d'Astier de la Vigerie, 1943*

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo examinar a relação entre o conceito de fraternidade nos primeiros escritos de Emmanuel Levinas, especialmente em *Totalidade e Infinito*, e suas obras posteriores sobre Direitos Humanos a fim de investigar uma possível fundamentação não liberal para os Direitos Humanos na contemporaneidade. Para tanto, será necessário explicitar como a obra de Levinas sobre a relação ética para com o Outro que fundamenta sua ideia de Direitos Humanos se ancora na relação política para com o terceiro. O conceito de fraternidade, como a não-indiferença universal para com o Outro, implica o conteúdo dessa relação ética que vai além da ética e permeia as categorias tradicionalmente políticas do pensamento filosófico. Assim, através da leitura relacional entre o conceito de Direitos Humanos e o conceito de fraternidade, que toma forma política na figura do terceiro, torna-se claro que a perspectiva de Levinas sobre os direitos como direitos dos outros se opõe a uma leitura liberal do seu trabalho, podendo, portanto, apontar para uma leitura não liberal dos direitos humanos na atualidade.

**Palavras-chave:** Levinas. Direitos Humanos. Fraternidade. Sociabilidade. Fenomenologia. *Totalidade e Infinito*.

## **ABSTRACT**

This dissertation seeks to examine the relationship between Emmanuel Levinas's early work on fraternity, especially Totality and Infinity, and his later work on Human Rights in order to investigate the possibility of a non-liberal foundation for Human Rights in the contemporary world. In order to achieve this, it is necessary to develop the way in which Levinas's work on the ethical relation to the Other serves as the foundation of his concept of Human Rights and anchors the political relation to the third party. The concept of fraternity, as a universal non-indifference to the Other, implies the content of the ethical relation which goes beyond ethics and reaches into traditionally political categories of philosophical thought. As such, by reading Levinas's concept of Human Rights in relation to this early concept of fraternity, which takes its political form through the third party, his account of rights as the rights of the other stands in clear opposition to a liberal understanding of his work and describes a non-liberal account of human rights in the contemporary world.

**Keywords:** Levinas. Human Rights. Fraternity. Sociality. Phenomenology. Totality and Infinity.

## LISTA DE ABREVIACOES

Totalidade e Infinito<sup>1</sup> – TI

Outramente Que Ser ou Mais-Além da Existência<sup>2</sup> – AE

Da Existência ao existente<sup>3</sup> – EE

---

<sup>1</sup> LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini: Essai sur L'extériorité**. Dordrecht: Kluwer Academic, 1971.

<sup>2</sup> LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence**. Dordrecht: Kluwer Academic, 1978.

<sup>3</sup> LEVINAS, Emmanuel. **Existence and Existents**. Trans Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic, 1988.

# SUMÁRIO

<b>1. Introdução</b>	10
<b>2. A Política e o Método Fenomenológico de Emmanuel Levinas</b>	16
2.1 <i>Levinas e a tradição fenomenológica</i>	17
2.2 <i>Levinas, o jovem Heideggeriano</i>	19
2.3 <i>Sociabilidade e a virada política</i>	23
2.4 <i>Os Direitos Humanos e o utopismo</i>	25
2.5 <i>A Subjetividade Dividida</i>	27
2.6 <i>O fenomenólogo piedoso</i>	29
<b>3. Levinas e o conceito de fraternidade</b>	35
3.1 <i>Fraternidade contra o biologismo</i>	36
3.2 <i>Fraternidade como Linguagem</i>	46
3.3 <i>A Comunidade Fraternal Universal e o Monoteísmo</i>	51
3.4 <i>Considerações finais sobre fraternidade</i>	59
<b>4. Levinas e os direitos do Outro</b>	61
4.1 <i>Os direitos como uma instituição paralela</i>	61
4.2 <i>Bondade, Desinteresse e Energia Normativa</i>	64
4.3 <i>O Dever Fraternal Inesgotável</i>	67
4.4 <i>O Respeito Pelos Direitos do Outro e a Proibição Contra a Representação</i>	71
4.5 <i>Responsabilidade Social e Transcendência</i>	74
4.6 <i>Os Direitos Humanos como Perturbação do Estado</i>	76
4.7 <i>Levinas contra Hobbes</i>	81
<b>5. Conclusão</b>	85
<b>Referências</b>	89

## 1. Introdução

Esta dissertação procura analisar a relação entre a fenomenologia ética de Emmanuel Levinas, tal como desenvolvida em *Totalité et Infini*<sup>4</sup>, e seu trabalho posterior sobre os Direitos Humanos. Isto será realizado através de uma análise extensa do seu conceito de fraternidade, que está desenvolvido filosoficamente em TI e assume um papel sutil, porém crucial em sua obra posterior. Para desenvolver esta conexão, o primeiro capítulo vai analisar a metodologia fenomenológica de Levinas e como o seu trabalho se relaciona com a tradição filosófica ocidental. No segundo capítulo será feito um exame detalhado das passagens especialmente importantes dos capítulos concluintes de TI, que descrevem a fraternidade como um aspecto fundamental da “comunidade pluralista.” Por fim, o terceiro capítulo intenciona demonstrar como a fenomenologia ética de Levinas descreve a estrutura fundamental da responsabilidade que se constitui como lastro para o seu conceito de Direitos Humanos em seus trabalhos da década de 1980.

A abordagem adotada nesta dissertação para a leitura de Levinas como pensador político, que será desenvolvida e defendida no primeiro capítulo, se fundamenta em grande parte no trabalho de Simon Critchley e seu projeto no livro *Infinitely Demanding* (2001), que constrói uma conexão entre o conceito de subjetividade ética levinasiana e um determinado tipo de subjetividade política anárquica. O trabalho de Critchley objetiva fundar uma “política de resistência”, na qual a obrigação ética do indivíduo para com o Outro assuma a forma de oposição às forças totalizantes do estado. Sendo assim, Critchley utiliza elementos da subjetividade ética levinasiana, juntamente com elementos da compreensão de Knud Løgstrup sobre o conceito de demanda ética infinita, e a subjetividade política como fidelidade ao evento de Alain Badiou. Estes três elementos centrais guiam o projeto de *Infinitely Demanding* em que Critchley desenvolve a maneira através da qual a ideia de uma demanda infinita exorbitante de responsabilidade fornece a fundamentação para qualquer concepção de ética possível. A impossibilidade de atingir a satisfação dessa demanda, ou seja, o fato de eu nunca poder ser libertado da responsabilidade para com o Outro, se dá somente através da aprovação da própria demanda e não pela demanda em si. Dado que o encontro ético levinasiano emerge através dessa aprovação ou reconhecimento da demanda infinita que emana do rosto do Outro, a subjetividade humana está primordialmente enraizada na responsabilidade heterônoma. Para Critchley, de maneira Levinasiana, essa “hetero-

---

<sup>4</sup> *Totalidade e Infinito*, doravante designado TI.

afetividade” indica a divisão radical do sujeito moderno e a rejeição da “auto-afeição” da ortodoxia autônoma da filosofia moderna.<sup>5</sup>

Esta leitura particular da obra de Levinas não se limita a afirmar que o seu trabalho tem implicações diretamente políticas, mas que, devido à maneira como ele considera a subjetividade ética, deve, necessariamente, se opor a certas formas de política. Em Levinas isso fica claro em um de seus primeiros artigos “*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*”, que iremos discutir em maior detalhe no primeiro capítulo, e no seu trabalho posterior sobre Direitos Humanos, que discutiremos no capítulo final. Isso não quer dizer que uma abordagem ética particular, ou uma moral particular, pode ser utilizada para condenar moralmente certas formas de organização política. É claro que Levinas não quer aplicar a moralidade bíblica e usá-la para criticar a filosofia. Ao contrário, ele percebe na Bíblia uma forma de entender a experiência humana como uma sociabilidade primordial que a filosofia aborda, um pouco desajeitadamente, como “ética”. O problema com a abordagem ocidental tradicional da ética, no entanto, é que ela tende a ser subordinada à ontologia. O discernimento fundamental de Levinas é que ele desafia essa subordinação e em seu lugar tenta repensar esse conceito de ética como filosofia primeira. Então, a tentativa de ler Levinas politicamente não significa que política torna-se a filosofia primeira, mas que os dois lados, da ética e da política são fundamentalmente inseparáveis.

Em sua introdução ao livro *The Cambridge Companion to Levinas*, Critchley observa: “Levinas, afinal, não quer rejeitar a ordem da racionalidade política e seus alegações consequentes de legitimidade e justiça. Ao invés disso, Levinas quer criticar a crença de que *somente* a racionalidade política pode responder a problemas políticos.”<sup>6</sup> Esta opinião parece ser partilhada por outros filósofos na tradição continental que enfatizam a dimensão política da obra de Levinas. Alguns dos exemplos recentes que serão tratados ao longo da presente dissertação incluem Howard Caygill (2002), Richard Cohen (2003), Roger Burggraeve (2002), Adriaan Peperzak (in THOMPSON (org.), 2000), Claire Katz (2003, 2013) e Robert Bernasconi (in NELSON (org.), 2005). Uma importante contribuição brasileira a esse entendimento político de Levinas é a tese de doutorado de Helder Machado da Universidade de São Paulo, defendida em 2012: “Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas”. Machado afirma esta relação de forma inequívoca:

---

<sup>5</sup> Ver: CRITCHLEY, 2001, p. 40

<sup>6</sup> “Levinas does not at all want to reject the order of political rationality, and its consequent claims to legitimacy and justice. Rather Levinas wants to criticize the belief that only political rationality can answer political problems.” (CRITCHLEY, 2004, p. 24, todas as traduções dessa dissertação são nossas)

... a relação entre ética e política se constitui como o retomar de uma pela outra, seja no sentido da ajuda para o alargamento da ética pela política, seja no sentido de a ética não permitir a cristalização da política em um todo fechado e violento, porque seria um impeditivo para a alteridade do Terceiro mais distante. A ética desenvolve essa interrupção da política pelo seu poder de colocar em cheque, de pedir justificativas. Não nos esqueçamos de que essa justificativa está na base da relação Eu-Outro.<sup>7</sup>

Esta afirmação chave, apresentada por Machado em sua tese, de que há uma conexão anárquica entre ética e política em Levinas, é fundamental para entender o que significa a tentativa de ler Levinas politicamente. Isso não significa que o trabalho da Levinas é exclusivamente político, mas sim, como veremos no primeiro capítulo, que as tentativas de desenvolver uma ponte da ética à política é parte do projeto para traduzir a sociabilidade bíblica na língua grega.

Todavia, entre os filósofos que concordam que o objetivo final da Levinas é construir uma ponte da ética à política, continua a haver um acirrado debate sobre a natureza das consequências implicadas pelo pensamento de Levinas. Burggraeve, por exemplo, sublinha a importância da paz e dos direitos; Bernasconi examina conexões entre a compreensão da alteridade em Levinas e questões da diferença racial; Katz salienta as possibilidades feministas da alteridade; e Cohen declara que Levinas tem lealdade política com o liberalismo clássico. A classificação e investigação dessa variedade de interpretações políticas do trabalho de Levinas estão muito além do âmbito da presente dissertação, muito embora uma atenção especial será dada, no segundo capítulo, ao argumento de Cohen que propõe que Levinas é fundamentalmente um liberal no sentido clássico de Locke. Esse argumento vai receber atenção especial no presente projeto porque ameaça minar o ponto básico do pluralismo individualístico que está no cerne do conceito de fraternidade e que não pode ser reduzido ao auto-interesse na ortodoxia autônoma.

Essa proliferação de leituras possíveis e coerentes da política de Levinas devida do fato que, como fenomenólogo, Levinas não está interessado em analisar os resultados empíricos de estruturas políticas existentes, mas sim com a descrição das estruturas não aparentes subjacentes da experiência. Fenomenologia política, nesse sentido, é uma tentativa de descrever a estrutura subjacente da experiência dentro da esfera política. O trabalho de Levinas sobre Direitos Humanos, que discutiremos no terceiro capítulo, assume exatamente essa abordagem fenomenológica de descrever uma estrutura subjacente à experiência de direitos em vez de

---

<sup>7</sup> MACHADO, 2012, p. 214

desenvolver uma análise sistemática do conteúdo empírico. Isso demonstra como a abordagem metodológica de Levinas evita o desenvolvimento de uma análise explícita dos elementos superficiais do aparelho do Estado, tais como leis ou instituições. Em contraposição, Levinas procura descrever uma estrutura mais fundamental da experiência que está presente na forma mais fundamental do que essa superfície das realidades práticas. Como tal, apesar de seu trabalho poder parecer ausente ou ignorante das dimensões práticas ou políticas, Levinas está principalmente preocupado com um projeto do desenvolvimento de uma descrição fenomenológica da experiência social dentro da esfera política.

Outrossim, o relato de Levinas sobre sociabilidade e a estrutura da responsabilidade ética para com o Outro convergem em seus trabalhos na década 1980. Nos artigos analisados no terceiro capítulo da presente dissertação vamos verificar que essa responsabilidade ética se tornou praticamente sinônimo dos conceitos distintamente políticos da paz e dos Direitos Humanos. Essa observação, que é uma tese central na obra de Roger Burggraeve (2002), demonstra que a fenomenologia ética de Levinas não é um niilismo político, mas propõe-se a descrever as bases para uma maneira específica de convivência ou co-existência social. Os termos que Levinas utiliza em diferentes pontos do seu crescimento filosófico para descrever esta coexistência, que significa o **conteúdo** da relação ética para com o Outro, incluem a fraternidade, a fecundidade, o pluralismo, a comunidade, a paz, os direitos e o amor. A sobreposição inevitável desses conceitos representa um desafio para a leitura do trabalho de Levinas, especialmente no contexto atual da busca pela compreensão de como o seu conceito posterior dos direitos conecta-se ao seu conceito anterior de fraternidade. A fim de combater essa dificuldade, a presente dissertação vai dedicar atenção especial à metodologia de Levinas no primeiro capítulo, especialmente à maneira através da qual ele desenvolve a descrição fenomenológica subjacente desse conteúdo.

O trabalho aqui apresentado deve começar, também, com a admissão de duas deficiências no vocabulário de Levinas que são uma constante fonte de tensão ao longo do seu trabalho e que ainda não são abordadas de forma suficientemente sistemática. Essas deficiências dizem respeito ao vocabulário exclusivamente masculino de ambos os direitos do homem [*droits de l'homme*] e da fraternidade [*fraternité*]. Isso reflete uma tendência bem conhecida em seu trabalho que sistematicamente exclui o feminino, não apenas como uma tendência de vocabulário, mas de forma mais substancial como a repressão da importância das mulheres. Claire Katz (2003) e Tina Chanter (2001) escreveram extensivamente sobre essa miopia na obra

de Levinas e tentam reabilitar a sua perspectiva sobre a responsabilidade ética de forma a evitar que ela caia em uma tendência machista e de exclusão. Para os fins da presente dissertação, este descuido no trabalho de Levinas não será analisado ou defendido, mas nos lugares em que Levinas utiliza o termo “direitos do homem” [*droits de l'homme*] vamos consistentemente considerar que essa afirmação se refere aos “Direitos Humanos” [*humaine droits*], à exceção de referências específicas à Declaração dos direitos de homem e do cidadão [*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*] de 1789, outros títulos das obras ou citações diretas. Também vamos considerar “fraternidade”, para significar igualmente “irmandade” ou “camaradagem” e nenhuma limitação de gênero será considerada em relação a esta terminologia. As exceções aqui apresentadas, no entanto, não devem ser tomadas como apologia para o vocabulário de Levinas ou como defesa da inexistência de deficiências no seu trabalho no que diz respeito às questões do feminismo. Elas ressaltam apenas que o autor deste trabalho reconhece essas deficiências, mas devido a questões específicas de conteúdo e forma, não pode lidar com elas diretamente.

Temos ainda que o presente trabalho irá desenvolver, ao longo de três capítulos, como Levinas entende Direitos Humanos em relação ao conceito de fraternidade apresentado em TI. Para esse fim, o primeiro capítulo deve clarificar o método fenomenológico de Levinas e como sua análise será distinta de outras abordagens fenomenológicas mais tradicionais. A novidade da metodologia levinasiana é sua tentativa de inaugurar um novo campo de análise fenomenológica, que é essencialmente uma fenomenologia centrada na constituição de uma subjetividade ética heterônoma. Dessa maneira, sua abordagem será apresentada como contraponto em relação às fenomenologias husserliana e heideggeriana.

O primeiro capítulo procura ainda estabelecer as bases do método fenomenológico de Levinas, com o desenvolvimento da maneira pela qual ele percebe o seu próprio trabalho como uma tentativa de traduzir a Bíblia na língua grega. Para Levinas, isso significa traduzir a Bíblia filosoficamente, ou seja, traduzir em descrição fenomenológica. O elemento central que ele tenta descrever é a estrutura fundamental da responsabilidade ética para com o Outro. Para Levinas, a filosofia ocidental tem uma espécie de miopia referente a categoria de ética porque nela permanece uma preocupação constante com a ontologia. O capítulo se propõe a descrever como Levinas procura superar esta lacuna, não simplesmente como uma denúncia da incapacidade da filosofia, mas como propositor de nova perspectiva fenomenológica que surge como alternativa à essa visão distorcida. Sendo assim, a obra de Levinas é fundamentalmente

uma tentativa de mostrar como essa responsabilidade primordial para com o Outro, o coração do ensino da Torá, pode ser desenvolvida fenomenologicamente em resposta as limitações ontológicas da filosofia ocidental. O segundo capítulo descreve o conceito de fraternidade em Levinas como proposto em TI. Enquanto a fraternidade ocupa um lugar especial na tradição histórica do liberalismo como um dos pilares da Revolução Francesa, o uso que Levinas faz do termo não pode ser entendido dentro de um quadro liberal de auto-interesse. Como consequência, o capítulo descreve três definições interligadas de fraternidade as quais Levinas utiliza em diferentes pontos de sua obra: 1) como concepção não-biológica da raça humana, 2) como linguagem e, mais especificamente, como linguagem profética e 3) como universalizada através do parentesco divino do monoteísmo. Estas formas de compreender a fraternidade universal deixam claro que Levinas entende a fraternidade como a maneira pela qual todos os seres humanos são responsáveis uns pelos outros. Afirmaremos então, que essa responsabilidade universal é o núcleo para a compreensão que Levinas apresenta sobre a comunidade pluralista no final de TI e que ele desenvolve em oposição direta ao estado hegeliano totalizado.

No capítulo final, procuraremos demonstrar como esses elementos desenvolvidos nos dois primeiros capítulos convergem nos últimos trabalhos de Levinas sobre os Direitos Humanos, especialmente através do conceito de fraternidade. Para Levinas, ao contrário da tradição liberal ocidental, os Direitos Humanos são principalmente os direitos do Outro. Isso inverte a lógica liberal de auto-interesse esclarecido e mantém que os direitos são decorrentes de um direito original fundamentado na responsabilidade ética. A sociabilidade bíblica desenvolvida no primeiro capítulo, então, é vista, fundamentalmente, como uma crítica da sociabilidade de Thomas Hobbes, que é derivada do auto-interesse e de um desejo de fugir da guerra de todos contra todos do estado da natureza. É a essa visão hobbesiana da sociabilidade humana que Critchley se refere como “a ‘auto-afeição’ da ortodoxia autônoma.” Veremos então que Levinas evita essa ortodoxia autônoma através da atribuição do ônus dos direitos na forma de uma responsabilidade de respeitar os direitos do Outro, ao invés de uma responsabilidade do titular do direito de afirmar seus próprios direitos. Como consequência, Levinas estabelece uma conexão marcante entre os direitos como forma de respeito à singularidade do Outro e as proibições bíblicas contra representações visuais do divino e o assassinato, que servem então como uma forma de negação da alteridade.

## 2. A Política e o Método Fenomenológico de Emmanuel Levinas

Levinas frequentemente descreve o seu trabalho como uma tentativa de traduzir a Bíblia para a língua grega.<sup>8</sup> Esse conceito do grego significa a linguagem da filosofia, ou seja, a língua da tradição filosófica da Europa. Levinas afirma que a língua da filosofia é aquela que tem sido incapaz de compreender a relação com o Outro, sendo esta a lição fundamental que a Bíblia tem a nos ensinar. Sua posição, então, é uma forte crítica à filosofia ocidental embora ele desenvolva essa crítica dentro da própria linguagem da filosofia ocidental. A abordagem de Levinas tem um caráter fundamentalmente grego nos escritos filosóficos, que ele distingue dos escritos judaicos ou “confessionais”. Levinas anuncia “Eu sou todo a favor da tradição grega!”<sup>9</sup> e em 1961 ele descreveu o projeto de TI como um “... retorno ao platonismo.”<sup>10</sup> O presente capítulo procura compreender a orientação metodológica de Levinas tanto como filósofo, como quanto crítico da filosofia. A fim de fazer isso, é crucial compreender como ele vê o seu trabalho como fenomenologia, bem como as maneiras em que sua fenomenologia diferencia-se dos outros autores da tradição fenomenológica. É nesse sentido do método fenomenológico que podemos entender a tentativa de traduzir a Bíblia para a língua grega.

Este capítulo também visa descrever como essa tentativa de traduzir a Bíblia está ligada às últimas obras de Levinas nas quais ele tentou desenvolver uma fenomenologia dos Direitos Humanos. A abordagem fenomenológica sobre os Direitos Humanos difere muito de outras abordagens filosóficas, tais como o pragmatismo, o legalismo ou o contratualismo social. A fim de preparar o caminho para o vocabulário levinasiano complexo do qual se fará uso nos seguintes capítulos da presente dissertação, é necessário neste primeiro capítulo estabelecer as bases desse vocabulário fenomenológico. Embora os conceitos básicos que Levinas emprega na sua abordagem fenomenológica sejam termos familiares (fraternidade, monoteísmo, linguagem, ética, etc.), ainda assim, eles são frequentemente utilizados de formas não tradicionais. Este capítulo, então, procura desenvolver a base filosófica para o vocabulário de Levinas e elaborar os elementos mais fundamentais de sua metodologia fenomenológica.

### 2.1 Levinas e a tradição fenomenológica

---

<sup>8</sup> Ver. LEVINAS, 2001, p. 12

<sup>9</sup> “I’m all for the Greek tradition!” (LEVINAS apud SCHRODER (org.), 2008, p. 1)

<sup>10</sup> “... return to Platonism” (LEVINAS apud SCHRODER (org.), 2008, p. xi)

A fenomenologia refere-se a um movimento específico da filosofia continental do século XX-XXI que utiliza um método descritivo/hermenêutico de examinar as características estruturais da experiência e como nós experimentamos as coisas e o mundo. Ao concentrar-se na experiência dos objetos ao invés de nos objetos-em-si, nos fenômenos ao invés do númeno, na terminologia de Kant, a fenomenologia busca evitar as armadilhas do cientificismo. Como Edmund Husserl, considerado o fundador do movimento, observou em 1917:

A fenomenologia pura afirma ser a ciência dos fenômenos puros. Este conceito de fenômeno, que foi desenvolvido sob vários nomes tão cedo quanto no século XVIII, sem ser esclarecido, é o que teremos de considerar em primeiro lugar.<sup>11</sup>

O perigo que se impõe à filosofia tradicional e as ciências naturais é uma tendência a ignorar o papel que a consciência tem em cada experiência ou explicação filosófica do mundo. Devido ao privilégio dado ao fenômeno sobre o númeno, Husserl é capaz de desenvolver um método que não visa explicar ou analisar, mas sim tenta descrever a estrutura fundamental da consciência e como essa estrutura sempre aponta de volta à própria perspectiva particular de um indivíduo consciente. Levinas passa a descrever a fenomenologia de Husserl em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*: “esta nova direção de pesquisa é eminentemente filosófica. Com ela, as próprias fontes de toda a existência retornam para a consciência. Estuda-se a forma como as coisas se tornam manifestas, as quais todas as outras ciências pressupõem sem esclarecer.”<sup>12</sup> É através do “tornar manifesto” o material, que as ciências adotam como pressuposto mas ainda não esclarecem, que podemos entender a base para o rigor metodológico da fenomenologia husserliana. Ao examinar os fenômenos na sua forma mais fundamental, isto é na maneira pela qual eles são experimentados por um sujeito humano, a fenomenologia consegue acessar o fundamento filosófico mais epistemologicamente “puro” e permanece intocada pelos pressupostos das ciências do númeno. Husserl compreende a tarefa da fenomenologia como fundamentalmente inseparável da tarefa de compreender o papel da consciência na experiência. Ele observa: “Experiência é a consciência que intui algo e determina que ele seja real; experiência está intrinsecamente caracterizada como a consciência

---

<sup>11</sup> “Pure phenomenology claims to be the science of pure phenomena. This concept of the phenomenon, which was developed under various names as early as the eighteenth century without being clarified, is what we shall have to deal with first of all.” (HUSSERL, 1917, p. 1)

<sup>12</sup> “This new direction of research is preeminently philosophical. With it, one returns to the very sources of all existence for consciousness. One studies the way things become manifest which all the other sciences presuppose without clarifying.” (LEVINAS, 1998, p. 11)

do objeto natural em questão e dele como o original: há consciência do original como estando lá ‘pessoalmente.’”<sup>13</sup>

Qualquer definição de fenomenologia tem que superar o problema da diversidade entre as abordagens fenomenológicas depois de Husserl. Maurice Merleau-Ponty, um dos fenomenólogos mais conhecidos do mundo pós-guerra, escreveu um dos resumos mais importantes do movimento fenomenológico no seu prefácio à *Phénoménologie de la perception*. Neste prefácio, Merleau-Ponty estabelece as bases para a sua própria fenomenologia que não segue exatamente a metodologia de Husserl ou Heidegger, muito embora ainda mantenha elementos de seus respectivos métodos. Em sua definição de fenomenologia, ele descreve um ponto fundamental da perspectiva fenomenológica em geral: “Todo o meu conhecimento do mundo, até mesmo o meu conhecimento científico, é adquirida a partir do meu próprio ponto de vista particular, ou de alguma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não teriam sentido.”<sup>14</sup> Isso não significa, no entanto, que apenas os praticantes da fenomenologia do século XX tenham tido acesso a essa perspectiva ou que de fato tenham sido os primeiros a enfatizar o fenômeno em detrimento do númeno de acordo com a distinção dos termos de Kant. Pelo contrário, como Merleau-Ponty elabora nesse prefácio: “a fenomenologia pode ser praticada e identificada como uma forma ou estilo de pensamento, que existia como um movimento antes de chegar à completa consciência de si mesma como uma filosofia.”<sup>15</sup> Ele destaca 5 pensadores altamente divergentes que deve ser incluídos nessa “forma ou estilo” de pensamento: Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche e Freud. Para Merleau-Ponty, a contribuição de Husserl para a criação da fenomenologia como método filosófico foi um rigor descritivo através do qual ele procurou formalizar concretamente esse “estilo de pensamento” que já estava presente nas grandes obras da filosofia moderna. Isso é importante para nossa discussão sobre Levinas, pois nos ajuda a perceber se esses grandes pensadores têm uma “forma ou estilo” de filosofar que está na mesma linha teórica/metodológica que a fenomenologia. Já vimos que Levinas considerou TI como um retorno ao Platonismo, mas

---

<sup>13</sup> “Experiencing is consciousness that intuits something and values it to be actual; experiencing is intrinsically characterized as consciousness of the natural object in question and of it as the original: there is consciousness of the original as being there ‘in person.’” (HUSSERL, 1917, p. 2)

<sup>14</sup> “All my knowledge of the world, even my scientific knowledge, is gained from my own particular point of view, or from some experience of the world without which the symbols of science would be meaningless.” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. ix)

<sup>15</sup> “Phenomenology can be practiced and identified as a manner or style of thinking, that it existed as a movement before arriving at complete awareness of itself as a philosophy.” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. viii)

também podemos perceber uma semelhança com outros elementos dos grandes pensadores da filosofia moderna.

## 2.2 Levinas, o jovem Heideggeriano

A formalização da escola fenomenológica da filosofia motivou o jovem Levinas a viajar à Freiburg para estudar com Husserl em 1928. Em entrevistas posteriores, no entanto, Levinas observa: “Eu fui para Freiburg por causa de Husserl, mas descobri Heidegger.”<sup>16</sup> Apesar da abordagem fenomenológica de Heidegger diferir sutilmente, mas profundamente, da fenomenologia de Husserl de maneiras que estão para além do âmbito da presente análise, é importante entender a atração de Levinas em relação a fenomenologia heideggeriana. Em 1934, o próprio Levinas descreveu uma breve história da fenomenologia até aquele momento onde indicou três fases bem definidas na progressão da fenomenologia como método formal de filosofia. A primeira destas fases, que ele considera como as primeiras obras de Husserl, visa uma reabilitação do conceito de realismo e de intuição (*Wesenschau*) através da sutil descrição fenomenológica. A segunda fase, observa ele, define o campo das ideias dentro da consciência transcendental de Husserl em seu livro *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). A terceira fase, ele descreve com mais detalhes:

Martin Heidegger inaugura um terceiro período, da *fenomenologia existencial*. Este pensador, fiel ao método de descrição fenomenológica, mas não menos preocupado com a dignidade filosófica do sujeito, reforma a própria idéia do sujeito e concebe o objetivo da filosofia de uma forma inesperada e original. Para ele, o sujeito não é mais a consciência transcendental e puramente contemplativo de Kant ou Husserl, mas uma *existência* concreta que é condenada à morte e a se preocupar com o fato de seu ser. A análise fenomenológica dessa existência, uma existência que está familiarizada com o ser que o preocupa, vai permitir-nos esclarecer o verdadeiro significado da noção de ser. O estudo deste significado, ontologia, é a própria filosofia.<sup>17</sup>

Nesse momento histórico, Levinas ainda não tinha desenvolvida sua crítica da ontologia heideggeriana e esse nível de generosidade à fenomenologia existencial torna-se rara nos seus escritos subsequentes. A atração de Levinas em relação a abordagem heideggeriana se expressa

---

<sup>16</sup> “I went to Freiburg because of Husserl, but discovered Heidegger.” (LEVINAS apud GORDON, 2014, p. 101) Gordon refere aqui à entrevista com François Poirié: *Emmanuel Lévinas, Qui êtes-vous?* (Lyons: La Manufacture, 1987), p.74.

<sup>17</sup> “Martin Heidegger inaugurates a third period, that of existential phenomenology. This thinker, faithful to the method of phenomenological description, but no less preoccupied with the philosophical dignity of the subject, reforms the very idea of the subject and conceives the goal of philosophy in an unexpected and original way. For him the subject is no longer the transcendental and purely contemplative consciousness of Kant or Husserl, but a concrete existence doomed to death and caring about the very fact of its being. A phenomenological analysis of this existence, an existence that is familiar with the being which preoccupies it, will permit us to clarify the very meaning of the notion of being. The study of this meaning, ontology, is philosophy itself.” (LEVINAS, 1998a, p. 39)

exatamente na maneira através da qual ele pretende escapar da consciência “puramente contemplativa” de Kant ou Husserl. Levinas concorda fundamentalmente com Heidegger em que a existência concreta do sujeito humano não pode ser considerada em termos restritos à compreensão ou ao pensamento. Para ambos os autores, o nosso engajamento com o mundo, nossa vida, é mais do que a tentativa de compreender os elementos inteligíveis do mundo. A abordagem fenomenológica da existência humana deve abranger todos os elementos da vida intencional além da atitude intelectual. Critchley esclarece:

Para Levinas, a vantagem básica da ontologia de Heidegger sobre a fenomenologia de Husserl é que Heidegger parte de uma análise da situação do ser humano na vida cotidiana, a que ele, inspirado por Wilhelm Dilthey, chama ‘facticidade.’ A facticidade é o conceito-chave que Levinas leva de Heidegger.<sup>18</sup>

O projeto da fenomenologia existencial de Heidegger o leva a rejeitar a ênfase husserliana na descrição pura e a desenvolver uma fenomenologia baseada na interpretação ou hermenêutica, a fim de esclarecer o sujeito através do termo mais robusto de facticidade cotidiana. Heidegger aponta em *Sein und Zeit*: “A Fenomenologia do Dasein é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar.”<sup>19</sup> Para Heidegger, bem como para Husserl, a fenomenologia é uma tentativa de descrever a estrutura fundamental subjacente à experiência, mas Heidegger entende o conceito de experiência em um sentido mais amplo do que Husserl, e sendo assim, ele incorpora elementos para além da dimensão meramente intelectual. As dimensões emocionais ou práticas da existência humana são partes essenciais da experiência humana e a ontologia de Heidegger pretende apreender esses elementos para além da esfera intelectual do sujeito transcendental de Husserl. Ele continua no mesmo parágrafo:

... visto que o Dasein, como ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica do Dasein como interpretação ontológica de si mesma adquire um terceiro sentido específico—sentido primário do ponto de vista filosófico—a saber, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> “For Levinas, the basic advantage of Heidegger’s ontology over Husserl’s phenomenology is that it begins from an analysis of the situation of the human being in everyday life, what Heidegger, after Wilhelm Dilthey, calls ‘facticity.’ Facticity is the key concept that Levinas takes from Heidegger.” (LEVINAS, 2015, p. 15)

<sup>19</sup> ““The phenomenology of Dasein is a hermeneutic in the primordial signification of this word, where it designates this business of interpreting.” (HEIDEGGER, 1962, p. 62)

<sup>20</sup> “... to the extent that Dasein, as an entity with the possibility of existence, has ontological priority over every other entity, ‘hermeneutic’, as an interpretation of Dasein’s Being, has the third and specific sense of an analytic of the existentiality of existence; and this is the sense which is philosophically primary.” (HEIDEGGER, 1962, p. 62)

Como a hermenêutica do Dasein é mais nuançada e inclui mais elementos da vida cotidiana do que a abordagem husserliana da dimensão intelectual da consciência, Heidegger adota a ontologia por abranger mais da experiência humana. Como ele observa: “Sem dúvida, o questionamento ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas.”<sup>21</sup> Compreender o significado de ser em geral, para Heidegger, é a tarefa fundamental da filosofia e só pode ser realizada através do projeto da ontologia fundamental. É nesta ênfase na primordialidade de ontologia que Levinas encontra o seu ponto de partida com Heidegger. Embora ele adote elementos de Husserl e Heidegger, a sua virada a metafísica não é uma negação da ontologia, mas sim uma rejeição da fundamentalidade da ontologia. Levinas desenvolve essa tese progressivamente depois da publicação do seu artigo “L’ontologie est fondamentale?” de 1961 e do seu capítulo “La métaphysique précède l’ontologie” em TI. Para Levinas, a relação com o Outro não é ontologia, o inteligível através da ontologia, porque, antes da compreensão do Outro como um ser, existe uma “... intuição de sociabilidade por uma relação que é, conseqüentemente, irreduzível à compreensão.”<sup>22</sup> A relação para com o Outro, a responsabilidade ética, não pode ser elaborada dentro da ontologia heideggeriana ou consciência transcendental husserliana. O que Levinas tenta reabilitar através da sua abordagem fenomenológica é exatamente como a filosofia (a língua grega) pode expressar essa responsabilidade ética para com o Outro.

Embora as obras maduras de Levinas sejam notavelmente críticas da ontologia de Heidegger, é interessante notar que, antes da participação pública de Heidegger no nacional-socialismo, Levinas estava completamente convencido pela nova abordagem de Heidegger à filosofia fenomenológica. A introdução de seu ensaio 1932 “Martin Heidegger et l’ontologie” demonstra o grau em que Levinas estava devotado à filosofia de Heidegger:

O prestígio de Martin Heidegger e a influência de seu pensamento na filosofia alemã marcam ambos uma nova fase e um dos pontos altos do movimento fenomenológico. Pego de surpresa, o estabelecimento tradicional é obrigado a clarificar a sua posição sobre este novo ensinamento que lança um feitiço sobre a juventude e que, ultrapassando os limites de admissibilidade, já está em voga. Pela primeira vez, a Fama já escolheu aquele que merece e, melhor ainda, aquele que ainda está vivo. Qualquer um que tenha estudado a filosofia não pode, quando confrontado com a obra de Heidegger, deixar de reconhecer como a originalidade e a força das suas realizações, decorrentes de gênio, são combinadas com uma análise do argumento atento, cuidadoso e meticoloso—

---

<sup>21</sup> “Ontological inquiry is indeed more primordial, as over against the ontical inquiry of the positive sciences.” (HEIDEGGER, 1962, p. 31)

<sup>22</sup> “... intuition of sociality by a relation that is consequently irreducible to comprehension.” (LEVINAS in PEPERZAK (org.), 1996, p. 7)

como o artesanato do artesão paciente da qual os fenomenólogos tem tanto orgulho.<sup>23</sup>

Quase tão importante como o grau em que Levinas estava convencido da abordagem de Heidegger é a antologia dos seus primeiros escritos, de 1949, onde Levinas optou por excluir este elogio longo, generoso para o gênio de Heidegger. Peter Gordon, no seu livro recente *Continental Divide*, considerou essa rejeição de Heidegger pós-1933 às causas puramente políticas ao invés de filosóficas:

É fundamental notar que Levinas só desenvolveu sua crítica da ontologia heideggeriana alguns anos depois, começando com sua desilusão catastrófica quando o filósofo alemão publicamente abraçou o Nacional Socialismo em 1933. Antes desses eventos, no entanto, Levinas poderia ainda ser contado entre os discípulos mais admirados de Heidegger.<sup>24</sup>

Esta desilusão catastrófica não pode ser subestimada, uma vez que guiou todo o projeto filosófico de Levinas, no rescaldo da traição de Heidegger.

A posição radicalmente apolítica que Heidegger leva na sua ontologia do significado do ser em um sentido impessoal geral é fundamental para entender a razão pela qual Levinas define-se em oposição ao clima do pensamento heideggeriano. Se observarmos atentamente o projeto de Levinas como uma tentativa de corrigir a miopia solipsista da ontologia heideggeriana, que não pode dar conta da relação com o Outro, o trabalho de Levinas assume um carácter marcadamente social ou como ele afirma: “... o social, (ou seja, a ética) está para além da ontologia.”<sup>25</sup> Assim, sua ênfase na ética e na justiça em TI, bem como seu trabalho posterior sobre os Direitos Humanos são, fundamentalmente, tentativas de entender a esfera social através descrição fenomenológica da estrutura da responsabilidade. Dessa maneira, pode-se considerar que ler a obra de Levinas como um filósofo social, ou como um pensador que tenta traduzir a sociabilidade da Bíblia para a língua “grega” da filosofia, implica afirmar que

---

<sup>23</sup> “The prestige of Martin Heidegger and the influence of his thought on German philosophy marks both a new phase and one of the high points of the phenomenological movement. Caught unawares, the traditional establishment is obligated to clarify its position on this new teaching which casts a spell over youth and which, overstepping the bounds of permissibility, is already in vogue. For once, Fame has picked one who deserves it and, for that matter, one who is still living. Anyone who has studied philosophy cannot, when confronted by Heidegger’s work, fail to recognize how the originality and force of his achievements, stemming from genius, are combined with an attentive, painstaking, and close working-out of the argument—with that craftsmanship of the patient artisan in which phenomenologists take such pride.” (LEVINAS, 1999, p. 11)

<sup>24</sup> “It is critical to note that Levinas only developed his criticism of Heideggerian ontology some years later, beginning with his catastrophic disillusionment when the German philosopher publically embraced National Socialism in 1933. Before these events, however, Levinas could still be counted among Heidegger’s most admiring disciples.” (GORDON, 2014, p. 102)

<sup>25</sup> “... the social (i.e., the ethical) is beyond ontology.” (LEVINAS, 1985, p. 58)

a fenomenologia de Levinas, desde o início do seu projeto, está engajada com questões sociopolíticas.

### 2.3 Sociabilidade e a virada política

O engajamento político de Levinas, e a forma como se relaciona com a política do seu pensamento filosófico, podem ser vistos já em seu artigo de 1934 “*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*”, publicado na revista católica *Espirit*. Este artigo, escrito logo após a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha, aborda a barbárie do nacional-socialismo, não como uma aberração irracional ou privação enlouquecida do pensamento lógico, mas sim como o resultado inevitável da filosofia ocidental. Embora o envolvimento público de Heidegger com o nazismo já fosse aparente naquele momento, Levinas nunca menciona Heidegger diretamente no texto e atribui a ascensão do hitlerismo à moderna Alemanha do “... redescobrimto e glorificação”<sup>26</sup> da vontade de poder de Nietzsche. Para Levinas, a questão fundamental do artigo, pelo menos em seu prefácio retrospectivo de 1990, é sobre os limites da racionalidade política. Ele observa:

Devemos nos perguntar se o liberalismo é tudo que precisamos para alcançar uma autêntica dignidade do sujeito humano. Será que o sujeito chega à condição humana antes de assumir a responsabilidade pelo outro homem no ato de eleição que o eleva a este patamar?<sup>27</sup>

Esta questão é uma linha contínua que corre ao longo de sua obra em que Levinas tenta descrever uma ligação entre ética e política. O liberalismo, como vamos ver no próximo capítulo, tem papel central nessa análise levinasiana, muito embora fique claro que a resposta de Levinas à questão “se o liberalismo é tudo que precisamos?” será negativa.

De maneira similar ao que encontramos em *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty, Levinas considera ambos os lados de uma racionalidade política dualista polarizada incapazes de captar adequadamente a profundidade da responsabilidade ética para com o Outro. Isso explica uma motivação fundamentalmente política no cerne do que pode ser pensado como o tema central em ambos TI e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>28</sup>, como Peperzak, Critchley e Bernasconi afirmam na sua introdução para “Paz e Proximidade”:

---

<sup>26</sup> “... rediscovering and glorifying” (LEVINAS in HOROWITZ (org.), 2006, p. 11)

<sup>27</sup> “We must ask ourselves if liberalism is all we need to achieve an authentic dignity for the human subject. Does the subject arrive at the human condition prior to assuming responsibility for the other man in the act of election that raises him up to this height?” (LEVINAS in HOROWITZ (org.), 2006, p. 3)

<sup>28</sup> *Outramente Que Ser ou Mais-Além da Existência*, doravante designado AE.

Em cada uma de suas duas grandes obras, *Totalidade e Infinito* e *Outramente Que Ser ou Mais-Além da Existência*, Levinas tentou construir uma ponte entre a ética, concebida como a relação não-totalizável a outro ser humano, e a política, entendida como a relação com o terceiro (*le tiers*), isto é, com todos os outros que compõem a sociedade.<sup>29</sup>

Uma tentativa de entender essa conexão entre ética e política através do método fenomenológico é o objetivo central da obra de Levinas. Peperzak, no seu artigo “Intersubjectivity and Community” elabora a questão no coração dessa investigação inspirada por Levinas:

Todo mundo vive em uma rede de relações face-a-face, mas nenhuma delas pode ser isolada do contexto social e cultural mais amplo das várias coletividades a que pertencemos. Se usarmos a palavra “intersubjetividade” para indicar relações diretas entre pessoas, e “coletividade” ou “comum” para evocar as estruturas anônimas e objetivas” e processos que formam o “mundo” e do contexto da ação humana, uma das questões fundamentais que tem de ser feita em filosofia social pode ser formulada assim: como intersubjetividade e coletividade (ou comunidade) estão relacionados?<sup>30</sup>

O próximo capítulo da presente dissertação tentará mostrar como Levinas pode responder a essa questão de Peperzak através do seu conceito de fraternidade na comunidade pluralista em TI. Porém, fica claro a partir de 1930 no artigo sobre hitlerismo que Levinas está preocupado exatamente com essas questões políticas. A resposta à questão de Peperzak é que a ética é mais fundamental do que a política, mas as duas sempre estão conectadas através da copresença simultânea do Outro e do terceiro. O que Levinas tenta evitar na sua descrição fenomenológica da estrutura de responsabilidade é a tendência de considerar as resoluções aos problemas políticos em termos estritamente políticos. Ou seja, não é o caso que todos os problemas políticos podem ser resolvidos através de racionalidades políticas. É neste sentido que o presente trabalho busca entender o relato de Levinas de Direitos Humanos, como desenvolvido na década de 1980, não como uma racionalidade política concorrente, exaltada como superior, mas sim como um questionamento radical da própria racionalidade política.

---

<sup>29</sup> “In each of his two major works, *Totality and Infinity* and *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Levinas endeavors to build a bridge from ethics, conceived as the nontotalizable relation the other human, to politics, understood as the relation with the third party (*le tiers*), that is, to all the others that make up society.” (PEPERZAK (org.), 1996, p. 161)

<sup>30</sup> “Everybody lives in a network of face-to-face relationships, but none of these can be isolated from the broader social and cultural context of the several collectivities to which we belong. If we use the word “intersubjectivity” to indicate direct relationships between persons, and “collectivity” or “commonality” to evoke the anonymous and “objective” structures and processes which form the “world” and the context of human action, one of the fundamental questions that have to be asked in social philosophy can be formulated thus: how are intersubjectivity and collectivity (or community) related?” (PEPERZAK in THOMPSON (org.), 2000, p. 55)

Um ponto da convergência entre esses temas de sociabilidade e a responsabilidade ética está justamente no conceito de fraternidade em TI. Esse conceito, que vai ser elaborado mais detalhadamente no capítulo a seguir, aparece não somente na análise fenomenológica em TI, mas também nos escritos mais explicitamente políticos sobre os Direitos Humanos na década 80. Nesses dois momentos na obra de Levinas, o autor mostra a maneira através da qual essa responsabilidade se manifesta na relação de fraternidade. Esse conceito de fraternidade, embora raramente apareça como um tema explícito em suas obras posteriores, persiste em seu projeto de descrever a fundamentação dos Direitos Humanos. Fraternidade, como fundamento da não-indiferença universal em relação ao Outro, oferece um ponto de ligação entre o projeto de TI e como o autor tentou aplicar essas ideias à questões que são fundamentalmente políticas. Assim, o conceito de fraternidade funciona dentro de um contexto muito específico no projeto de ética como filosofia primeira de Levinas, que difere radicalmente da abordagem tradicional da fraternidade no liberalismo. Através de uma análise crítica do conceito de fraternidade em TI portanto, as implicações políticas do trabalho de Levinas em relação aos Direitos Humanos se tornam mais claras.

#### *2.4 Os Direitos Humanos e o utopismo*

Em entrevista concedida a um grupo de estudantes de pós-graduação da Universidade de Warwick em 1986, Levinas descreveu o conceito de Direitos Humanos como uma forma de exterioridade que funciona para além da totalidade do estado liberal. Ele observa:

Concretamente, o estado liberal sempre admitiu -- ao lado da lei escrita -- os Direitos Humanos como uma instituição paralela. Ele continua a pregar que dentro de sua justiça sempre há melhorias a serem feitas através dos Direitos Humanos. Os Direitos Humanos são o lembrete de que não há justiça ainda. E, por conseguinte, creio que é absolutamente óbvio que o estado liberal é mais moral do que o estado fascista, e mais próximo do estado moralmente ideal.<sup>31</sup>

O fato de que os Direitos Humanos não são totalmente atingíveis dentro da totalidade do estado demonstra a dedicação de Levinas a uma política que vai além da política, ou seja, uma política em que a justiça excede a capacidade do estado. Para Levinas, especialmente em TI, ética e justiça são fundamentalmente inseparáveis. Ainda na mesma entrevista, ele chama atenção para o fato de que em TI: "...‘ético’ e ‘justo’ são a mesma palavra, a mesma pergunta,

---

<sup>31</sup> "Concretely, the liberal state has always admitted—alongside the written law—human rights as a parallel institution. It continues to preach that within its justice there are always improvements to be made in human rights. Human rights are the reminder that there is no justice yet. And, consequently, I believe that it is absolutely obvious that the liberal state is more moral than the fascist state, and closer to the morally ideal state." (LEVINAS in BERNASCONI (org.), 1988, p. 178)

a mesma língua.”<sup>32</sup> Porque o estado liberal visa um tipo de justiça inatingível para além de sua própria totalidade legalista, esforça-se para além do meramente político em direção a relação humana mais fundamental da ética.

A preferência de Levinas pelo estado liberal em relação ao estado fascista levou a algumas interpretações, nomeadamente a de Richard A. Cohen, que determinou que a política de Levinas tem uma natureza fundamentalmente liberal. Cohen afirma que a posição de Levinas endossa explicitamente o conceito de estado de Locke:

Claramente, então, o que Levinas está defendendo, um estado regulado pela justiça, e um justiça guiada pela moralidade, sendo a moralidade entendida como a de indivíduos independentes na relação social, é o que tem sido conhecido na teoria política moderna como política liberal, ‘liberal’ no sentido clássico articulado primeiramente por John Locke.<sup>33</sup>

No entanto, esta leitura de Levinas como mais um defensor do liberalismo ocidental ameaça enfraquecer a radicalidade do seu projeto de colocar a ética como filosofia primeira.

Para Locke, a fundamentação de direitos é essencialmente pautada pela limitação de violar a liberdade e a vida do Outro, que ele estabelece claramente em seu *Second Treatise on Government*. Ele observa: “E que todos os homens possam ser impedidos de invadir os direitos dos outros, e de fazer mal a um outro, e que a lei da natureza seja observada, que se queira a paz e a preservação de toda a humanidade...”<sup>34</sup> Embora Cohen esteja certamente correto na afirmação de que o conceito de estado limitado de Locke gera um conceito de direitos que excedem a justiça dentro da totalidade do estado, o conceito de direitos de Levinas vai além da definição liberal clássica dos direitos naturais como liberdade negativa. Para Levinas, uma restrição, somente, não pode atingir um conceito de responsabilidade ética que serve como base para os Direitos Humanos. Ao invés da responsabilidade de não se envolver com o Outro, a compreensão de Levinas de responsabilidade, como veremos com seu conceito de fraternidade, é fundamentalmente uma não-indiferença ao sofrimento do Outro. Uma vez que, como vimos acima, Levinas equipara os conceitos de ética e justiça em TI, o senso de responsabilidade ética

---

<sup>32</sup> “... ‘ethical’ and ‘just’ are the same word, the same question, the same language.” (LEVINAS in BERNASCONI (org.), 1988, p. 171)

<sup>33</sup> “Clearly, then, what Levinas is defending, namely, a state regulated by justice, and justice guided by morality, and morality understood as that of independent individuals in social relation, is what has been known in modern political theory as liberal politics, ‘liberal’ in the classical sense first articulated by John Locke.” (COHEN, 2003, p. 7)

<sup>34</sup> “And that all men may be restrained from invading others rights, and from doing hurt to one another, and the law of nature be observed, which willeth the peace and preservation of all mankind...” (LOCKE, 1960, p. 271)

para com o Outro não pode ser reduzido a uma política de indiferença e proibição de invadir os direitos do Outro.

Examinar exatamente como o conceito de direitos de Levinas se constrói, para além deste conceito liberal clássico de liberdade negativa, em direção a um conceito contemporâneo de liberdade positiva nos direitos sociais é um tema fundamental no trabalho de Roger Burggraeve. Em seu livro *The Wisdom of Love in the Service of Love*, Burggraeve aborda uma ligação fundamental entre os temas da justiça, da paz e dos Direitos Humanos nas obras posteriores de Levinas, onde o mesmo refuta completamente as afirmações de pensadores como Cohen de que Levinas seria melhor compreendido dentro de uma estrutura liberal. Para Burggraeve, a conexão entre a justiça, a paz e os Direitos Humanos não é simplesmente uma questão de sobreposição e de conceitos interligados, mas sim que, nos últimos escritos de Levinas, estes temas convergem e “tornam-se sinônimos virtuais para o seu conceito central de responsabilidade.”<sup>35</sup> Burggraeve desenvolve estes conceitos na obra de Levinas contra o contexto de seu significado na filosofia ocidental tradicional, em que a paz e os direitos são restritos aos conceitos de liberdade individual e interesse pessoal, que dominam a política egoísta do liberalismo. Ao colocar os direitos no quadro ético heterônomo de Levinas, ao invés de localizá-los em um quadro político liberal tradicional, Burggraeve interpreta o projeto de Levinas como reformulação radical do conceito de Direitos Humanos, de modo que evita retornar ao egoísmo da filosofia ocidental tradicional. Burggraeve observa: “Os Direitos Humanos baseados no direito da outra pessoa, tal como Levinas os definiria, exibem uma extensão universal da minha responsabilidade e bondade. Como uma Outra pessoa, cada um de nós tem o direito de reconhecimento, promoção e assistência.”<sup>36</sup>

### 2.5 A Subjetividade Dividida

O mecanismo utilizado por Levinas para fugir do egoísmo da concepção do liberalismo ocidental dos Direitos Humanos baseia-se neste entendimento dos direitos como, sobretudo, os direitos do Outro. O Capítulo 2 do presente trabalho terá como objetivo desenvolver como o conceito dos Direitos Humanos em Levinas está fundamentalmente enraizado na sua compreensão da estrutura heterônoma da subjetividade ética. A universalidade dos Direitos Humanos tornou-se possível através da universalização do seu conceito de fraternidade como

---

<sup>35</sup> “Become virtual synonyms for his central concept of responsibility.” (BURGGRAEVE, 2002, p. 41)

<sup>36</sup> “Human rights based in the right of the Other person such as Levinas defines it exhibit a universal extension for my responsibility and goodness. As an Other person, each of us has a right to recognition, promotion and assistance.” (BURGGRAEVE, 2002, p. 128)

não-indiferença universal que já está presente em TI. Um problema central nos debates contemporâneos para a compreensão e aplicação do conceito de Direitos Humanos de Levinas emerge da discordância fundamental entre o seu entendimento da subjetividade e o da abordagem tradicional do liberalismo. Se Levinas desenvolve uma ideia de sujeito humano contextualizado por uma estrutura heterônoma da subjetividade ética no entanto, esta subjetividade se opõe diretamente ao auto interesse autônomo que define a subjetividade humana de acordo com os fundamentos históricos dos Direitos Humanos no liberalismo ocidental. Ou seja, se o liberalismo ocidental está fundamentalmente enraizado numa compreensão do ser humano como indivíduo, este entra em conflito com a compreensão de Levinas do sujeito ético como *dividual*. Simon Critchley desenvolve este conflito da seguinte maneira: “A soberania da minha autonomia é sempre usurpada pela experiência heterônoma da demanda do outro. O sujeito ético é um dividual.”<sup>37</sup>

Este conceito da subjetividade humana como fundamentalmente divididualística parece denotar uma incompatibilidade fundamental entre o seu trabalho e o individualismo que enraíza a tradição liberal ocidental dos Direitos Humanos. O individualismo está tão intrinsecamente ligado à noção dos direitos dentro da sociedade liberal ocidental, que Norberto Bobbio declara em *L'età dei diritti*: “Deve-se desconfiar daqueles que defendem um conceito anti-individualista da sociedade. Praticamente todas as doutrinas reacionárias têm argumentado contra o individualismo.”<sup>38</sup> A dificuldade fundamental no coração da leitura do conceito de Direitos Humanos de Levinas de localizá-lo fora de um quadro liberal ocidental individualista tradicional é como podemos responder à denúncia de Bobbio, para o qual os Direitos Humanos são incompatíveis com conceitos não-individualistas da sociedade, apenas se, como afirma Critchley, o sujeito ético de Levinas é um dividual. A fundamentação dos Direitos Humanos, o que Bobbio descreve em termos de autonomia individualista, baseia-se em uma maneira específica de compreender o sujeito político que Levinas rejeita absolutamente. Assim, a questão passa a ser, como podemos entender a relação entre a sua compreensão dos Direitos Humanos e as raízes históricas deste conceito no liberalismo ocidental? A resposta de Levinas, como vimos com a análise de Burggraeve, é que os Direitos Humanos são, antes de tudo, os direitos do Outro. Esta posição, embora implique em seus próprios problemas, como serão

---

<sup>37</sup> “The sovereignty of my autonomy is always usurped by the heteronomous experience of the other’s demand. The ethical subject is a dividual.” (CRITCHLEY, 2007, p. 11)

<sup>38</sup> “One should distrust those who advocate an anti-individualistic concept of society. Practically all the reactionary doctrines have argued against individualism.” (BOBBIO, 1996, p. 90)

examinados no segundo capítulo da presente análise, está fundamentalmente ligada à forma como Levinas entende a subjetividade ética como dividida.

Sendo assim, dada a rejeição da subjetividade individualista cartesiana, como podemos entender a subjetividade no método fenomenológico de Levinas? Vimos que ele rejeita o sujeito atomístico, apesar de ainda adotar elementos da descrição fenomenológica husserliana, bem como recusa o ceticismo heideggeriano sobre um conceito de subjetividade puramente intelectualista. Diferentemente de Heidegger ou Husserl, Levinas se envolve ativamente nas questões políticas do liberalismo, da ditadura, do estado e do papel da autonomia pessoal dentro do contexto da comunidade. Se Peperzak, Critchley e Bernasconi estão certos, o objetivo final de Levinas no seu projeto filosófico é descrever fenomenologicamente a ponte entre ética e política. Mas é importante lembrar que a utilização da metodologia filosófica da fenomenologia não é coincidência. Levinas está aplicando a linguagem filosófica na tentativa de descrever uma estrutura subjacente fundamental da experiência, que é o cerne da metodologia fenomenológica. Essa experiência subjacente, no entanto, é a sociabilidade “ética” da Bíblia que ele tenta representar através da linguagem da filosofia ocidental, que é dizer, como descrição fenomenológica.

## 2.6 O fenomenólogo piedoso

Isto levanta uma nova série de problemas se quisermos interpretar o projeto de Levinas como uma tentativa de racionalizar filosoficamente seus preconceitos religiosos. Isso colocaria o pensamento “filosófico” de Levinas na categoria de dogmatismo piedoso. Essa objeção, que tem sido levantada por muitos filósofos contemporâneos, incluindo Alain Badiou e Judith Butler, merece atenção especial aqui a fim de justificar a legitimidade do fundamento do método fenomenológico levinasiano. Para Butler, o projeto de Levinas segue uma tendência no pensamento judeu que pode ser encontrado em Maimonides, Spinoza, Buber, Benjamin, Arendt, Scholem e Kafka, que é invariavelmente uma visão de uma humanidade que é dominada pela “... força de esmagamento da lei implacável.”<sup>39</sup> Butler levanta a objeção contra a piedade levinasiana na forma de uma questão aberta que ela percebe que Levinas é incapaz de responder:

O que significaria a obediência à essa demanda, a consentir com tal demanda se nenhuma avaliação crítica da demanda poderia ser feita? Será que essa

---

<sup>39</sup> “... crushing force of the unappeasable law.” (BUTLER in GARBER (org.), 2000, p. 47)

aquiescência é mais ou menos acrítica e impensada (*unthinking*) do que uma aquiescência a uma lei autoritária arbitrária?<sup>40</sup>

Ainda mais crítica é a posição apresentada por Badiou em seu livro, *L'ethique*:

Na verdade, Levinas não tem nenhuma filosofia, nem mesmo a filosofia como o “servo” de teologia, em vez disso esta é a filosofia (no sentido grego da palavra) anulada pela teologia, que nem mais é teologia (a terminologia está ainda muito grega, e presume a proximidade com o divino através da identidade e predicados de Deus), mas, precisamente, uma ética... Para colocá-lo cruamente: a empresa de Lévinas serve para nos lembrar, com insistência extraordinária, que todos os esforços de transformar a ética no princípio de pensamento e ação são essencialmente religiosos. Poderíamos dizer que Lévinas é o pensador coerente e inventivo de um pressuposto de que nenhum exercício acadêmico de velamento ou abstração pode obscurecer: distanciou de seu uso grego (de acordo com o qual está claramente subordinado ao teórico), e de maneira em geral, a ética é uma categoria do discurso piedoso.<sup>41</sup>

É importante notar essas críticas não são desenvolvidas pelos pensadores que se opõem a tradição continental ou fenomenológica em geral, mas sim pelos filósofos que escrevem de dentro da tradição fenomenológica.<sup>42</sup> Como tal, as suas críticas merecem atenção especial no presente trabalho, que depende da coerência da metodologia filosófica de Levinas. Se eles estiverem certos, a abordagem “filosófica” dos Direitos Humanos desenvolvida por Levinas pode ser considerada como dogmatismo religioso ao invés de filosofia.

À objeção de Butler, parece claro que Levinas rejeitará a premissa de que a demanda ética é simplesmente um imperativo moral para obedecer. Ao invés de uma repetida ênfase na proibição bíblica de matar, como veremos no terceiro capítulo da presente dissertação, ela é uma tentativa de articular a estrutura fenomenológica da responsabilidade. A negação da subjetividade atômica na ruptura catastrófica da própria totalidade, o evento ético, implica um dever fraternal e responsabilidade para com o Outro. No entanto, a descrição fenomenológica

---

<sup>40</sup> “What would it mean to obey such a demand, to acquiesce to such a demand when no critical evaluation of the demand could be made? Would such an acquiescence be any more or less uncritical and unthinking than an acquiescence to an ungrounded authoritarian law?” (BUTLER in GARBER (org.), 2000, p. 48)

<sup>41</sup> “In truth, Lévinas has no philosophy—not even philosophy as the “servant” of theology rather, this is philosophy (in the Greek sense of the word) annulled by theology, itself no longer theology (the terminology is still too Greek, and presumes proximity to the divine via the identity and predicates of God) but, precisely, an ethics... To put it crudely: Lévinas’s enterprise serves to remind us, with extraordinary insistence, that every effort to turn ethics into the principle of thought and action is essentially religious. We might say that Lévinas is the coherent and inventive thinker of an assumption that no academic exercise of veiling or abstraction can obscure: distanced from its Greek usage (according to which it is clearly subordinated to the theoretical), and taken in general, ethics is a category of pious discourse.” (BADIOU, 2002, p. 22-3)

<sup>42</sup> Eu não quero afirmar que Butler e Badiou são “fenomenólogos” no sentido tradicional. No entanto, Badiou descreve seu trabalho como uma “fenomenologia calculada” em seu prefácio do segundo volume do *Ser e Evento, Lógicas de Mundos* (Badiou, 2009, p. 38) e Butler descreve as raízes fenomenológicas da sua própria teoria feminista em “Atos Performativos e Constituição de Gênero: um Ensaio em Fenomenologia e a Teoria Feminista” (BUTLER, 1988, p. 519-531).

que Levinas elaborou sobre essa responsabilidade não se destina a ser tomada como um teste moral decisivo através do qual podemos determinar o valor moral de um ato. Para Levinas, a ética não é uma concretização de uma moralidade particular, mas sim um momento radical de desencarnação contra a tendência de totalização. Este é o significado que Levinas atribui ao seu conceito de anarquia que será desenvolvido mais detalhadamente no capítulo final desta dissertação. Preliminarmente, podemos responder que a objeção metodológica levantada por Butler parece ignorar a maneira na qual Levinas insiste que ética é crítica. Para Levinas, a crítica evita as tendências totalizantes da ontologia:

... a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo — que não pode fazer — se na espontaneidade egoísta do Mesmo — é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem.<sup>43</sup>

O que Levinas desenvolve através da fenomenologia ética não é uma moralidade estática, mas sim uma crítica ativa contra as tendências para a interioridade do Mesmo. Ainda assim, Butler parece correta ao afirmar que a demanda ética é “implacável” em que a crítica nunca está completa e nunca torna-se sedimentada no sistema formal da moralidade. Este é o ponto crucial para compreender os Direitos Humanos em Levinas, que será desenvolvido nos capítulos seguintes, sendo fruto do seguinte aspecto fenomenológico: os Direitos Humanos não são tematizáveis como obrigações legalistas. Diferentemente de uma encarnação de um ponto de vista moral particular, eles são a desencarnação radical que se opõe à tematização. Em outras palavras, os Direitos Humanos são uma forma de crítica.

Para Badiou, a sua implicância com Levinas está baseada na ideia de que a ética contemporânea não consegue desenvolver uma descrição positiva da verdade pela qual a ação prática pode ser entendida. Ele observa: “Chamarei ‘verdade’ (*uma* verdade) o processo real de uma fidelidade a um evento: o que essa fidelidade *produz* na situação.”<sup>44</sup> Badiou tenta desenvolver o seu próprio conceito de ética que resiste à moralização monolítica de contos tradicionais, e ainda evita a impotência niilista da ética contemporânea em que falta um sentido prático de “verdade”. Essa crítica contra Levinas é particularmente interessante dadas as convergências improváveis entre Badiou e Levinas. Critchley, em *Infinately Demanding*, tenta

---

<sup>43</sup> “... la critique ne réduit pas l'Autre au Même comme l'ontologie, mais met l'exercice du Même en question. Une mise en question du Même - qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique.” (LEVINAS, 1971, p. 33)

<sup>44</sup> “I shall call ‘truth’ (*a* truth) the real process of a fidelity to an event: that which this fidelity *produces* in the situation.” (BADIOU, 2002, p. 42)

uma síntese notável entre os dois pensadores que funde esse conceito de verdade como fidelidade em Badiou e subjetividade ética em Levinas. Ele afirma que: “o sujeito ético é definido por um compromisso ou fidelidade a uma demanda irrealizável, uma demanda que é internalizada subjetivamente e que divide o sujeito...” Semelhante à forma como Butler fala da natureza “implacável” da demanda ética, Critchley a descreve não como uma limitação, mas sim como crucial para a compreensão da maneira em que o sujeito está impugnado da sua própria totalidade através da ruptura. Ele se refere à ética produzida nesse evento como “uma ética de desconforto, uma ética hiperbólica com base na internalização de uma demanda ética irrealizável.” No entanto, ele distingue esta internalização e a da culpa cristã, na qual Deus está sempre insatisfeito com a nossa resposta insuficiente à Sua vontade divina: “Tal consciência não é, como Luther afirma, o efeito de Deus no coração do homem, mas sim o trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos.”<sup>45</sup>

Porém, Badiou parece correto ao afirmar que não há “verdade” final para Levinas, simplesmente devido ao fato de que sua ética não é prescritiva da maneira como um Marxista militante como Badiou poderia aceitá-la. Afinal, até mesmo o comando bíblico de “não matarás” está aberto à interpretação, como veremos no capítulo final da presente dissertação. No entanto, da mesma maneira que a resposta à objeção de Butler, o ponto crucial a lembrar na abordagem de Levinas é que a ética não é tematizável em qualquer moralidade particular, inclusive na moralidade bíblica. Como crítica, ética está constantemente gerando o que Critchley chama de “desconforto” através da insaciabilidade da demanda. Ainda assim, isso pode ser considerado como “piedade” na crítica de Badiou, talvez não de uma forma óbvia. Para Levinas, a tradição judaica não é uma exaltação de um Ser divino, mas sim, um engajamento crítico com o texto da Torá. É por isso que, em *Difficile Liberté*, Levinas anuncia: “Amar a Torá ainda mais do que a Deus significa ter precisamente o acesso a um Deus pessoal contra quem se pode rebelar...”<sup>46</sup>

Mas a crítica elaborada por Badiou não está tão longe de leituras simpáticas à Levinas em que sua ética não tem dimensão prática. Esta leitura, que Critchley chama a leitura “angelical” de Levinas, poderia ser pensada como uma leitura de Levinas como um niilista. A

---

<sup>45</sup> “The ethical subject is defined by a commitment or fidelity to an unfulfillable demand, a demand that is internalized subjectively and which divides the subject... an ethics of discomfort, a hyperbolic ethics based on the internalization of an unfulfillable ethical demand... Such a conscience is not, as Luther puts it, the work of God in the heart of man, but rather the work of ourselves upon ourselves.” (CRITCHLEY, 2001, p. 11)

<sup>46</sup> “Loving the Torah even more than God means precisely having access to a personal God against Whom one may rebel...” (LEVINAS, 1990, p. 145)

presente dissertação não pretende desenvolver de forma sistemática os problemas com esta leitura, mas sim afirmar que há, de fato, uma ligação entre a ética e a política em Levinas que é não-fundacional e não-arbitrária.<sup>47</sup> O caráter não-arbitrário desta conexão refuta a posição de Badiou para o qual Levinas é fundamentalmente um niilista político. Embora Levinas nunca tenha tentado justificar uma política sistemática ou formal, certas formas políticas são excluídas por sua abordagem. Esta é a mensagem fundamental de seu artigo sobre o hitlerismo e o objetivo final da sua tentativa de traduzir a sociabilidade bíblica para a língua filosófica grega.

Levinas anuncia exatamente essa conexão entre a sociabilidade bíblica e da língua grega da ética no seu prefácio à edição alemã de TI de 1987: “A ausência completa da ontologia, mas no um-para-o-Outro de santidade, de proximidade, de sociabilidade, de paz. A sociabilidade utópica que comanda toda a humanidade em nós e na qual os gregos percebem a ética.<sup>48</sup> Essa sociabilidade utópica que comanda toda a humanidade, ele indica, é inacessível através da linguagem ontológica da filosofia ocidental. No entanto, já que o projeto de TI é um “retorno ao platonismo” a língua grega tem uma maneira de tentar expressar esta lacuna através do conceito de ética. Sendo assim, para os gregos, a ética é o elemento dentro da filosofia que resiste à ontologia. Para Levinas, a demanda anunciada nessa ética representa não apenas a sociabilidade, mas sim a sociabilidade utópica, porque é fundamentalmente inatingível. Como a ilha fictícia de *Utopia* descrita por Sir Thomas More, a utopia de Levinas representa o ideal impossível que é ao mesmo tempo o lugar perfeito e inexistente. O que Levinas propõe-se descrever em sua tradução da Bíblia à língua grega é desenvolver a descrição fenomenológica da estrutura deste comando utópico insaciável através do conceito grego de ética. Mas, contra a objeção de Butler, este comando não é um mandamento divino, mas a imanência pura que está presente no sofrimento nu da face do Outro. É importante ressaltar que nesta passagem, Levinas não aborda a estrutura fenomenológica de uma demanda ética particular, mas sim como essa responsabilidade comanda “toda a humanidade”.

Se o primeiro grande trabalho de Levinas, TI, é uma tentativa de descrever fenomenologicamente o fundamento ético da subjetividade humana, é importante notar que ele conclui esta descrição com uma exaltação de três partes da intimidade (*intimité*) da família. Os três aspectos fundamentais que Levinas desenvolve são fraternidade, fecundidade e filialidade,

---

<sup>47</sup> Esta ligação será desenvolvida mais plenamente no capítulo 3, uma vez que é elaborada por Derrida e Critchley.

<sup>48</sup> “Interruption absolue de l'ontologie, mais dans l'un-pour-l'autre de la sainteté, de la proximité, de la socialité, de la paix. Socialité utopique qui commande cependant toute l'humanité en nous et où les Grecs aperçurent l'éthique.” (LEVINAS, 1971, p. III)

cada um dos quais Levinas salienta não se limita à sua significação puramente biológica. Ele observa:

Se a biologia nos fornece os protótipos de todas estas relações – isso prova, sem dúvida, que a biologia não representa uma ordem puramente contingente do ser, sem relação com a sua produção existencial. Mas tais relações libertam-se da sua limitação biológica.<sup>49</sup>

A presente dissertação não irá abordar a fecundidade ou filialidade sistematicamente, além de dizer que elas refletem a mesma significação de intimidade e proximidade que Levinas procura desenvolver através de seu conceito de fraternidade. Uma diferença importante, porém, é que enquanto a fecundidade e a filialidade se referem a uma relação específica com o Outro (o filho do pai, problematicamente excluindo novamente o feminino), a fraternidade descreve uma relação universalizável não-tematizável que diz respeito à totalidade da raça humana. Enquanto cada conceito reflete um tipo de conteúdo idealizado da relação ética para Levinas, o elemento chave que é a fraternidade, ao qual iremos desenvolver no próximo capítulo, expressa como essa intimidade é universalizável. Essa universalização será, portanto, fundamental para nossa descrição dos direitos universais no terceiro capítulo. O reaparecimento desse conceito de intimidade universalizável nos escritos levinasianos sobre Direitos Humanos vai ser essencial para entender como o projeto de uma fenomenologia da relação ética para com o Outro se liga com seu pensamento político dos Direitos Humanos. Como um heideggeriano descontente, o que Levinas tenta reabilitar através de sua fenomenologia ética é exatamente o sentido de sociabilidade da subjetividade individualista que escapa à ontologia de Heidegger. O próximo capítulo vai tentar mostrar como Levinas consegue isso através de sua abordagem acerca da fraternidade universal em TI.

---

<sup>49</sup> “Si la biologie nous fournit les prototypes de totes ces relations cela prouve, certes, que la biologie ne represent pas un order purament contingente de l’être, sans rapport avec as production essentielle. Mais ces relations se libèrent de leur limitation biologique.” (LEVINAS, 1971, p. 312)

### 3. Levinas e o conceito de fraternidade

A fim de iluminar o conceito de subjetividade ética individualista, o presente capítulo da visa estabelecer o conceito de fraternidade que Levinas desenvolveu em TI. Este conceito será desenvolvido através de três temas distintos, porém interligados: 1) fraternidade como um conceito não-biológico da raça humana, 2) a fraternidade como linguagem e, mais especificamente, como linguagem profética, e 3) a fraternidade como parentesco universal através da compreensão de Levinas sobre o monoteísmo. Esses conceitos serão discutidos principalmente em referência a TI, mas também em conjunto com os elementos presentes nas suas obras posteriores que lançam luz sobre o funcionamento da fraternidade no quadro político. Esse conceito de fraternidade e seu funcionamento, desenvolvido criticamente no capítulo 1 e nas obras posteriores sobre Direitos Humanos, pode ser considerado como estando em total consonância com o projeto de TI. A escolha levinasiana em empregar esse conceito de fraternidade em TI deve ser entendida em referência ao uso histórico de fraternidade na trindade revolucionária francesa da *Liberté, Egalité e Fraternité*. A admiração de Levinas pela tradição liberal é clara, especialmente à luz da observação de que o estado liberal é o mais próximo ao estado ideal utópico. Porém, isso não implica que a fraternidade pode ser entendida de maneira estritamente política, mas facilita a compreensão do projeto de Levinas em termos da sobreposição da subjetividade ética em relação à subjetividade política.

A questão da subjetividade do portador dos direitos tem recebido nova vida filosófica depois da publicação, em 2004, do famoso “Who is the subject of the Rights of Man?” de Jacques Rancière. Este artigo curto desencadeou uma enxurrada de respostas extraordinárias de todos os cantos do mundo filosófico; destacam-se as respostas de Slavoj Žižek (2005) e Etienne Balibar (2004). Apesar de já terem se passado dez anos desde que Rancière iniciou este debate, a reformulação radical da subjetividade em termos de responsabilidade ética, proposta por Levinas, ainda não parece ter sido adequadamente incorporada ao debate renovado da subjetividade dos portadores de direitos. Embora a questão do sujeito de direitos tenha se tornado bastante relevante desde o artigo de Rancière, e de seu subsequente debate, a discussão de Levinas sobre a subjetividade ética tem sido praticamente inexistente e permanece excluída dos debates sobre Direitos Humanos. Há muitas razões possíveis para essa ausência. Uma particularmente importante parece ser a atitude difícil de Levinas em relação à necessidade de uma política prática que parece essencial ao seu trabalho sobre ética. Se devemos pensar em

Direitos Humanos em termos de um tipo particular de subjetividade política, a conexão com a subjetividade ética não é imediatamente evidente em uma leitura superficial da obra de Levinas.

A leitura política do trabalho de Levinas é necessariamente uma leitura resistente a algumas das intenções e limitações declaradas da sua fenomenologia. Isto significa que muito do difícil trabalho de ler Levinas politicamente, ou melhor, de ler o trabalho de Levinas como intrinsecamente envolvido com o pensamento político e as consequências práticas da intencionalidade humana na esfera social, assume um caráter marcadamente especulativo, devendo funcionar nos limites do trabalho de Levinas como leitura crítica. Na importante antologia *Radicalizing Levinas*, de 2006, Peter Atterton e Matthew Calarco propuseram-se a inaugurar uma terceira onda de pesquisas sobre as obras de Levinas que tinham como preocupação central “... explorar questões sociopolíticas progressivas, tanto na forma como derivam (positivamente) do pensamento levinasiano, quanto como provocam (criticamente) confrontos e indagações com seu trabalho.”<sup>50</sup> Segundo Atterton e Calarco, a primeira onda de pesquisas sobre Levinas teve como ponto central a ênfase no comentário e na exposição de ideias, embora a segunda onda, depois de Derrida, esteja marcada pela tentativa de descrever Levinas em termos do pós-estruturalismo e do projeto desconstrutivista.

### *3.1 Fraternidade contra o biologismo*

Os trabalhos de Bernasconi e os outros autores dessa terceira perspectiva da pesquisa levinasiana oferecem uma leitura resistente, que ultrapassa a posição declarada de Levinas no início da TI, na qual a política é simplesmente “A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra... A política opõe-se à moral, como filosofia à ingenuidade.”<sup>51</sup> O projeto fundamental de Levinas, de acordo com esta leitura, não busca suplantam a política pela ética, mas alinhá-las como fundamentalmente inseparáveis. A distinção radical entre esses dois elementos pode ser vista, simplesmente, como outro subproduto da filosofia, quando esta se encontra completamente dominada pela ontologia. Ao definir a ética como filosofia primeira, Levinas torna possível seu longo projeto, presente em TI, no qual a política é sempre tida como política de guerra, terminando, no entanto, com um chamado à uma sociedade pluralista e com a paz. A progressão lógica do seu trabalho, enquanto claramente destinado a desenvolver a subjetividade ética orientada por uma leitura específica da ética como filosofia primeira,

---

<sup>50</sup> “... exploring progressive sociopolitical issues, both as they derive (positively) from Levinas’s thought and lead (critically) to a confrontation and interrogation of his work.” (ATTERTON (org), 2010, p. x)

<sup>51</sup> “L’art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre... La politique s’oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté.” (LEVINAS, 1971, p 5)

assumindo o caráter de uma fenomenologia política. Esta fenomenologia permanece radicalmente oposta à política da tradição filosófica ontológica, e não oferece uma fuga da política para o porto seguro da ética, a não ser através de um discurso ambivalente que engaja à ambos, a política e a ética, simultaneamente. Enquanto essa leitura sustenta que o trabalho de Levinas é nitidamente político, continua a ser impossível alinhar seu pensamento com paradigmas tradicionais da política tais como o liberalismo, o socialismo ou o comunitarismo.<sup>52</sup>

Bernasconi interpreta o projeto de Levinas como uma tentativa de escapar do darwinismo social que definiu uma grande parte da filosofia política do século 20 e que estava atrelada, em seus fundamentos, ao domínio da filosofia ontológica.<sup>53</sup> Em TI, Levinas destaca o filósofo obscuro nazista Kurt Schilling como representante “... típico da filosofia racista”<sup>54</sup> para a qual a felicidade individual é subsumida por um sentimento geral de angústia (*Not* em alemão) como uma ameaça à espécie. Essa crítica de Schilling, que é apresentada principalmente numa curta nota de rodapé, pode ser vista como um ataque mal disfarçado contra Heidegger. “*Not*”, um conceito também central nos escritos de Heidegger, é constantemente criticado por Levinas em TI, de maneira inclusive a fundamentar a sua famosa declaração em EE<sup>55</sup> onde afirma que os seres humanos comem porque estão com fome e não simplesmente para continuar vivendo. A fome individual é um tema bem conhecido no trabalho de Levinas e muitas vezes vista como oposição direta à Heidegger, para o qual “O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome.”<sup>56</sup>

Embora os temas da subjetividade ética e da primazia da ética como filosofia primeira dominem o trabalho de Levinas, uma quantidade extraordinária de esforço é feita em seu trabalho na tentativa de resgatar o prazer individual inexistente no *Dasein* distintamente abatido de Heidegger. Para Levinas, um dos grandes problemas com a obra de Heidegger é sua tentativa de ignorar a própria vida e o prazer individual. O conceito de *Dasein*, na leitura de Levinas, simplesmente ignora a vida humana (e conseqüentemente a responsabilidade ética) em favor

---

<sup>52</sup> Uma ligação entre Levinas e a tradição da anarquia política é seu conceito de an-arquia (An-Archè) como desenvolvido depois do *TeI*. Isso vai ser discutido na parte 4 do presente capítulo, mas para uma investigação interessante ver “An-archy between Metapolitics and Politics” de Miguel Abensour, *parallax* Vol 8 No 3, 2002, p 5-18.

<sup>53</sup> Bernasconi desenvolve esse argumento no artigo: “Levinas and the Struggle for Existence” em Addressing Levinas, Ed. Eric Sean Nelson, Antje Kapust and Kent Still. Northwestern University Press, 2005. p 170-184.

<sup>54</sup> “typique de la philosophie raciste” (LEVINAS, 1971, p 125f)

<sup>55</sup> Levinas, Emmanuel. *Existence and Existents*. Trans Alphonso Lingis. Kluwer Academic, 1988. Ebook (Sem paginação).

<sup>56</sup> “Le *Dasein* chez Heidegger n'a jamais faim.” (LEVINAS, 1971, p. 142)

de uma visão da existência que limita a experiência humana à sua dimensão estritamente ontológica.

A posição privilegiada da ontologia na história da filosofia tornou-se absoluta nas obras de Heidegger, que considerou a existência ontológica em termos da compreensão abstrata e genérica em *Dasein*. A tentativa de Levinas de superar essa ontologia reduzida de Heidegger, preocupada com a compreensão do ser, forma a tese central do artigo “L’ontologie est fondamentale?”. Nele, Levinas interpreta a questão fundamental em Heidegger: “... como pode a relação com um ser, ser qualquer coisa, inicialmente, mas a compreensão dele como um ser-o fato de livremente deixando-o ser como um ser?” No entanto, Levinas imediatamente responde: “Exceto para o Outro. A nossa relação com ele, certamente, consiste em querer entendê-lo, mas essa relação ultrapassa os limites da compreensão.”<sup>57</sup> O fato de que o Outro excede os limites da compreensão mostra a impossibilidade de conter o Outro dentro do projeto heideggeriano da ontologia fundamental.

Uma das mais notáveis ideias de Bernasconi é a conexão, frequentemente negligenciada, que o autor constrói entre o *Dasein* de Heidegger e *Kampf ums Dasein* (a luta pela existência) em Schilling. Para Levinas, Heidegger não é um filósofo facilmente esquecido, nem poderia ser descartado rapidamente, como Schilling o é, como “típico da filosofia racista.” O engajamento sério de Levinas com a obra de Heidegger o convence da extrema necessidade de manter o clima da filosofia heideggeriana na qual o ser humano é concebido como uma abstração ou como membro de uma espécie/Volk, ao invés de como um indivíduo. Esta rejeição da desvalorização do prazer individual unificaria Heidegger e Schilling e outros filósofos “típicos da filosofia racista”, que concebem o indivíduo como uma unidade biológica dentro de um gênero, ao invés de algo verdadeiramente humano e vivo que pode desfrutar, sofrer e ter fome. O papel do prazer nesta individualidade é absolutamente essencial para Levinas. A rejeição do prazer pessoal e o favorecimento do impessoal “*Not*” ameaça permitir que a ontologia de Heidegger possa ser reduzida a uma forma darwiniana de luta pela existência. Bernasconi faz referências às entrevistas em que Levinas aponta diretamente para a existência de uma relação entre Heidegger e Darwin (talvez seja necessário esclarecer que essa crítica está direcionada principalmente ao Heidegger de *Sein und Zeit*): “Heidegger diz no início de *Sein und Zeit* que o *Dasein* é um ser para quem seu ser está preocupado com seu próprio ser. Essa é

---

<sup>57</sup> “... how can the relation to a being be anything, initially, but the understanding of it as a being—the fact of freely letting it be as a being?... Except for the other. Our relation with him certainly consists in wanting to understand him, but this relation exceeds the confines of understanding.” (LEVINAS, 1998, p. 5)

a idéia de Darwin: o ser vivo luta pela vida. O objetivo do ser é o próprio ser mesmo.”<sup>58</sup> Esta ligação entre Heidegger e Darwin, que é bastante controversa, dado o próprio repúdio de Heidegger em relação à Darwin em *Die Grundbegriffe der Metaphysik*<sup>59</sup> demonstra a tentativa de Levinas de avançar para uma filosofia pós-heideggeriana, o que implicaria a construção de um conceito pós-biológico da raça humana.

No entanto, ainda que Levinas esteja correto na sua observação de que a ontologia de Heidegger pode alinhar-se ao darwinismo social de Schilling essa não é, no fim das contas, uma questão à qual a presente análise irá ater-se. Ainda assim, essa crítica é importante pois chama nossa atenção a como o conceito de vida humana de Levinas resiste a esse conceito darwinista de luta pela sobrevivência para o bem da espécie. Esta perspectiva “típica da filosofia racista” é uma negação do prazer individual e dos aspectos mais fundamentais da existência humana.

No entanto, isso não significa que a intenção de Levinas é desenvolver um hedonismo solipsista, no qual o prazer do indivíduo é considerado como único objetivo no qual se fundamenta a responsabilidade humana. Para Levinas, o prazer não é simplesmente uma qualidade da condição ontológica na qual o Eu se encontra, mas uma ruptura que precede qualquer condição ontológica. A responsabilidade ética não pode ser reduzida a uma espécie de obrigação para maximizar a felicidade ou a utilidade do Outro como algum tipo de consequencialismo altruísta. Todo prazer, para Levinas, refere-se a um tipo de alimentação ou nutrição de uma ruptura da totalidade que significa a transmutação do Outro em si mesmo. A dinâmica ética da responsabilidade infinita para com o Outro assume o papel de fortalecer o mesmo através desta transmutação, que sustenta o Eu numa ação ética. A responsabilidade fraternal não só descreve uma ação de obrigação de exterioridade, mas também recebe sua sustentação através da dinâmica do prazer no Outro. Ele anota:

O alimento, como meio de revigoração, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida – vê-lo-emos – como sustentando o próprio ato que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> “Heidegger says at the beginning of *Being and Time* that *Dasein* is a being who in his being is concerned for this being itself. That’s Darwin’s idea: the living being struggles for life. The aim of being is being itself.” (LEVINAS apud BERNASCONI, 1988, p 172)

<sup>59</sup> Ver. “It is not by accident that Darwinism emphasized the concept of self-preservation, which in this sense grew out of an economic perspective upon man. For this reason, the concept is misleading in many respects and one which has also given rise to misleading questions within biology, as the whole phenomenon of Darwinism shows.” (HEIDEGGER, 1995, p 259)

<sup>60</sup> Ver. “La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l’autre en Même, qui est dans l’essence de la jouissance : une énergie autre, reconnue comme autre, reconnue nous le verrons, comme soutenant

Este aspecto fundamental da existência humana deve ser diferenciado de *Mitsein* de Heidegger como ser-com-os-outros, que sempre se refere à inter-relação dos seres fechados em si mesmos, ou, mais uma vez, como uma existência individual que se confunde com a existência biológica de um representante de um gênero. No entanto, este aspecto fundamental da existência humana não se refere a uma existência biológica ou ontológica, mas a situação ética que precede qualquer ser individual ou liberdade, ou seja, a responsabilidade para com o Outro na fraternidade. É desta forma que a responsabilidade para com os outros evita a redução da existência humana a “um ser para quem seu ser está preocupado com seu próprio ser”, que Levinas associa às abordagens de Darwin, Schilling e Heidegger.

Esta resistência a um conceito biológico da existência humana demonstra uma tensão fundamental no projeto de Levinas: como podemos descrever, simultaneamente, tanto a solidariedade quanto a individualidade no âmbito da responsabilidade ética. Em suas obras depois de TI, esta tarefa é, em grande parte, realizada por seu conceito de substituição, que assume um papel central no AE como uma tentativa de escapar à linguagem mais próxima da tradição ontológica de TI. Em AE, a substituição está apresentada como uma espécie de impassibilidade na qual o mesmo reconhece a chamada ética do Outro como colocar-se no lugar dele. Isso vai além do que é apresentado por Heidegger, para além de *Dasein* no ato de encontrar o Outro na percepção objetificante, devendo envolver, portanto, a totalidade da relação ética na responsabilidade de colocar-se no lugar do Outro. Esta não é a reciprocidade da relação Eu-Tu de Martin Buber porque o Outro não tem essa obrigação de ser substituído no meu lugar, reciprocamente. Porém, essa substituição e aprovação da demanda ética constitui a ipseidade do eu como “... a própria subjetividade do sujeito”<sup>61</sup>. Como veremos na última parte do presente capítulo, esta descreve a dupla estrutura de responsabilidade fraterna descrita em TI e demonstra como Levinas concebe a solidariedade entre os indivíduos na comunidade pluralista.

Na sua conclusão de TI, Levinas introduz os conceitos que parecem servir como um guia para o seu pensamento de 1961 sobre a estrutura concreta do conteúdo da experiência ética: fraternidade, filialidade e fecundidade. Estes termos são desenvolvidos brevemente na seção IV do livro, sob o título seção “Au-Delà du Visage” como uma tentativa de repensar o encontro ético face-a-face de maneira mais abrangente e prática. Fraternidade é um conceito especialmente atraente para a investigação dos Direitos Humanos, considerando seu uso

---

l'acte même qui se dirige sur elle, devient, dans la jouissance, mon énergie, ma force, moi.” (LEVINAS, 1971, p 113)

<sup>61</sup> “... comme subjectivité même du sujet...” (LEVINAS, 1978, p. 29)

histórico como um dos pilares da revolução francesa, juntamente com a liberdade e a igualdade. Levinas claramente tem um conceito de fraternidade altamente diferente daquele dos revolucionários franceses no século 18, mas sua escolha por este termo oferece uma ponte entre sua fenomenologia ética no início do livro e a aspiração à uma política ética não-totalizante. Isso vai muito além do simples encontro ético, mas ainda mantém a característica ética fundamental de romper com a totalidade solipsista do egoísmo. Nesse trabalho de Levinas, a solidariedade implica uma conexão com todos os outros seres humanos através do seu conceito do terceiro (*le tiers*), que está implicitamente indicado na face do Outro. A fraternidade, “Au-Delà du Visage” é um conceito universal que incorpora não somente o Eu-Tu, que representaria uma nova totalidade, mas indica a responsabilidade infinita que sempre vai superar nossas possibilidades de responder satisfatoriamente. Em TI, isto é descrito em termos de uma fraternidade que “... opõe-se radicalmente à concepção da humanidade unida pela semelhança.”<sup>62</sup> Porém, isso não significa a negação do conceito de raça humana, mas a reorientação desse conceito em termos de fraternidade para além da semelhança e para além da fraternidade bíblica da “frieza sóbria”<sup>63</sup> através da qual Caim se dirigia à Abel e que nega o papel da responsabilidade em prol de uma biologia indiferente. Levinas é enfático em sua rejeição da idéia de que esta unidade da raça humana pode ser descrita em termos biológicos: “Mas tais relações libertam-se de sua limitação biológica. O eu humano situa-se na fraternidade: o fato de todos os homens serem irmãos não se acrescenta ao homem como uma conquista moral, mas constitui a sua ipseidade.”<sup>64</sup> Na sua resistência à priorização filosófica da ontologia sobre a ética, Levinas descreve o Eu postulado na fraternidade não apenas como uma vida política, social ou biológica para ser adicionado a uma conta ontológica do ser. A própria ipseidade do sujeito humano é fundada nessa fraternidade e na relação ética, precedendo a existência ontológica do *Dasein* de Heidegger.

Embora o conceito tradicional de Direitos Humanos esteja associado ao individualismo racional autônomo do esclarecimento, com o conceito de fraternidade de Levinas podemos ver o surgimento de um paradigma da existência humana no qual a ipseidade do indivíduo tem suas raízes no espaço ético do encontro com o Outro. Isso levanta a questão: O que significa “indivíduo” neste contexto fraterno e como podemos justificar os direitos individuais? Um ano

---

<sup>62</sup> “... s'oppose radicalement à la conception de l'humanité unie par la ressemblance” (LEVINAS, 1971, p. 236)

<sup>63</sup> “sobre froideur” (LEVINAS, 1978, p. 24)

<sup>64</sup> “Mais ces relations se libèrent de leur limitation biologique. Le moi humain se pose dans la fraternité : que tous les hommes soient frères ne s'ajoute pas à l'homme comme une conquête morale, mais constitue son ipséité.” (LEVINAS, 1971, 312-3)

depois da publicação de TI, Levinas escreveu: “... ser um eu significa a impossibilidade de escapar à responsabilidade.”<sup>65</sup> A ideia fundamental contida nessa impossibilidade de escapar nossa própria responsabilidade se refere ao conceito de subjetividade dividida em “dividualismo”. Assim, temos que o mesmo não pode escapar da responsabilidade porque o mesmo é fundamentalmente constituído por essa responsabilidade. O eu atomista da tradição do esclarecimento nega essa responsabilidade e só pode considerar os direitos em termos do egoísmo e do solipsismo do mesmo. Talvez essa tendência seja mais aparente nas obras econômicas do esclarecimento, especialmente de Adam Smith. No livro recente, *Ethics and Economy: After Levinas*, Dag Aasland aborda exatamente essa falta de responsabilidade no mecanismo puramente político em Smith, em que a mão invisível do mercado significa que cada indivíduo ao perseguir os seus objetivos individuais, na verdade, alcança o bem social coletivo. Aasland traça essa linhagem da política da indiferença das origens em Smith até a declaração famosa de Milton Friedman em 1970, na qual “... a responsabilidade social de uma empresa é aumentar os seus lucros.”<sup>66</sup> No argumento de Aasland, o conceito de responsabilidade para com o Outro em Levinas oferece uma via para escapar exatamente a esse solipsismo e auto interesse que dominam o mundo da racionalidade econômica contemporânea. Essa perspectiva é fundamental para o nosso entendimento dos Direitos Humanos, que vem da mesma racionalidade egoísta do esclarecimento, e de como Levinas pode oferecer uma possibilidade de resgatar esses direitos do abismo do solipsismo. Mas se os direitos vão permanecer tendo a função central de proteger a dignidade humana em termos dos direitos individuais dentro de um quadro político de fraternidade levinasiana, deve haver alguma maneira de explicar a individuação do Eu. Esta explicação se baseia no uso que Levinas faz do conceito bíblico de *hipóstase* que evita o egoísmo puro do esclarecimento.

Em *De l'existence à l'existant*<sup>67</sup>, Levinas desenvolve este conceito, para o qual ele retornou diversas vezes ao longo de seus escritos, como uma espécie de encarnação corpórea viva de sujeito transcendental de Husserl. Para Levinas, hipóstase é o caso de um “... surto de um existente à existência”<sup>68</sup> que descreve a individuação do eu no encontro ético. Como consequência, temos que já que a ipseidade do eu está produzida na experiência ética, e não

---

<sup>65</sup> “... to be I signifies not being able to escape responsibility.” (PEPERZAK (org.), 1996, p 17)

<sup>66</sup> “the social responsibility of a business is to increase its profits” (FRIEDMAN apud AASLAND, 2009, p. 31) originalmente publicado como “The Social Responsibility of a Business is to Increase its Profits”, New York Times Magazine, 13 September 1970: 32-33

<sup>67</sup> *Da Existência ao existente*, doravante designado EE.

<sup>68</sup> “... upsurge of an existent into existence” (LEVINAS, 1988, Ebook sem paginação) EE, Chapter 1: The Relationship with Existence and the Instant. Section 2: Fatigue and the Instant.

como uma pré-condição ontológica para o encontro, a hipóstase representa o conceito fundamental de como funciona o ego no pensamento de Levinas. A fim de evitar “... a antiga oposição do ego com o mundo”<sup>69</sup> da filosofia ontológica, ele declara que esse conceito de ego não é algo estático e nominável, que deve ser pensado como um substantivo estático, e sim como um verbo ativo. É através deste conceito que Levinas descreve uma versão da consciência que está enraizada na experiência ética e ainda mantém o Eu como lugar da consciência dessa experiência. O eu de prazer, que muitas vezes parecia problemáticamente isolado ou mesmo preso a um hedonismo solipsista em TI, pode ser agora repensado em termos de sua emergência no âmbito da hipóstase.

A partir dessa reformulação, temos que o tema da fraternidade, que descreve o quadro social da responsabilidade pluralista entre os indivíduos dentro de uma comunidade, deve ser pensado em termos deste Eu carnal de prazer que nunca é um substantivo estático, mas sempre um tipo de processo ativo em hipóstase. Isso não significa que fraternidade é uma forma de contratualismo ou aquiescência a uma doutrina jurídica, mas uma conta fundamentalmente ética de como a comunidade fraterna pode manter a solidariedade dentro de uma pluralidade radicalmente diversa. Levinas afirma que:

A relação com o outro não está a ser concebida como um vínculo com um outro ego, nem como uma compreensão do outro que faz sua alteridade desaparecer, nem como uma comunhão com ele em torno de algum terceiro conceito.<sup>70</sup>

Esta maneira de pensar a consciência, erigida como hipóstase, rejeita a possibilidade de uma comunidade fraterna como uma coleção de diversos egos unificados em conjunto sob uma lei comum. A comunidade pluralista que está descrita como fraternidade universal resiste à doutrina tradicional do individualismo e o sujeito ético levinasiano deve ser considerado em termos do individualismo anunciado pelo Critchley.

Em *Le Temps et l'Autre*, Levinas escreve mais diretamente sobre hipóstase em termos de uma temporalidade que resiste ao egoísmo da *Dasein* de Heidegger em *Sein und Zeit*. Para Levinas, a consciência individualizada como hipóstase marca a situação em que um existente “...é colocado em contato com a existência”<sup>71</sup>, sem recorrer a uma conta ontológica do que é

---

<sup>69</sup> “... the ancient opposition of the ego to the world” (LEVINAS, 1988, Ebook sem paginação) *EE*, Chapter 4, Part 2, Section “The Meaning of Hypostasis”

<sup>70</sup> “The relationship with the other is not to be conceived as a bond with another ego, nor as a comprehension of the other which makes his alterity disappear, nor as a communion with him around some third term.” (LEVINAS, 1988, Ebook sem paginação) *EE*, Chapter 4, Part 2, Section “Freedom and Hypostasis”

<sup>71</sup> “... is put in touch with existing” (LEVINAS, 1987, p. 51)

existente como ser. Ele continua: “... é um evento e, ainda assim, um não algo; não existe; mas é um evento de existência através do qual algo inicia a saída de si mesmo.”<sup>72</sup> Enquanto os filósofos têm repetido a priorização cíclica das concepções ontológicas dos existentes, Levinas tem como objetivo descrever o sujeito humano em termos do encontro ético que pode escapar desse ciclo. Como tal, nos seus escritos sobre os indivíduos ou individualização, ele não pode confiar em uma ontologia heideggeriana do *Dasein* como um ser para o qual Ser pode ser uma pergunta. Ao invés de permitir a redução do senso de individualidade a um conceito subsumido ao *Volk* ou Homem, ele deve levar em conta o que ele chama de “solidão” como a unidade indissolúvel do existente e da existência. Essa solidão não é a ausência da relação ética, o que seria impossível conceber no âmbito de Levinas, mas “... resulta do trabalho de hipóstase”.<sup>73</sup> Solidão implica não só o abandono do indivíduo (ou *Not* como angústia em Heidegger), mas também “... uma virilidade, um orgulho e uma soberania”<sup>74</sup> através do domínio do existente sobre existência. Isso significa que a estrutura da responsabilidade é sempre sua própria responsabilidade, que o caráter infinito da 'altura' do Outro, sempre supera nossa capacidade de responder suficientemente. Esse domínio também é um conceito central em TI, no qual a experiência ética é a chamada que anuncia nossa obrigação à responder, ou “... ordem que ordena que mande”<sup>75</sup>, que é sempre presente no face do Outro. Esta relação complexa demonstra a dedicação de Levinas para com o papel da responsabilidade individual, que não pode ser reduzida à subjetividade puramente liberal ou à obediência as regras formais ou informais dentro de um grupo, mesmo dentro do grupo da fraternidade humana. Minha própria responsabilidade (que não significa responsabilidade individual no senso abstrato) para com o Outro, dentro da estrutura da fraternidade, é fundamental para evitar a fraternidade da “frieza sóbria” de Caim.

Claire Katz (2013) nos ofereceu uma maneira interessante de ler Levinas, especialmente naquilo que diz respeito ao papel dessa subjetividade ética como responsabilidade para com o Outro que resiste a um conceito individualista de subjetividade. Na leitura de Katz, isto é conseguido principalmente através do ato de ensinar e da educação formal, os quais Levinas descreve em termos de fecundidade. Ao vincular a fecundidade, como ela se apresenta em TI, à uma prática pedagógica da educação, o conceito passa a ser então claramente separado de

---

<sup>72</sup> “... it is an event and yet not something; it does not exist; but it is an event of existing through which something comes to start out from itself.” (LEVINAS, 1987, p. 52)

<sup>73</sup> “... results from the work of hypostasis” (LEVINAS, 1987, p. 54)

<sup>74</sup> “... a virility, a pride and a sovereignty” (LEVINAS, 1987, p. 55)

<sup>75</sup> “... commandement qui commande de commander” (LEVINAS, 1971, p. 234)

qualquer senso persistente de uma fecundidade biologicamente determinada, à exemplo do parentesco humano dentro de um grupo familiar. Essa relação faz todo o sentido, especialmente para os leitores familiarizados com a história pessoal de Levinas que sabem da quantidade de tempo que ele dedicou à educação judaica formal na *École Normale Israélite Orientale*. Para Katz, os escritos judaicos de Levinas demonstram que essa subjetividade ética, presente em seus escritos formais de filosofia, não é simplesmente o produto bruto do encontro face-a-face, mas algo que deve ser cultivado através da educação. O cultivo da subjetividade ética pode ser visto como uma tarefa fundamental do judaísmo na visão de Levinas. Isso implica que o papel da educação é indispensável em seu projeto, embora o conceito seja raramente tratado diretamente nas suas obras filosóficas. Uma implicação da leitura de Katz é que a educação pode ter o efeito oposto, se o conteúdo e abordagem da educação não reforçarem e cultivarem a interdependência e a responsabilidade para com o Outro comunal. Uma educação individualista que promova o isolamento e o autodomínio do aluno inevitavelmente reproduzirá a lógica individualista e negará a possibilidade de cultivar um senso de responsabilidade nos alunos. O estilo e o conteúdo da educação devem ser direcionados ao desenvolvimento e cultivo de um sentido comunal de interdependência. Em relação ao ponto fundamental sobre a interdependência que pode ser provocada por meio da educação judaica, anunciado por Levinas em *Difficile Liberté*, Katz afirma: “As crianças devem aprender a confiar umas nas outras e por sua vez, elas também devem aprender que são responsáveis umas pelas outras.”<sup>76</sup>

A análise de Katz sobre o papel da educação no cultivo da subjetividade ética, embora seja em grande parte dirigida aos escritos judaicos de Levinas e seu conceito de fecundidade, também descreve implicitamente a formação e o cultivo da fraternidade. O cultivo da responsabilidade ética, e com ela, do espírito de fraternidade e de fecundidade, é largamente visto como uma tarefa científica pedagógica na obra de Levinas após TI. Para Levinas, o judaísmo pode ser elevado ao nível de ciência através da pedagogia, ultrapassando a piedade religiosa ou a crítica filosófica, mas abordando diretamente a responsabilidade ética dos estudantes. Que ele também estabelece limites filosóficos ocidentais tradicionais nesta pedagogia torna-se claro, principalmente nas páginas antes da conclusão do artigo “*Réflexions sur l'éducation juive*”, onde ele afirma: “Porém deixe que seja claramente entendido: elevar o judaísmo ao nível de uma ciência não envolve submeter as suas fontes à filosofia. Durante 150

---

<sup>76</sup> “The children must learn to rely on each other and in turn they must also learn they are responsible for each other.” (KATZ, 2013, p. 162)

anos, fizemos somente isso.”<sup>77</sup> Não obstante a definição do papel da educação para a formação da fecundidade na subjetividade ética de Levinas estar fora do âmbito da presente investigação, é importante destacar que a subjetividade ética não é um fato dado de maneira óbvia dentro do encontro ético, mas é algo que deriva dele e está intrinsecamente interligados ao processo da educação formal.<sup>78</sup>

Mantendo em mente a abordagem de Katz sobre o conceito de fecundidade nos escritos judaicos de Levinas, podemos então reexaminar o cultivo da fraternidade como se encontra desenvolvido em TI. Embora o conceito seja desenvolvido filosoficamente no fim deste livro, a difícil tarefa de cultivar pedagogicamente a fraternidade permanece em grande parte intocada. Se a fraternidade é considerada como uma maneira não-biológica de conceber a raça humana, podendo enraizar a universalização do “humano” dos Direitos Humanos, teremos que examinar, então, exatamente como a fraternidade pode ser revelada em um sentido prático.

### 3.2 *Fraternidade como Linguagem*

O tema da linguagem tem um papel importante nos escritos de Levinas, especialmente em AE. Em TI<sub>2</sub> o conceito foi abordado como resposta ao Outro e voltou-se ao diálogo como centralidade dessa interação. A linguagem, então, representa a própria intersubjetividade na vida; não um intermediário entre seres, mas a própria ruptura da totalidade isolada. Este conceito de linguagem não se refere simplesmente a um sistema de signos que tem como objetivo estabelecer processos comunicativos e a formação de enunciados. Levinas utiliza o termo “linguagem” para significar o ato de abordar o Outro em comunicação. Como tal, o foco da atenção de Levinas em relação à linguagem não é a transmissão de sinais através de elocuições, mas o próprio discurso falado e dirigido aos outros. Este conceito de linguagem é muito semelhante à forma como Levinas utiliza o termo “ético”, não em referência a um sistema ético específico, tais como a ética deontológica ou a ética consequencialista, mas como uma estrutura fundamental de aproximação com o Outro na experiência ética. Desta forma, Levinas estabelece uma distinção nítida entre aproximar-se do Outro no ato de falar (o dizer, *le Dire*) e

---

<sup>77</sup> “But let this be clearly understood: to raise Judaism to the level of a science does not involve submitting its sources to philosophy. For 150 years, we have done nothing else.” (LEVINAS 1990, p. 268)

<sup>78</sup> Um ponto da tensão é o caráter puramente formal da educação na leitura de Katz, especialmente se considerarmos que a educação informal (bem como a recitação oral de histórias em Richard Rorty, por exemplo) pode ter mais impacto na formação e cultivo da responsabilidade ética. Embora eu concorde com Katz que a fecundidade refere-se à educação e que ela é absolutamente distinta de qualquer interpretação biológica, é um problema ainda não resolvido nessa leitura se esse conceito de fecundidade deve ser limitado à pedagogia formal.

o conteúdo do próprio enunciado (o dito, *le Dit*).<sup>79</sup> Muito embora esta relação entre a rica concepção de linguagem e o conceito de fraternidade não esteja estabelecida de forma explícita na estrutura de TI, suas repetidas referências à linguagem podem ser observadas mais tarde em “Langage et Proximité” (1968), onde Levinas afirma que “Linguagem é fraternidade, e assim uma responsabilidade para com o outro.”<sup>80</sup> Esta afirmação demonstra a centralidade, no projeto aqui desenvolvido, da fundamentação da fraternidade como uma concepção não-biológica da raça humana em termos de um encontro prático e acessível com o Outro na linguagem. É nesta ligação entre a linguagem e a fraternidade que podemos interpretar a estrutura implícita de Levinas do famoso (e poderíamos dizer famosamente simplista demais) “depois de você” em AE.<sup>81</sup> Essa expressão de consideração e hospitalidade serve exatamente como expressão fraternal da linguagem na experiência ética na maneira como ela foi desenvolvida nos termos ontológicos de TI.

A declaração que “fraternidade é linguagem” parece extremamente simples e reduzida, muito embora ela seja a fundamentação crucial para a compreensão da fraternidade em termos de uma prática cotidiana de hospitalidade. O ato de hospitalidade nessa declaração “depois de você” indica uma ruptura da totalidade egoísta e destaca um elemento fundamental para a subjetividade ética. Para Levinas, o evento do encontro através da linguagem não é apenas uma troca de sinais, mas a chave que estabelece a universalidade na qual palavras e proposições podem ser enunciadas. O evento de aproximar-se do Outro para estabelecer contato é pressuposto pela transcendência do egoísmo, ao que Levinas chama claramente de “evento de ética”. É dessa forma, então, que ele pode afirmar que “A linguagem é um aríete...”<sup>82</sup> que visa derrubar as barreiras dos limites da totalidade e abrir a possibilidade do encontro ético com a infinidade do Outro. O entrelaçamento da ética e da linguagem como tipos de exterioridade e transcendência mostra a estrutura fundamental da experiência ética em sua forma mais simplista de se aproximar do Outro. A declaração simples “depois de você” assume seu pleno significado quando vista sob essa luz, como uma ruptura do egoísmo do eu, que assume a responsabilidade para com o Outro através do dizer. Ao anunciar que “Fraternidade é a linguagem,” Levinas faz

---

<sup>79</sup> Ver. “... the content of my words, their identifiable meaning, is the Said, while the Saying consists in the fact that these words are being addressed to an interlocutor. The Saying is the sheer radicality of human speaking, of the event of being in relation with an Other; it is the non-thematizable ethical residue.” (CRITCHLEY, 1999, p. 7)

<sup>80</sup> “Language is fraternity, and thus a responsibility for the other...” (LEVINAS, 1987, p. 123)

<sup>81</sup> Ver. “It is through the condition of being a hostage that there can be pity, compassion, pardon, and proximity in the world—even the little there is, even the simple ‘after you sir.’” (LEVINAS in PEPERZAK (org.), 1996, p. 91)

<sup>82</sup> “Language is a battering ram...” (LEVINAS, 1987, p. 125)

referência ao Dizer ético do aproximar-se do Outro e não, à estrutura formal ou conteúdo vocal do Dito ontológico.

Á essa leitura devemos opor as abordagens de filósofos como Edith Wyschogrod que descreveria o conceito de Dizer em Levinas como pré-lingual, que “... significa antes de linguagem e ser.”<sup>83</sup> Os escritos de Levinas sobre a linguagem resistem, exatamente, esta redução da definição de linguagem, que implica numa linguagem ontológica do Dito e anuncia uma chamada para a prioridade do Dizer ético. Se a linguagem pode conseguir o efeito de um aríete de transcender o ego como uma ruptura da totalidade, uma abordagem simplista da linguagem como o Dito ameaça no levar de volta à priorização ontológica, a qual Levinas tentou de superar. Se estamos a pensar em linguagem como fraternidade, como a abertura ao Outro, e não apenas como o envio e recepção de mensagens, temos que pensar em fraternidade em termos do Dizer e não do Dito. Isso demonstra que através do Dizer, a fraternidade não pode ser concebida como pré-lingual ou como uma condição de possibilidade da linguagem, mas simplesmente como a exterioridade fundamental do encontro ético.

Esta distinção forte entre o Dito e o Dizer não foi elaborada em TI, tendo apenas um papel direto em AE. Mas já em TI, podemos ver a fundamentação deste pensamento começar a tomar forma através da formulação do “... o essencial da linguagem...”, da abertura para o encontro na dimensão da 'altura', que será desenvolvida mais tarde no conceito de Dizer.<sup>84</sup> Como o subtítulo de TI anuncia, o trabalho inteiro é um ensaio sobre a exterioridade, ou talvez poderíamos dizer, uma investigação sobre as diversas formas que podem ser concebidas como exterioridade. A conexão fundamental entre a fraternidade e a linguagem como formas de exterioridade é crucial para entender o que Levinas tenta desenvolver com estes dois conceitos. Seria impossível imaginar a fraternidade fora do quadro do encontro não-tematizante com o Outro no Dizer. Mas, também seria impossível conceber a linguagem fora dos laços de solidariedade que necessariamente precedem quaisquer expressões verbais.

A tarefa de unir esses modos de exterioridade e concepções pós-liberais de Direitos Humanos baseia-se no desenvolvimento e na expansão do enganosamente simples “depois de você.” Nas últimas páginas de TI, Levinas associa claramente a função da linguagem essencial com o Dizer em termos sociais e a paz do pluralismo. Assim, temos que “... a essência da

---

<sup>83</sup> “... signifies prior to language and being.” (WYSCHOGROD in KATZ (org.), 2005a, p. 407)

<sup>84</sup> “... l'essentiel du langage...” (LEVINAS, 1971, p. 62) Levinas se refere repetidamente à exterioridade em termos da prática de ensino que pode gerar: “une façon pour la vérité de se produire telle, qu'elle ne soit pas mon œuvre, que je ne puisse pas la tenir de mon intériorité.” (LEVINAS, 1971, p. 328)

linguagem é a bondade ou, ainda, que a essência da linguagem é amizade e hospitalidade.”<sup>85</sup> Levinas aborda brevemente o tipo de sociedade pluralista que é marcado por um ser para o Outro, que não deriva o Eu do universal. O autor preocupa-se em distanciar novamente sua posição, tanto em relação à subordinação liberal do eu ao Homem quanto à redução fascista ao *Volk*. Esta ligação entre “linguagem essencial” e a sociedade pluralista, que serve como parte final da conclusão do seu trabalho, pode ser vista como a sistematização da fraternidade em que “ser para o Outro” é tomado como o modo central da vida social nos termos da hospitalidade. Levinas desenvolve essa conclusão ao refere-se a uma fecundidade infinita que “... concretiza-se na maravilha da família.”<sup>86</sup>

Para reorientar esse conceito em termos da fraternidade ao invés de fecundidade, podemos imaginar uma sociedade pluralista na qual “ser para o Outro” assuma o peso da responsabilidade para com o Outro, que emerge “primeiramente a partir do irmão de todos os outros homens.”<sup>87</sup> Esta comunalidade, que não pode ser, de maneira alguma, reduzida a uma similaridade biológica, é desenvolvida por Levinas em termos de um pai divino comum presente no monoteísmo e que será explorada na próxima seção do presente trabalho. Para além disso, Levinas também descreve uma universalidade do Outro, ou talvez possamos dizer 'universabilidade', em relação a quem eu sou responsável em termos da relação com o Outro no discurso. Essa 'universabilidade' da responsabilidade para com o Outro toma forma no reconhecimento de toda a humanidade que se apresenta na experiência do Outro, nas inúmeras outras faces que partilham uma filiação divina. Este conceito, o terceiro, fornece um mecanismo a partir do qual podemos perceber como a ideia de fraternidade, em Levinas, pode ser universalizada na sociedade pluralista, que está fundamentada no discurso e na responsabilidade para com o Outro.

Linguagem, especificamente a linguagem profética, indica uma relação especial que resulta do encontro ético com a face do Outro. A palavra profética é o conceito central para compreender a profundidade do conceito de linguagem em Levinas e sua ligação com o monoteísmo. Esse ponto será desenvolvido na próxima parte do presente capítulo. Porém, antes

---

<sup>85</sup> “... l'essence du langage est bonté, ou encore, que l'essence du langage est amitié et hospitalité.” (LEVINAS, 1971, p. 341)

<sup>86</sup> “... se concrétise dans la merveille de la famille.” (LEVINAS, 1971, p. 342) Critchley problematize esse conceito da família em conjunto com Fraternidade, monoteísmo, androcentrismo, e Sionismo em seu artigo “Five problems in Levinas’s view of politics and a sketch of a solution to them” em *Levinas, Law, Politics*. (DIAMANTIDES, 2007, p. 93-106)

<sup>87</sup> “Autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes.” (LEVINAS, 1978, p. 246)

disso, devemos tornar explícita uma passagem notável do texto levinasiano, a fim de examinar as implicações de seu pensamento:

A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objetivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética. A palavra profética responde essencialmente à epifania do rosto, duplica todo o discurso, não como um discurso sobre temas morais, mas como momento irredutível do discurso suscitando essencialmente pela revelação do rosto enquanto ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam.<sup>88</sup>

Um grande número de temas centrais de Levinas convergem nesta curta passagem, por isso vale a pena observar minuciosamente os muitos elementos distintos para demonstrar como cada um funciona como parte do projeto. A ética pode ser pensada, com base nessa passagem, como a chamada à responsabilidade que é reconhecida no rosto do Outro. Para Levinas, esta chamada precede a obrigação moral de como se responde, e na verdade, a própria liberdade ou autonomia através das quais o Eu poderia agir ou ser considerado um agente moral. Esta chamada da responsabilidade para com o Outro, que precede a moralidade tematizada ou autonomia, tem uma dupla estrutura na qual minha confirmação à chamada do Outro deve reconhecer imediatamente a “toda a humanidade que nos olha” pela extensão do indivíduo Outro. Este conceito, o terceiro, não é simplesmente um “outro Outro” ou uma abstração pura, mas uma presença imanente no encontro ético com o Outro. Se estamos a conceber a subjetividade ética na forma como Levinas propõe, esta presença do Outro, e a presença de toda a humanidade através do terceiro, devem ser consideradas como o fundamento último do que ele vai continuar a chamar de sociedade pluralista. A responsabilidade para o Outro não é, como seria para Buber, a responsabilidade de um Eu para um Tu, mas a responsabilidade por “toda a humanidade” presente na chamada à responsabilidade. Levinas chama atenção direta para esse ponto em TI: “Um *tu* põe-se diante de um *nós*.”<sup>89</sup> Ele considera o encontro ético em termos de

---

<sup>88</sup> “La présence du visage l'infie de l'Autre est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander. C'est pourquoi la relation avec autrui ou discours est non seulement la mise en question de ma liberté, l'appel venant de l'Autre pour m'appeler à la responsabilité, non seulement la parole par laquelle je me dépouille de la possession qui m'enserme, en énonçant un monde objectif et commun; mais aussi la prédication, l'exhortation, la parole prophétique. La parole prophétique répond essentiellement à l'épiphanie du visage, double tout discours, non pas comme un discours sur des thèmes moraux, mais comme moment irréductible du discours suscité essentiellement par l'épiphanie du visage en tant qu'il atteste la présence du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent.” (LEVINAS, 1971, p. 234-5)

<sup>89</sup> “Le *tu* se pose devant un *nous*.” (LEVINAS, 1971, p. 234)

linguagem, ou como descrito nessa passagem, como um “discurso” desenvolvido em termos de uma “pregação, a exortação, a palavra profética.” Levinas não indica exatamente o que “profética” significa, no sentido mesmo do conceito, mas o faz através de uma combinação com os conceitos de pregação e exortação, donde podemos perceber um sentido de falar que visa uma unidade social através da superação do solipsismo individualista.<sup>90</sup> É importante destacar que essa linguagem profética não é simplesmente um discurso político na esfera pública. A obra de Levinas sofre de uma resistência distinta contra a política pura que esteja blindada à influência da ética. Um discurso que tenha caráter somente político, sem a dimensão ética, nunca poderá atingir essa qualidade essencial de linguagem profética. Mas, como podemos perceber claramente através de suas repetidas referências ao terceiro, à unidade social não é uma unidade comunitária ou biológica no sentido de um grupo de indivíduos isolados, mas uma solidariedade universal de toda a humanidade na sociedade pluralista que é discutida na parte final da conclusão do seu livro.

### 3.3 A Comunidade Fraterna Universal e o Monoteísmo

A universalidade a qual se está focando por meio do discurso concebido não só como uma transmissão de sinais, mas como ruptura da totalidade egoísta, é exatamente a fraternidade humana que Levinas se propõe a desenvolver na passagem de TI citada acima. Esse conceito de fraternidade universal se distinguiu fortemente de qualquer tipo de comunitarismo ou nacionalismo que pudessem ameaçar minar a universalização do parentesco humano (*parenté humaine*). Levinas afirma “que (o fato de que) todos os homens são irmãos não se explica por sua semelhança, nem por uma causa comum da qual eles seriam o efeito, como medalhas que se referem ao mesmo dado que os atingiu.” Então, Levinas declara enfaticamente que a fraternidade humana é “radicalmente oposta à concepção de uma humanidade unida por semelhança.”<sup>91</sup> É importante notar, porém, que Levinas não se opõe à ideia de uma raça humana universal ou à existência de qualquer comunalidade entre toda a humanidade. Mas, essa comunalidade não pode ser enraizada na semelhança dos membros de uma comunidade como no espírito do nacionalismo ou tribalismo. A universalidade humana que Levinas tentou desenvolver tem suas raízes na solidariedade fraterna dentro da alteridade constitutiva da

---

<sup>90</sup> Na interpretação de Critchley nessa passagem: “Levinas would appear to be thinking of prophecy here in the sense that the prophet is the person who puts the community under the word of God, who binds the community and makes it a commonality.” (CRITCHLEY, 1999, p. 226)

<sup>91</sup> “Que tous les hommes soient frères ne s'explique pas par leur ressemblance ni par une cause commune dont ils seraient l'effet comme des médailles qui renvoient au même coin qui les a frappés... Elle s'oppose radicalement à la conception de l'humanité unie par la ressemblance.” (LEVINAS, 1971, p 235-6)

comunidade pluralista. O papel da linguagem profética é central na forma como Levinas tenta superar esta dificuldade.

Esta transição da ética à política, que significa a presença do terceiro no encontro com o Outro, não é uma progressão cronológica, mas a presença concomitante de dois aspectos da exterioridade que constituem a experiência ética. Esta duplicação do discurso que Levinas descreve como a palavra profética, em resposta à epifania da face do Outro, refere-se exatamente à universalidade do terceiro. Os discursos da ética e da política, quando isolados, não conseguem atingir seu objetivo final de cultivar a fundamentação de uma comunidade pluralista universal. Isto requer um tipo de oscilação constante, na obra de Levinas, entre os dois temas do discurso duplo da ética e da política. Ao afirmar que “a palavra profética responde à epifania da face,” Levinas necessariamente liga os dois lados da oscilação através dos quais o seu conceito de comunidade deve ser entendido. Esta dupla estrutura da comunidade corresponde à duplicidade do discurso em que coincidem política e ética na comunalidade da diferença absoluta. O discurso duplicado é a presença dos dois lados da relação, que na política deve ser entendida em termos da simetria e da igualdade, e na ética em termos da assimetria e da obrigação. Levinas descreve esta posição dialeticamente desafiadora em termos de uma fraternidade humana que “implica individualidades cuja estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num gênero... Implica, por outro lado, a comunidade do pai, como se a comunidade do gênero não aproximasse suficientemente.”<sup>92</sup> Longe do sentido de objetivos comuns entre os revolucionários da França do século 18, a fraternidade é para Levinas, literalmente, o parentesco divino e universal significado pelo monoteísmo. Em relação as questões do monoteísmo, pode-se afirmar que há uma tendência em afirmar ele quer elevar a dimensão religiosa acima da filosófica. O monoteísmo ou a própria ideia de religião, com suas implicações na sociedade contemporânea, criam uma tendência de perceber esses conceitos em termos de santidade. No entanto, é fundamental chamar atenção para um componente crucial na presente leitura de Levinas que é o sentido secular aplicado pelo autor a esses conceitos. A ética, na abordagem levinasiana, embora possa ser desenvolvida como parte de um vocabulário religioso, ocupa um lugar claramente secular no seu texto. É essa secularidade, frequentemente mal interpretada pelos leitores de Levinas, que funciona dentro dos conceitos de fraternidade universal e de parentesco divino do monoteísmo. Como filósofo da tradição fenomenológica,

---

<sup>92</sup> “... elle implique des individualités dont le statut logique ne se ramène pas au statut de différences ultimes dans un genre... Elle implique d'autre part la communauté du père, comme si la communauté du genre ne rapprochait pas assez.” (LEVINAS, 1971, p. 236)

Levinas trabalha com os conceitos de religião, ética e monoteísmo em termos da experiência humana, que é fundamentalmente secular. É por esse motivo que Levinas pode chamar seu projeto de ética como a “... secularização do sagrado.”<sup>93</sup>

É, portanto, através da religião, e particularmente pelo monoteísmo, que Levinas percebe a universalidade de todos os membros da sociedade fraterna. Essa fundamentação religiosa destaca outra diferença radical entre seu projeto e o liberalismo secular ocidental. No entanto, esses conceitos de Deus e de monoteísmo não referem-se ao Deus da ontologia.<sup>94</sup> Levinas frequentemente refere-se ao conceito de Deus em Descartes como uma ideia de infinito na Terceira Meditação. Esse conceito representa um dos dois únicos momentos em que a filosofia escapou à dominação da ontologia (o outro é o Bem para além do ser, de Platão). Esta ideia de infinito transcende o conceito de uma entidade ontológica tematizável de conceitos ontoteológicos de Deus. Em uma das seções mais desafiadoras de TI (Seção 1, B6 “Le métaphysique et l'humain”) Levinas trata da impossibilidade de conhecer a Deus e de como isso está relacionado à experiência ética do Outro. Essa impossibilidade de conhecimento não é uma negação da existência de Deus ou da plausibilidade da religião, mas significa que a revelação de Deus acontece na relação ética e não através da compreensão epistemológica. É na epifania da face do Outro que “A dimensão do divino se revela.” Os laços sociais da sociedade fraterna devem ser entendidos em relação a esse conceito do divino no qual “Deus eleva-se à sua presença suprema e última como correlativo à justiça rendida aos homens.” Esta leitura subordina concepções metafísicas de Deus ao momento ético da relação social entre os homens. Qualquer “conhecimento” de Deus é fundamentalmente inseparável da relação ética com o Outro, que serve como “... o próprio lugar da verdade metafísica é indispensável à minha relação com Deus.”<sup>95</sup> A palavra profética, que responde à epifania da face e que estabelece a comunalidade dos membros da comunidade através de um parentesco divino compartilhado, refere-se a essa presença suprema e final.

Este conceito de Deus, e o que Levinas quer descrever com a palavra “monoteísmo”, não podem ser interpretados simplesmente em termos de adoração a uma divindade

---

<sup>93</sup> “... secularization of the sacred.” (LEVINAS, 2000, p. 163) Essa leitura do projeto de Levinas como a secularização das categorias sagradas está altamente influenciada pelo Jacques Rolland. Ele afirma: “Levinas is anything but a thinker of the sacred. On the contrary, he opposes this concept to the holy, for example in the title of his second collective of five Talmudic readings, *Du sacré au saint* (Paris: Minuit, 1977).” (ROLLAND in LEVINAS, 2000, p. 274)

<sup>94</sup> Ver. BERGO, 1999 p53-4f e CRITCHLEY, 1999, p. 228.

<sup>95</sup> “... la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu.” (LEVINAS, 1971, p. 77)

antropomorfizada, já que Deus para Levinas não pode ser concebido como um outro ser. Levinas desenvolve esse conceito de Deus não-anthropomorfizado da seguinte forma:

Deus não é simplesmente o ‘primeiro outro’, ou o ‘outro *par excellence*,’ ou o ‘absolutamente outro,’ mas o outro do outro, outro de outro modo, e o outro com uma alteridade anterior à alteridade do outro, anterior à obrigação ética de forma diferente para cada vizinho, transcendente à ponto de ausentar-se, a ponto de poder confundir-se com a agitação do que *existe* (il y a).<sup>96</sup>

A rejeição dos conceitos ontoteológicos de Deus gera um conflito entre Levinas e a tradição filosófica da ontologia, mas também com as formas de entender teologia no sentido ontológico como teologia da existência ou inexistência de seres. Calvin Schrag oferece uma interpretação dessa passagem no seu livro, inspirado por Levinas e Jean-Luc Marion, *God as Otherwise than Being*:

Deus como verbo, ao invés de substantivo, desloca a atenção da interpretação da Divindade como um ser, mesmo se concebida como uma entidade sobrenatural. Deus como verbo é realmente *hyperousios*, e na verdade num sentido bastante robusto.<sup>97</sup>

A ideia do infinito, que Descartes descreve na Terceira Meditação, significa a tentativa de descrever essa exterioridade do *hyperousios* que Levinas vai chamar *illéité*. Esta resiste a qualquer redução ao ser, e através desta resistência, aniquila absolutamente minhas expectativas sobre a experiência da alteridade. Deus é, literalmente, a experiência da inter-humanidade encarnada na relação ética e na linguagem. O profeta que enuncia a palavra profética na pregação ou na exortação não está pregando sobre Deus, mas anunciando a responsabilidade da ética da relação face-a-face.<sup>98</sup>

Apesar de descrever através desse processo a estrutura da linguagem profética como fonte de solidariedade e dos laços comunitários dentro de um grupo que compõe a comunidade fraterna pluralista, como no caso do conteúdo do encontro ético, Levinas não desenvolve uma explicação do conteúdo da palavra profética. Essa ausência de desenvolvimento do conteúdo deixa o conceito um tanto vago e difícil de entender e aplicar na esfera política. Será que isso

---

<sup>96</sup> “God is not simply the ‘first other’, or the ‘other *par excellence*,’ or the ‘absolutely other,’ but other than the other, other otherwise, and the other with an alterity prior to the alterity of the other, prior to the ethical obligation to the other and different form every neighbor, transcendent to the point of absence, to the point of his possible confusion with the agitation of the *there is* (il y a).” (LEVINAS, 1998, p. 69)

<sup>97</sup> “God as a verb rather than as a noun shifts attention away from construing the Deity as a being, even if conceived as a supernatural entity. God as a verb is indeed *hyperousios*, and indeed in a quite robust sense.” (SCHRAG, 2002, p. 65)

<sup>98</sup> Paul Ricoeur desenvolve a sua própria versão deste conceito levinasiano de profecia como a tensão entre uma demanda infinita do outro e o mandamento finito da política em *The Symbolism of Evil*, 1986.

implica algo como o chamado de Marx, “Trabalhadores do mundo, uni-vos!”? Isso pode não ser necessariamente um apelo universal de um profeta, uma vez que visa unir um grupo para opor-se a outro grupo. Isso poderia implicar algo como o conceito de “comunicação não violenta”, como desenvolvida por Marshall Rosenberg. No entanto, o que poderia impedir uma perspectiva marxista da violência necessária à revolução? Por outro lado, Levinas claramente visa uma espécie de paz, mas seus escritos sobre violência legítima parecem nos impedir de lê-lo como um pacifista em qualquer sentido prático.<sup>99</sup> A tentativa de ler Levinas desta forma significaria a priorização da política sobre a ética, o que Levinas jamais aceitaria. Por essa razão, ao invés de tentar animar esse conceito de linguagem profética como conteúdo político, devemos lembrar que a palavra profética sempre refere-se à epifania da face do Outro. Pensar a política como filosofia primeira, talvez no sentido de Leo Strauss,<sup>100</sup> seria ignorar o impulso do projeto de Levinas que visa estabelecer a prioridade filosófica da ética. As abordagens políticas de Marx ou Rosenberg, juntamente com qualquer outra formulação de políticas liberais ou conservadoras, não podem usurpar o papel da palavra profética, porque isso seria a negação da afirmação de Levinas na qual a palavra profética é sempre uma resposta da epifania da face. O significado da palavra profética em Levinas deve então ser entendido como um chamado à responsabilidade ética, embora ele raramente desenvolva essa ideia nos exemplos práticos em termos mais claro do que “depois de você.”

Na leitura de Derrida sobre a política levinasiana, é exatamente este oferecimento de hospitalidade que deve ser universalizado a fim conceber como podemos decretar a ética levinasiana no mundo prático. O segundo ensaio de *Adieu*, “Le mot d'accueil”, originalmente intitulado “Visage et Sinai”, escrito depois de um ano da reflexão sobre a morte de Levinas, tem como objetivo desenvolver exatamente essa prática no discurso duplicado de hospitalidade. A hospitalidade refere-se aos dois momentos da face do Outro no encontro ético e na política das realidades práticas e da significância profética do Sinai. De acordo com essa leitura de Derrida, TI significa “... um imenso tratado de hospitalidade”<sup>101</sup>, onde o conteúdo que Levinas deixou inexplorado sobre a palavra profética refere-se exatamente ao oferecimento de

---

<sup>99</sup> Para citar um exemplo entre muitos: “... one cannot say that there is no legitimate violence.” (LEVINAS, 1998, p. 106)

<sup>100</sup> Numa investigação recente, Leora Batnitsky aponta essa relação entre Strauss e Levinas: “This question (what constitutes a good society), Strauss claims, is the question of politics and this is the question that constitutes the very possibility of philosophical reflection. Strauss’s claim about politics as first philosophy follows in part from his engagement with Rosenzweig. The Philosophical possibility of revelation is the moral guard against the fundamental amorality of philosophy, for Strauss.” (BATNITSKY, 2006, p. 66-7)

<sup>101</sup> “... un immense traité de l'hospitalité.” (DERRIDA, 1997, p. 49)

hospitalidade. O original “depois de você” significa, portanto, o anúncio da palavra profética pois comunica a responsabilidade fraternal ao Outro, na não-indiferença fundamental em que a fraternidade está enraizada. A duplicação do discurso que evoca simultaneamente a ética e a política indica que a palavra profética anuncia não somente obrigações éticas da face, mas ao mesmo tempo, obrigações políticas do Sinai.

Em um dos poucos momentos em TI no qual Levinas expõe diretamente o que é “política”, ela é mencionada como algo para além de uma política de guerra. Assim, a política “... tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; assegura a felicidade.” No entanto, a política é apenas uma parte da dupla estrutura da sociedade, em que o aspecto ético ou religioso “É o excedente possível numa sociedade de iguais, o de gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade.”<sup>102</sup> Esta fundamentação da igualdade na relação ética é uma noção incrivelmente complexa para Levinas, dado que a relação ética significa desigualdade radical e assimetria. A assimetria, ou altura, é uma expressão da alteridade infinita do Outro, que não pode ser tematizado ou reduzido à uma forma facilmente compreensível, como no *das Man* em Heidegger. A universalidade do *das Man* implica que o egoísta Dasein foi subsumido pelo cotidiano e pelo anonimato.<sup>103</sup> Nada poderia estar mais distante do conceito do terceiro em Levinas. Para Levinas, o terceiro significa a ‘universabilidade’ da responsabilidade do eu para com o Outro. Para Levinas, a esfera política é o reino do terceiro, o que quer dizer exatamente o reino da consciência da ‘universabilidade’ da minha própria responsabilidade.

Assim, podemos afirmar que, politicamente, a fraternidade na comunidade pluralista significa uma responsabilidade universal para com o terceiro. Isso não significa afirmar que ela é a universalização da responsabilidade em um sentido anônimo ou impessoal, ou a responsabilidade para com o Outro como que guiada por leis políticas formais ou normas sociais informais, e sim um reconhecimento do comando universal que está sempre presente na epifania da face do Outro. Este é a “ordem que ordena que mande”, que vai além da chamada imediata de responsabilidade da face do Outro e implica responsabilidade na esfera política

---

<sup>102</sup> “... tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité; elle assure le bonheur... Elle est le surplus possible dans une société d'égaux, celui de la glorieuse humilité, de la responsabilité et du sacrifice, condition de l'égalité elle même.” (LEVINAS, 1971, p. 58)

<sup>103</sup> Ver: “In this inconspicuousness and unascertainability, the real dictatorship of the “they” is unfolded. We take pleasure and enjoy ourselves as *they* (man) take pleasure; we read, see, and judge about literature and art as *they* see and judge; likewise we shrink back from the ‘great mass’ as *they* shrink back; we find ‘shocking’ what *they* find shocking. The “they”, which is nothing definite, and which all are, though not as the sum, prescribes a kind of Being of everydayness.” (HEIDEGGER, 1962, p. 126-7)

através da presença do terceiro. A palavra profética descreve o cultivo dessa responsabilidade universalizável, que Derrida desenvolve em termos de hospitalidade. Então, a política significa a resposta à demanda ética que anuncia a universalidade da minha própria responsabilidade para além da experiência imediata do encontro face-a-face. A universalidade da responsabilidade como resposta a um comando fornece a fundamentação para a comunidade pluralista que é fundamentalmente heterônoma. Isso se opõe à ideia da política fundada na autonomia kantiana ou no auto-interesse racional do contratualismo.

O conceito de subjetividade em Levinas rejeita absolutamente a subjetividade cartesiana, na qual o sujeito é definido pela autoconsciência do cogito. A ideia de comunidade pluralista fundada nessa subjetividade heterônoma não pode ser entendida em termos do estado-nação ou de entidades transnacionais, como a União Europeia ou as Nações Unidas.<sup>104</sup> Isso não quer dizer que Levinas esteja interessado em defender um ponto de vista filosófico do anarquismo, mas o seu objetivo parece ser desenvolver uma crítica clara ao estado hegeliano: “O Estado é a realidade da Idéia ética - o espírito ético como a vontade substancial, manifesto e claro para si, que pensa e conhece a si mesmo e programa o que sabe na medida em que ele sabe.”<sup>105</sup> A conclusão de TI parece direcionada diretamente contra o estado absoluto de Hegel, já que para Levinas a família não pode ser vista como resultando “...de um arranjo racional da animalidade; não assinala apenas uma etapa para universalidade anônima do Estado.”<sup>106</sup>

Em *Infinitely Demanding*, Critchley tentou desenvolver uma fundamentação para uma política resistente, como resposta à demanda ética na experiência de injustiça, através do conceito de subjetividade ética de Levinas. Um ponto-chave do anarquismo de Critchley baseia-se na rejeição que Levinas desenvolveu contra o sujeito cartesiano moderno. O conceito de anarquismo nessa linha de pensamento evoca à rejeição do princípio que sustenta que a subjetividade (a Arché) é autonomia entendida como auto-originária ou como auto-

---

<sup>104</sup> Isso se torna ainda mais complicado devido ao Sionismo de Levinas, que pode ser interpretado em algumas entrevistas como defesa cega de Israel. Levinas também pode ser lido, incorretamente a meu ver, como um grande defensor da França devido a sua afirmação de que a guerra com a Alemanha foi necessária para “defender a língua francesa.” Howard Caygill aborda esse debate no seu artigo “Levinas’s Silence”. (DIAMANTIDES (org), 2007, p. 83-92)

<sup>105</sup> “The state is the actuality of the ethical Idea – the ethical spirit as substantial will, manifest and clear to itself, which thinks and knows itself and implements what it knows in so far as it knows it.” §257 (HEGEL, 1991, p. 275)

<sup>106</sup> “... pas seulement d'un aménagement raisonnable de l'animalité, elle ne marque pas simplement une étape vers l'universalité anonyme de l'Etat. Elle s'identifi en dehors de l'Etat, même si l'Etat lui réserve un cadre.” (LEVINAS, 1971, p. 342-3) Em “Five Problems” Critchley aborda o projeto de Levinas como uma inversão da lógica hegeliana. Considerando que Hegel começa com a família que culmina no Estado alemão imperial e absolutista, Levinas começa com a política absolutista e totalizante de guerra e conclui com a exaltação da fecundidade da família.

regulação.<sup>107</sup> Para Levinas, a experiência ética com o Outro rompe com esse conceito de totalidade da soberania autônoma como *arché* da vida humana. Como tal, a chamada de Levinas para uma comunidade pluralista é uma anarquia ética (*an-arché*), que não é a ausência de política, e sim a concretização de uma responsabilidade heterônoma universalizável que resiste ao conceito do sujeito como auto-originário. A encarnação do universal dentro do particular, do terceiro que está sempre presente no encontro ético com o Outro, é fundamentalmente distinta do tipo de universalismo no Estado-nação hegeliano ou da lei cosmopolita em Kant.

Levinas desenvolve este conceito de anarquia ética e distingue claramente a oposição ao jogo ontológico da *arché* como princípio autônomo do governo e no sentido mais geral da anarquia política como caos. Ele anota: “An-arquia não refere a desordem como oposto a ordem... Desordem é somente uma outra ordem...”<sup>108</sup> Isso revela que *an-arché*, na visão de Levinas, refere-se à forma em que o Eu se acerca do Outro na proximidade “... sem a mediação de qualquer princípio, qualquer idealidade”<sup>109</sup>; que evita a tematização do Outro, mas significa uma responsabilidade.

Esta rejeição da *arché* das concepções tradicionais do sujeito não pretende negar a individualidade, mas descentraliza o sujeito a partir do conceito liberal de subjetividade política como autonomia independente. A subjetividade ética que prioriza a chamada à responsabilidade na estrutura heterônoma é incompatível com os conceitos tradicionais de autonomia no liberalismo. Para Levinas, a chamada à responsabilidade ética precede a liberdade ou a autonomia do indivíduo e sua conseqüente capacidade de responder. A resposta do responsável é sempre insuficiente em relação à demanda infinita de ética, então a ética não significa o conteúdo da resposta insuficiente, mas o reconhecimento ou aprovação da demanda presente no encontro face-a-face.

Através do conceito de fraternidade, Levinas tem como objetivo descrever como a estrutura deste encontro face-a-face pode ser compreendida em termos de uma ordem social da

---

<sup>107</sup> Ver: “The ethical meaning of anarchism is derived from Levinas and concerns his critique of the 'archic' character of subjectivity in modern philosophy. On Levinas's view... it is the sovereign, self-positing subject that has dominated modern philosophy since Descartes, where the *arché* or principle governing selfhood is autarchy, understood as self-origination or self-legislation. Against this, Levinas argues that ethical subjectivity is affected by the other in a way that places in question the self's purported sovereignty and autonomous majesty. In this sense, the ethical relation to the other is anarchical, which, for Levinas, is not devoid of political significance.” (CRITCHLEY, 2007, p. 93)

<sup>108</sup> “An-archy is not a matter of disorder as opposed to order... Disorder is but another order...” (LEVINAS in PEPERZAK (org.), 1996, p. 81)

<sup>109</sup> “... sans la médiation d'aucun principe, d'aucune idéalité”. (LEVINAS, 1978, p. 158-9)

solidariedade e da responsabilidade universal.<sup>110</sup> Fraternidade descreve fundamentalmente a condição de não-indiferença na qual precisamos prezar pelo Outro através do respeito e da estima. Isso representa, necessariamente, uma ruptura de qualquer concepção atomista do sujeito cartesiano moderno. Como tal, o conceito liberal da subjetividade política no esclarecimento, ao qual está fundamentalmente ligada esta autonomia na forma de sua auto-originação, torna-se absolutamente impossível no âmbito da fraternidade levinasiana.

### *3.4 Considerações finais sobre fraternidade*

Este capítulo tentou desenvolver o conceito de fraternidade, como apresentado em TI e estender essas breves referências através do uso dos conceitos trabalhados nas outras obras de Levinas. Pensar sobre as ligações entre esses elementos que contribuíram ao conceito de fraternidade nos ajuda a compreender o pensamento de Levinas sobre uma fraternidade universal como forma de interdependência humana e solidariedade, o que nos fornece a fundamentação da ordem social. Embora o termo fraternidade tenha suas raízes nas relações familiares entre irmãos, para Levinas este termo não deve ser considerado como puramente masculino ou restrito à unidade da família biológica no sentido da semelhança entre seus membros. Através da leitura do seu conceito de fecundidade, que resiste ao mesmo reducionismo biológico, torna-se claro que a fraternidade pode ser lida como universalizável para todos os seres humanos.

Devido a história da fraternidade como um conceito chave na construção histórica da revolução francesa e do momento fundador do liberalismo ocidental, existe uma tendência à representar o uso que Levinas faz dele como um endosso acrítico das concepções liberais de ordem política. No entanto, esta leitura envolve, necessariamente, o erro crucial de interpretar o conceito de subjetividade como derivativo de um sujeito liberal e o da fraternidade como a inter-relação de egos autônomos, ao invés de considerá-la como a ideia mais fundamental da não-indiferença que precede a autonomia ou a liberdade do indivíduo. A resistência de Levinas a uma subjetividade política liberal, que ele desenvolve na mesma linha do pensamento da sua rejeição de uma subjetividade política fascista, depende da rejeição de subsumir o indivíduo ao “Homem”, o que em seu sentido abstrato negaria a possibilidade de responsabilidade ética. Ao utilizar o conceito de monoteísmo, Levinas percebe uma forma de unir os diversos indivíduos

---

<sup>110</sup> Ver: “La relation avec le visage dans la fraternité où autrui apparaît à son tour comme solidaire de tous les autres, constitue l'ordre social, la référence de tout dialogue au tiers par laquelle le *Nous* ou le parti englobe l'opposition du face à face, fait déboucher l'érotique sur une vie sociale, toute signifiante et décente, qui englobe la structure de la famille elle-même.” (LEVINAS, 1971, p. 313)

que compõem a comunidade pluralista no seu parentesco divino compartilhado. Essa relação da fraternidade humana universal é fundamental para avançar na investigação dos Direitos Humanos e como eles estão enraizados na fenomenologia de Levinas. Embora seus trabalhos sobre Direitos Humanos raramente mencionem diretamente o conceito de fraternidade,<sup>111</sup> este representa uma chave essencial para a compreensão da relação social dentro da comunidade pluralista.

---

<sup>111</sup> Uma exceção importante é o parágrafo de conclusão notável em “Les droits de l’homme et les droits d’autrui” (LEVINAS, 2008, p. 91-8), no qual a fraternidade é diretamente abordada como fundamento dos Direitos Humanos. Este parágrafo final servirá como o ponto central de análise para o próximo capítulo.

## 4. Levinas e os direitos do Outro

O capítulo anterior tentou estabelecer o conceito de fraternidade Levinasiano como um tema central em TI e demonstrar como este conceito é central para a sua compreensão da sociedade pluralista através do tema da linguagem profética. A maneira através da qual Levinas descreve esta sociedade pluralista na conclusão de TI dever ser entendida como radicalmente diferente tanto do Estado totalitário absolutista hegeliano, como da simples limitação a interferência do Estado na vida privada que emerge no liberalismo clássico. É importante perceber que na conclusão de TI há um ataque preciso contra a concepção de Estado de Hegel, porém, Levinas não chega a descrever a composição política positiva da sociedade pluralista para além desse ataque. Por outro lado, é evidente a partir da conclusão de TI que o conceito moderno de Estado-nação deixa de alcançar o alto padrão de ética e bondade desenvolvidas no trabalho e que a justiça descrita por Levinas é uma justiça que existe para além do quadro do Estado. Devido ao fato de que a responsabilidade ética para com o Outro tem lugar central na noção de sociedade pluralista de Levinas, a interdependência e a solidariedade dos membros da pluralidade não podem ser reduzidas a uma instituição puramente política ou contratualista-legalista. Temos então, que o desafio do presente capítulo é demonstrar como o conceito de Direitos Humanos de Levinas evita essa concretização, ao mesmo tempo em que aponta para a existência de um elemento de sociabilidade na fraternidade que é crucial para os debates dos Direitos Humanos no século XXI.

### *4.1 Os direitos como uma instituição paralela*

É no sentido de uma responsabilidade fundamentalmente ética para com o Outro na fraternidade que o uso do termo “direito humano” deve ser entendido em Levinas. Ao invés de enfatizar a subjetividade autônoma pessoal, como o liberalismo clássico de Locke propõe, Levinas entende a subjetividade humana em termos de uma responsabilidade ética para com o Outro. O projeto de Levinas pretende colocar a ética como filosofia primeira, o que implica que o primeiro dado da existência humana, a experiência mais fundamental da consciência a que temos acesso para análise fenomenológica, é a chamada à responsabilidade, anunciada pelo rosto do Outro. A resposta a essa demanda não assume a forma de um cálculo ou racionalização da ação correta por parte do indivíduo, mas sim, toma a forma de uma “epifania” que, como vimos no capítulo anterior, provoca os sentidos de “...pregação, exortação, a palavra profética...”. Levinas não pode, então, considerar o sujeito dos Direitos Humanos, o portador dos direitos, nos mesmos termos através dos quais o liberalismo considera a subjetividade

política individualista. Bem contrário a isso, ele explica que os direitos são em primeiro lugar os direitos do Outro. Essa afirmação problematiza qualquer leitura de Levinas que tente mapear seu conceito de Direitos Humanos tendo como base o quadro de instituições políticas atuais que emergiu nos Estados-nações liberais contemporâneos. No entanto, a fim de diferenciar a posição de Levinas sobre os Direitos Humanos, se faz necessário examinar como o trabalho de Levinas ultrapassa a compreensão da subjetividade política presente na tradição liberal.

Apesar de dedicar muito tempo às questões de Direitos Humanos nos seus últimos escritos, Levinas nunca ofereceu um relato sistemático ou prescritivo dos Direitos Humanos, embora tenha se dedicado a descrever as fundamentações fenomenológicas dos direitos. Esta fenomenologia do direito é crucial para a compreensão das obras tardias de Levinas e para que se possa entender como, de acordo com Burggraeve, os Direitos Humanos tornam-se virtualmente sinônimo do conceito mais geral de responsabilidade ética para Levinas. Enquanto a abordagem de Levinas é a da descrição fenomenológica em vez da prescrição política direta, seu trabalho tem como foco o desenvolvimento histórico prático dos direitos na época moderna. Ele salienta criticamente o sentido “... rigoroso e quase-técnico...”<sup>112</sup> que o conceito de direitos assumiu no século XIX. Embora seu trabalho não vise o desenvolvimento extensivo de uma narrativa histórica da fundamentação dos direitos, como faz Bobbio, Levinas tenta explicar brevemente a concretização histórica moderna dos direitos em instituições políticas e enumera especificamente os direitos ao respeito pela dignidade humana, vida, liberdade e igualdade, e como eles surgiram na era moderna. No entanto, para Levinas, este desenvolvimento histórico não pode ser considerado no sentido “rigoroso e quase-técnico” que esses direitos assumiram nas instituições jurídicas na época moderna, especialmente depois da instituição da *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1789*. De maneira oposta, para Levinas esses direitos enumerados “baseiam-se em um sentido original do direito, ou no sentido de um direito original.”<sup>113</sup> Assim, sua abordagem, embora reconhecendo a concretização histórica dos direitos, não se baseia numa progressão ou desenvolvimento cronológico dos direitos, mas em um direito fundamental e originário que é “mais legítimo do que qualquer legislação, mais justo do que qualquer justificação.”<sup>114</sup> É esse ponto de origem que fornece a fundamentação para a institucionalização subsequente destes direitos enumerados, e essas instituições tem suas próprias inércias e justificações internas. Isso cria uma espécie de esquecimento da

---

<sup>112</sup> “... rigorous and almost-technical sense...” (LEVINAS, 2008, p. 91)

<sup>113</sup> “... are based on an original sense of the right, or in the sense of an original right.” (LEVINAS, 2008, p. 91)

<sup>114</sup> “... more legitimate than any legislation, more just than any justification.” (LEVINAS, 2008, p. 91)

originalidade ética em que o fundamento ético dos direitos, o “sentido original” dos direitos, gradualmente torna-se obscurecido pela força das justificações jurídicas institucionais. A “voz” neste sentido original do direito, Levinas observa, pode ser sufocada pelas necessidades da realidade, e ainda “pode ser ouvida ao longo da história, desde os primeiros sinais de consciência, desde o início da Humanidade.”<sup>115</sup> Este “sentido de um direito original” deve ser entendido em termos de um respeito pelo Outro, que serve como o solo não-tematizante para o conceito de Direitos Humanos de Levinas.

Levinas se refere a Direitos Humanos como uma “instituição paralela”<sup>116</sup> para além da lei escrita do liberalismo, sendo assim, ele enfatiza a dimensão de justiça que está para além do alcance do estado liberal. Muito embora o autor admire claramente a tendência tradicional do estado liberal de admitir que o estado seja incapaz de alcançar a justiça dentro de uma totalidade puramente política, o elemento utopista do seu pensamento não se satisfaz com essa forma de totalidade no estado. Seu utopismo tem sempre uma forma de crítica ativa contra a totalidade do estado. Ele observa:

Este utopismo não proíbe você de condenar certos estados de fato, nem de reconhecer o progresso relativo que pode ser feito. Utopismo não é uma condenação de todo o resto. Não há vida moral sem utopismo - utopismo neste sentido exato em que a santidade é a bondade.<sup>117</sup>

A realidade concreta do mundo político prático nunca atinge esta bondade santa utópica, da mesma maneira que o estado liberal nunca atinge o objetivo utópico de justiça. Como veremos neste capítulo, os Direitos Humanos servem como um lembrete utópico ou como crítica contra a ordem política estabelecida, ao invés do ideal paralisado; como uma crítica ativa contra o Estado e as suas formas sempre insuficientes de justiça totalizada.

A santidade no centro das obras levinasianas sobre Direitos Humanos baseia-se na complexa dinâmica da fraternidade, na qual os membros da comunidade pluralista são inevitavelmente e irrevogavelmente responsáveis uns pelos outros. Para Levinas, os Direitos Humanos estão fundamentalmente enraizados na pura não-indiferença para com o Outro, ao

---

<sup>115</sup> “... can be heard throughout history, ever since the first stirrings of consciousness, ever since Mankind.” (LEVINAS, 2008, p. 91)

<sup>116</sup> “... parallel institution...” (LEVINAS in BERNASCONI (org.), 1988, p. 178)

<sup>117</sup> “This utopianism does not prohibit you from condemning certain factual states, nor from recognizing the relative progress that can be made. Utopianism is not a condemnation of everything else. There is no moral life without utopianism—utopianism in this exact sense that saintliness is goodness.” (LEVINAS in BERNASCONI (org.), 1988, p. 178)

invés do no meu próprio auto-interesse ou senso dos meus próprios direitos, que sustento contra a invasão do Outro.

#### 4.2 Bondade, Desinteresse e Energia Normativa

Bondade, para Levinas, implica na perturbação da ordenação econômica de auto-interesse, o que quer dizer um tipo de transcendência da totalidade egoísta do ser. Em sua obra mais conhecida sobre os Direitos Humanos, “Droits de l’homme et bonne volonté” em *Entre Nous*, Levinas estabelece uma ligação clara entre esta bondade e a transcendência de desinteresse para com o Outro. Ele observa:

O des-inter-esse da bondade: o outro em sua chamada, que é uma ordem, o outro como face, o outro que 'me respeita' (*me regarde*), mesmo quando ele não tem nada a ver comigo, o outro como companheiro e sempre desconhecido - bondade como transcendência; e eu, que sou chamado a responder, o insubstituível, e assim, o eleito e verdadeiramente único. Bondade para o primeiro aparecer, um direito do homem. Um direito do outro homem acima de tudo.<sup>118</sup>

No entanto, é importante notar que o desinteresse aqui não implica uma indiferença, mas sim exatamente o oposto da indiferença. A nossa não-indiferença para com o Outro, especialmente para com o desconhecido com quem eu não tenho qualquer obrigação formalmente estabelecida, indica um estado de responsabilidade que existe independente de qualquer investimento pessoal que temos na vida do Outro. Levinas visa evitar a tendência a reduzir a nossa responsabilidade para com o Outro à um cálculo dos benefícios possíveis, um cálculo dos interesses, que não seria suficiente para ultrapassar a totalidade da economia. Para Levinas, os Direitos Humanos representam exatamente uma ruptura dessa ordenação econômica, porque os direitos existem para além de qualquer prática ou interesse. As formas tradicionais de filosofia política individualista, como o contratualismo social ou o liberalismo clássico, estão em oposição direta ao que Levinas vê como o fundamento ético subjacente dos direitos.

Esse enraizamento dos direitos na bondade e no desinteresse, onde os direitos são, originalmente, os direitos do Outro ao invés dos meus próprios, se opõe ainda às definições legais influentes na contemporaneidade dos direitos como “trunfos” na maneira estabelecida

---

<sup>118</sup> “Dis-inter-estedness of goodness: the other in his demand which is an order, the other as face, the other who ‘regards me’ even when he doesn’t have anything to do with me, the other as fellow man and always stranger—goodness as transcendence; and I, the one who is held to respond, the irreplaceable, and thus, the chosen and truly unique. Goodness for the first one who happens to come along, a right of man. A right of the other man above all.” (LEVINAS, 1998, p. 157-8)

por Ronald Dworkin.<sup>119</sup> Para pensadores como Dworkin, na perspectiva do individualismo liberal ocidental, os direitos só podem existir uma vez que sejam afirmados e anunciados pelo seu portador. Mas na visão de Levinas, os direitos superam esta limitação e se aplicam até as pessoas sem voz ou àquelas que não podem declarar os seus próprios direitos. Esse enraizamento dos direitos na responsabilidade ética implica que o portador dos direitos não tem obrigação de afirmar ou proteger seus próprios direitos, mas que sempre temos a responsabilidade de proteger os direitos do Outro. Ao visualizar direitos como, principalmente e originalmente, os direitos do Outro, Levinas evita as armadilhas econômicas vistas em Dworkin, que parecem colocar o ônus dos direitos para seu portador ao exigir, primeiramente, sua afirmação.

O ônus dos direitos, enraizado na responsabilidade para com o Outro, é fundamental para entender o funcionamento da sociabilidade na sociedade pluralista na conclusão de TI. Para Levinas, essa responsabilidade para com o Outro é uma epifania em resposta à face do Outro que anuncia minha responsabilidade. Fenomenologicamente, contra pensadores como Dworkin, Levinas considera o fenômeno dos direitos como eles aparecem para mim através da experiência. Para Levinas, isto significa que a abordagem dos direitos deve começar com um estudo fenomenológico sobre a maneira como o self tornou-se responsável para com o Outro através do encontro ético.

Já que o relato de Levinas não está ligado a uma fundamentação específica de forma cronológica ou histórica, ele observa, repetidamente, que o sentido de um direito originário se dá a priori.<sup>120</sup> Ele observa que o conteúdo (*teneur*) dos direitos não é arbitrário, mas “... deriva ‘*vi formae*’ no mesmo a priori em que aparece sua ‘energia normativa’.”<sup>121</sup> Enquanto nas abordagens sobre os direitos como a de Dworkin, juntamente com as de Arendt e Bobbio, o foco está nessa “energia normativa” na esfera política prática, Levinas está principalmente preocupado com uma fenomenologia dos direitos que ilumina esta estrutura de responsabilidade a priori. O sentido de um direito original, que Levinas tentou descrever na forma não cronológica, não é encontrado nas instituições normativas, mas sim na epifania da face destituída do Outro através de uma compreensão fenomenológica de responsabilidade ética. Leitores de Levinas, como Cohen, podem tentar interpretar este “direito original” em termos

---

<sup>119</sup> Dworkin, R., 1984, “Rights as Trumps”, in Waldron, J. (ed) *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1984 pp. 153–67.

<sup>120</sup> Ver: Levinas, 1999, p. 146 e LEVINAS, 2008, p. 91.

<sup>121</sup> “... derives ‘*vi formae*’ from the very a priori in which its ‘normative energy’ appears.” (LEVINAS, 1999, p. 146)

puramente liberais de um direito à autonomia ou à vontade pessoal, mas Levinas argumenta que esta energia normativa aparece apenas “... sob o disfarce de um direito de livre vontade e, portanto, como um independência de um absoluto, como dignidade.”<sup>122</sup> O que Levinas busca evitar na sua abordagem é o que ele percebe como a exaltação da autonomia pessoal atomística como princípio governador, ou arché, dentro do cálculo liberal dos direitos. É importante destacar que a sua própria discussão sobre os direitos é fundamentalmente anárquica e que esse sentido de um direito original não é tematizável como princípio árquico único. Enquanto a abordagem liberal tradicional dos direitos organiza-se em torno de um conceito muito específico de liberdade pessoal e de livre vontade, a fenomenologia de Levinas sempre afirma que a responsabilidade ética precede e excede a capacidade e a liberdade para responder a demanda ética anunciada pela face do Outro. Como vimos na perspectiva de Bobbio, a linhagem liberal tradicional dos direitos enfatiza a universalidade dos direitos libertários como a fundamentação a partir da qual os direitos sociais e políticos (os direitos não universais) gradualmente emergem. Porém, nessa perspectiva do direito original de Levinas podemos perceber um direito universal à dignidade humana, que não se limita à autodeterminação ou à autonomia. O enraizamento dos direitos na fundamentação da autonomia e do auto-interesse fundamentalmente descreve-os em termos de uma ambivalência para com a condição e a vida do Outro. Essa ambivalência, inevitavelmente, justifica a perspectiva radical de pensadores na tradição liberal como Friedman, que afirma que empresas e negócios são fundamentalmente agentes amorais em “A Responsabilidade social de uma empresa é aumentar seus lucros”.

Ainda que Levinas não esteja interessado em desenvolver uma abordagem sistematizada de um direito à dignidade como princípio árquico alternativo que sirva como base para os outros direitos, ele observa que a realidade concreta dos direitos não se limita a uma garantia de livre vontade como liberdade negativa, mas sim uma liberdade positiva que preserva a dignidade e torna possível o prazer na vida. Na *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, Levinas vê uma garantia ao prazer, esta, bem mais fundamental do que o direito à autonomia pessoal. O direito de livre vontade, quando exercido dentro da concretude da ordem social, deve ser entendido nos mesmos termos do prazer individual que Levinas tenta ardentemente preservar, em TI, especialmente em oposição a Heidegger. O direito de livre vontade, quando visto dentro deste contexto concreto de prazer é, portanto:

---

<sup>122</sup> “... in the guise of a right to free will, and thus as an independence from an absolute, as a dignity.” (LEVINAS, 1999, p. 146)

...o direito de ser-aí ou de viver, e, portanto, o direito de satisfazer as necessidades que sustentam a vida e como o direito ao trabalho, o que lhe permite 'ganhar a vida', e como o direito ao bem-estar e a beleza, que tornam a vida suportável.<sup>123</sup>

Uma questão central que o presente capítulo visa resolver é como a obra de Levinas desenvolve o conceito muito específico de Direitos Humanos como direitos do Outro. Isto requer uma clara distinção entre os Direitos Humanos para além de uma categoria mais geral de todos os direitos, que incluem os direitos sociais e políticos que não são universalmente aplicáveis a todos os seres humanos. A universalidade da fraternidade, conforme definida no capítulo anterior, é crucial para a compreensão de como Levinas entende a responsabilidade ética não simplesmente como minha responsabilidade imediata para o Outro na minha proximidade, mas dentro de um quadro universal e igualitário de responsabilidade para todos os seres humanos. A fraternidade humana universal, estabelecida em TI através do conceito de filiação divina universal do monoteísmo, não só implica uma obrigação ética para com Outro como vizinho ou irmão biológico, mas sim uma não-indiferença universal do sofrimento de **qualquer** Outro. Esta não-indiferença não pode ser entendida em termos da proibição da violação da vontade individual do Outro, como vistas nas leituras liberais da obra de Levinas, que ameaçam interpretar a ética de Levinas em termos da “frieza sóbria” de Caim. Os Direitos Humanos, então, descrevem os direitos que nós seres humanos temos, não em virtude da afiliação biológica na raça humana, mas sim na não-indiferença universal de fraternidade que define a sociabilidade da condição humana.

#### 4.3 O Dever Fraternal Inesgotável

Embora tenha abandonado, quase que completamente, a linguagem da fraternidade após a crítica profunda que Jacques Derrida elaborou em “Violência e Metafísica”, Levinas retornou a essa conexão específica entre a fraternidade e os Direitos Humanos na passagem de conclusão de “Les droits de l'homme et les droits d'autrui”. Ele observa: “A manifestação original como direitos da outra pessoa e como dever para com um *eu*, como meu dever fraternal -- isso é a fenomenologia dos direitos do homem.”<sup>124</sup> Através do estabelecimento da ideia de que os direitos são, acima de tudo, os direitos para o Outro, em vez de meus próprios direitos como trunfos, Levinas se opõe à tradição liberal em que os direitos individuais são primordialmente

---

<sup>123</sup> “... the right to being-there or to live, and hence the right to satisfy the needs that sustain life and as the right to work, allowing you to ‘earn a living,’ and as the right to well-being and to the beautiful, that makes life bearable.” (LEVINAS, 1999, p. 146)

<sup>124</sup> “The original manifestation as rights of the other person and as duty for an *I*, as my fraternal duty—that is the phenomenology of the rights of man.” (LEVINAS, 2008, p. 98)

e fundamentalmente proibições contra a usurpação da liberdade individual por parte do estado. Toda a tradição de direitos como liberdade negativa é posta em questão por esta afiliação que Levinas aponta entre a liberdade positiva e o conceito de “dever fraterno”. É neste sentido que Levinas demonstra que os direitos “... não devem mais ser considerados exclusivamente do ponto de vista de uma ideia de liberdade que já seria a negação potencial de cada outra liberdade...”, mas sim que as “... relações harmoniosas devem ser um acordo entre a vontade livre sobre a base de uma paz anterior que não é pura e simplesmente de não-agressão, mas tem, por assim dizer, a sua própria positividade.”<sup>125</sup>

Através da ligação entre o seu “dever fraterno” para com o Outro e um conceito mais robusto de liberdade, que vai além da definição negativa do liberalismo clássico, Levinas pôde descrever uma fenomenologia dos direitos universais baseada na obrigação ética para com o Outro. A responsabilidade dentro da fraternidade universal da humanidade, que não pode ser reduzida a aquiescência às instituições jurídicas ou normas sociais generalizadas, não prescreve uma moralidade prática específica, mas sim descreve a estrutura do encontro ético e proíbe certas formas de moralidade que visam evitar a responsabilidade para com o Outro. Sendo assim, na sua conclusão do artigo, Levinas trata da impossibilidade de realmente satisfazer a exigência ética que está anunciada na face do Outro:

Minha liberdade e os meus direitos, antes de se manifestarem em minha oposição à liberdade e aos direitos da outra pessoa, irão manifestar-se precisamente na forma de responsabilidade, na fraternidade humana. Uma responsabilidade inesgotável: para com os outros as nossas dívidas nunca são resolvidas.<sup>126</sup>

Esta responsabilidade inesgotável, em que a demanda ética sempre precede e excede a nossa capacidade de responder, corresponde à natureza dos Direitos Humanos como “uma instituição paralela” ao estado que visa à justiça que precede e excede a justiça atingível dentro do estado. Considerando que o estado liberal admite a existência desses direitos, além da totalidade da lei estabelecida, a sua existência serve como um lembrete de que ainda há um nível de justiça para além da justiça disponível através dos mecanismos do estado. A admiração que Levinas tem para com o estado liberal é exatamente essa admissão de que existe uma justiça

---

<sup>125</sup> “... should no longer be considered exclusively from the point of view of a concept of freedom that would already be the potential negation of every other freedom... harmonious relations must be agreed upon by free wills on the basis of a prior peace that is not purely and simply non-aggression, but has, so to speak, its own positivity.” (LEVINAS, 2008, p. 97)

<sup>126</sup> “My freedom and my rights, before manifesting themselves in my opposition to the freedom and rights of the other person, will manifest themselves precisely in the form of responsibility, in human fraternity. An inexhaustible responsibility: for with the other our accounts are never settled.” (LEVINAS, 2008, p. 98)

como exterioridade nos Direitos Humanos. Para Levinas, este caráter de exterioridade da justiça dos Direitos Humanos é fundamental porque esses direitos, pela sua própria natureza, “correspondem a uma vocação fora do estado”. Como elemento da exterioridade na relação com o estado, os Direitos Humanos denotam “uma espécie de extraterritorialidade, como o de profecia em face dos poderes políticos do Antigo Testamento, uma vigilância totalmente diferente de inteligência política.”<sup>127</sup>

O papel da profecia, e mais especificamente da linguagem profética como desenvolvido no capítulo anterior, está fundamentalmente ligado à forma como Levinas entende fraternidade e como o “dever fraterno” para com o Outro representa um tipo de solidariedade universal. A fundamentação dessa noção de profecia para Levinas funciona, como descrito por Critchley, no sentido de que “o profeta é a pessoa que coloca a comunidade sob a palavra de Deus, que se liga a comunidade e cria um traço comum.”<sup>128</sup> Sendo assim, a ligação que Levinas desenvolve entre os Direitos Humanos e a profecia está na possibilidade de unificar diversas individualidades na pluralidade, em conjunto a uma comunidade não-territorial universal através do estabelecimento de uma comunhão do traço comum. É crucial entender que essa semelhança não significa uma espécie de “inteligência política”, através da qual Levinas parece implicar um sentido de contratualismo social do benefício mútuo. Pelo contrário, a condição de comunalidade que une a comunidade profética pluralista é exatamente sua noção de dever fraternal.

O funcionamento dos direitos, então, não é uma questão de racionalidade política porque os direitos não dependem de seu estabelecimento político ou jurídico. Ele observa que os Direitos Humanos são “independentes de qualquer poder... Antes de tudo direito: com toda tradição, toda a jurisprudência, toda concessão de privilégios, concessões e títulos...”<sup>129</sup> No entanto, estes direitos a priori são de alguma forma derivados de uma “autoridade imbatível... que está, talvez-- antes de toda teologia—*dentro* do respeito mesmo aos direitos do homem, a primeira entrada de Deus na mente do homem.”<sup>130</sup> A noção complexa de uma linguagem

---

<sup>127</sup> “correspond to a vocation outside the state... a kind of extra-territoriality, like that of prophecy in the face of the political powers of the Old Testament, a vigilance totally different from political intelligence...” (LEVINAS, 2008, p. 96)

<sup>128</sup> “Levinas would appear to be thinking of prophecy here in the sense that the prophet is the person who puts the community under the word of God, who binds the community and makes it a commonality.” (CRITCHLEY, 1999, p. 226)

<sup>129</sup> “independent of any power... Prior to all entitlement: to all tradition, all jurisprudence, all granting of privileges, awards and titles...” (LEVINAS, 2008, p. 91)

<sup>130</sup> “ineluctable authority... that is, perhaps—before all theology—in the respect for the rights of man itself, God’s original coming to the mind of man.” (LEVINAS, 2008, p. 91-2)

profética monoteísta não é, no final das contas, uma noção que pode ser entendida teologicamente, mas sim através da análise fenomenológica da responsabilidade ética para com o Outro, o que é o aparecimento original de Deus na mente do homem. A autoridade imbatível e a priori dos direitos, então, é compreendida através da linguagem profética não como uma exaltação de uma divindade, mas como a responsabilidade ética para com o Outro, o que quer dizer, o próprio respeito pelos direitos do homem.

Desta forma, Levinas pode evitar a crítica que Arendt levantou contra os direitos que têm sido, até agora, apenas filosoficamente afirmados mas nunca politicamente garantidos. A posição de Levinas é que os direitos não são declarações da “posse” de um direito como trunfo, mas são fundamentalmente o respeito pelos direitos do Outro. O respeito ao direito do Outro excede e precede a posse do direito ou a liberdade de agir. A descrição fenomenológica da experiência ética, e como essa experiência ética é constitutiva da subjetividade humana, leva Levinas a entender os direitos na forma em que sua autoridade não deriva de instituições políticas ou de proveniência divina, mas da própria constituição da responsabilidade para com o Outro que é “mais legítima do que qualquer legislação, mais justa do que qualquer justificação.”<sup>131</sup> Estes direitos são universais, ou seja, um “dever fraterno” para com o Outro é universal a todos os outros seres humanos. É neste sentido que a compreensão de Levinas de uma fraternidade humana universal é simplesmente descrita como uma “não-indiferença anterior” porque sempre encontra-se chamada pelas obrigações de deveres fraternais. A epifania do rosto é exatamente a anunciação desta obrigação ética, não como um mandamento moral, mas como obrigação universal.

Essa universalidade explica o sentido do Sionismo no artigo curto “Israël et l’universalisme” no livro *Difficile Liberté*, em que Levinas descreve o universalismo do “povo eleito”. Se a eleição de um povo pode ser considerada em termos dos direitos excepcionais, isso ameaça minar a posição do universalismo implicado no monoteísmo. Como já vimos no conceito de fraternidade, trabalhado de forma detalhada no capítulo dois do presente trabalho, a filiação divina é universal no sentido que se aplica a toda fraternidade humana e não somente à comunidade do povo eleito. Levinas afirma:

Temos a reputação de considerar-nos um povo eleito, e isso fará muita mal à reputação esse universalismo. A ideia de um povo escolhido não deve ser tomada como um sinal de orgulho. Não envolve ficar ciente dos direitos excepcionais, mas de deveres excepcionais. É prerrogativa da própria

---

<sup>131</sup> “more legitimate than any legislation, more just than any justification.” (LEVINAS, 2008, p. 91)

consciência moral. Ele conhece a si mesma no centro do mundo e para que o mundo não seja homogêneo: assim eu sempre estou sozinho na minha capacidade de responder a demanda, eu sou insubstituível na minha assunção de responsabilidade. Ser escolhido envolve um excedente de obrigações para as quais pronuncia o “eu” de consciência moral.<sup>132</sup>

Nessa passagem, Levinas aponta uma conexão fundamental entre os “deveres excepcionais” no sentido social, como as obrigações do povo em geral, e os deveres individuais da obrigação pessoal do Eu insubstituível. Isso não implica que as obrigações pessoais devam ser subsumidas aos deveres gerais, que significa a elevação da política acima da ética, mas sim que as obrigações pessoais não devem ser inconscientes da dimensão da sociabilidade. Essa lógica segue a mesma linha na qual o dever-fraterno não é simplesmente uma obrigação ética para com o Outro, mas se estende a todos os outros membros da fraternidade humana. A não-indiferença desinteressada dentro dessa fraternidade universal indica a responsabilidade universal do Eu insubstituível. De novo, Levinas elabora essa dinâmica em termos que sobrepõem os direitos e os deveres.

#### *4.4 O Respeito Pelos Direitos do Outro e a Proibição Contra a Representação*

No artigo “Interdits de la représentation et droits de l’homme”, Levinas aponta uma ligação notável entre os Direitos Humanos e a proibição tradicional contra a representação visual do divino no Judaísmo. Esta tradição, que também está presente no Islã e em certas formas de cristianismo, visa prevenir a tematização do Divino-Outro, reduzindo-a a uma existência ontológica de um simples objeto no mundo dos objetos. Pode-se argumentar que o conceito de Levinas da relação com o Outro, enquanto claramente destinada a superar a relação objetificante descrita por Heidegger, decorre do respeito pela santidade do divino e da proibição de reduzir o Outro a um objeto para ser compreendido. Levinas observa:

Representação se resume a um pensamento deste ou daquele, a uma intencionalidade, uma tematização do que se põe à frente ou dá-se na presença ou representação do que se deixa designar — finalmente ou imediatamente — por um demonstrativo, e em uma palavra concretamente, com o dedo indicador. Assim, o pensamento que pensa a coisa prevalece.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> “We have the reputation of considering ourselves to be a chosen people, and this reputation greatly wrongs this universalism. The idea of a chosen people must not be taken as a sign of pride. It does not involve being aware of exceptional rights, but of exceptional duties. It is the prerogative of a moral consciousness itself. It knows itself at the centre of the world and for it the world is not homogeneous: for I am always alone in being able to answer the call, I am irreplaceable in my assumption of responsibility. Being chosen involves a surplus of obligations for which the 'I' of moral consciousness utters.” (LEVINAS, 1990, p. 176-7)

<sup>133</sup> “Representation comes down to a thinking of this or that, to an intentionality, a thematization of what puts itself forward or gives itself in presence or representation, of what lets itself be designated—ultimately or immediately—

A tematização do Outro, o problema constante sobre o qual Levinas procura se aprofundar contra a fenomenologia de Heidegger, é a tendência constante na forma de uma necessidade insaciável que a filosofia ontológica ocidental tem de reduzir o Outro a um objeto ontológico para ser compreendido. Para Levinas, a tradição judaica se opõe a esta intelectualização da relação para com o Outro através da afirmação desta proibição contra a representação, que é “... a denúncia de uma inteligibilidade que a gente gostaria de reduzir ao conhecimento, e que pretende ser original ou final...”<sup>134</sup>

Isto é crucial para a compreensão do seu conceito de Direitos Humanos em que o Outro não pode ser entendido como um objeto de compreensão, mas como uma transcendência que constitui a própria ipseidade do Eu insubstituível. Essa transcendência é exatamente “... a proximidade de um homem companheiro, cuja singularidade e, conseqüentemente, cuja alteridade irreduzível seria — ainda ou já — não reconhecida na percepção de quem olha para (*dé-visage*) o outro.”<sup>135</sup> Ao invés de conceber o portador dos direitos como um outro Eu, igual a mim, que tem os mesmos direitos que eu tenho da mesma maneira que eu os tenho, Levinas tem como objetivo a preservação da alteridade infinita e da singularidade do Outro que anuncia minha responsabilidade e meu dever fraternal. Talvez o relato mais consistente e conhecido desta anunciação da responsabilidade fraterna que emana do rosto do Outro seja a preocupação constante que Levinas tem com o mandamento “Não matarás”. Para Levinas, a face do Outro é, literalmente, a expressão deste mandamento, que não precisa ser atribuído a uma fonte divina ou a uma doutrina legalista; a sua presença como um comando precede e excede qualquer enunciado ou instituição. No entanto, a proibição contra o assassinato é, em grande parte, o mesmo que a proibição da representação. A epifania do rosto do Outro, o reconhecimento dessa obrigação da não-indiferença, está anunciada como a proibição contra o assassinato, que aqui significa deixar de respeitar a alteridade do Outro como transcendência e reduzir sua existência a um objeto. Ou seja, a compreensão do Outro em termos objetificantes é fundamentalmente uma espécie de negação do Outro, de assassinato.

Levinas descreve essa negação do Outro mais claramente na quinta seção de “L’ontologie est fondamentale?” num ataque contra a ontologia de Heidegger:

---

by a demonstrative, and in a word concretely, with the index finger. Thus a thought thinking the thing prevails.” (LEVINAS, 1999, p. 123)

<sup>134</sup> “... the denunciation of an intelligibility that one would like to reduce to knowledge, and that pretends to be original or ultimate...” (LEVINAS, 1999, p. 125)

<sup>135</sup> “... proximity of one’s fellow man, whose uniqueness and consequently whose irreducible alterity would be—still or already—unrecognized in the perception that stares at (*dé-visage*) the other.” (LEVINAS, 1999, p. 126)

Na relação aos seres na abertura do ser, a compreensão encontra um significado para eles baseada no ser. Neste sentido, ela não invoca esses seres, mas apenas os nomes deles, realizando, assim, uma violência e uma negação. Uma negação parcial que é a violência...<sup>136</sup>

Esta negação parcial é a negação da independência de um ser, tornando-o uma posse ou um instrumento para algum fim. Para Heidegger, a facticidade da temporalidade do Dasein deve ser entendida como um compromisso com o mundo como um instrumento. Para Levinas, isso é inaceitável, já que consiste em tornar a violência de negar o Outro como o fato fundamental da existência humana. A anunciação da proibição contra matar que emana da face do Outro é uma proibição, exatamente, contra essa forma de negação:

No momento em que meu poder de matar se realiza, o outro (*autrui*) me escapou. Eu posso, com certeza, atingir um objetivo através do matar; Eu posso matar enquanto eu caçar ou abater animais, ou enquanto corto árvores. Mas quando eu tiver compreendido o outro (*autrui*) na abertura de ser, em geral, como um elemento do mundo em que eu estou, em que eu o tenho visto no horizonte, eu não olhei no rosto dele, eu não encontrei seu rosto. A tentação de negação total, medindo a infinidade desta tentativa e sua impossibilidade - isto é a presença do rosto. Relacionar-me com o outro (*autrui*) face a face é ser incapaz de matar. É também a situação de discurso.<sup>137</sup>

A negação do Outro significa não apenas a quebra de um mandamento santo, mas a redução do Outro a um meio pelo qual eu posso atingir algum fim. Podemos perceber nessa passagem, mais uma vez, a fundamentalidade para a qual Levinas chama atenção na conexão entre a relação ética e o discurso. Isso está enraizado na mesma sociabilidade que a ligação entre a fraternidade e a linguagem profética do “depois de você, senhor”, ou seja, a hospitalidade. A ligação que Levinas propõe aqui é a proibição contra a negação total do Outro (assassinato) e uma abertura ao discurso que já está presente na epifania do rosto do Outro. Matar sempre significa, para Levinas, uma objetivação do Outro e a tematização em um meio para algum fim.

---

<sup>136</sup> “In relation to beings in the opening of being, comprehension finds a signification for them on the basis of being. In this sense, it does not invoke these beings but only names them, thus accomplishing a violence and a negation. A partial negation which is violence...” (LEVINAS in PEPPERZAK (eds.), 1996, p. 9)

<sup>137</sup> “At the very moment when my power to kill realizes itself, the other (*autrui*) has escaped me. I can, for sure, in killing attain a goal; I can kill as I hunt or slaughter animals, or as I fell trees. But when I have grasped the other (*autrui*) in the opening of being in general, as an element of the world where I stand, where I have seen him on the horizon, I have not looked at him in the face, I have not encountered his face. The temptation of total negation, measuring the infinity of this attempt and its impossibility—this is the presence of the face. To be in relation with the other (*autrui*) face to face is to be unable to kill. It is also the situation of discourse.” (LEVINAS in PEPPERZAK (eds.), 1996, p. 9)

Mas Levinas é cuidadoso em não confundir a proibição contra essa negação do Outro como um simples mandamento contra o assassinato. Ele observa:

Isso não significa simplesmente que você não pode atirar uma arma o tempo todo. Mas, refere-se ao fato de que, no curso de sua vida, de maneiras diferentes, você mata alguém. Por exemplo, quando nos sentamos à mesa de manhã a beber café, matamos um etíope que não tem café. É neste sentido que o mandamento deve ser entendido.<sup>138</sup>

Aqui as duas proibições bíblicas convergem. A proibição contra o homicídio e a proibição contra a representação compartilham uma fundamentação comum, que é a proibição contra a redução do Outro a um objeto. A obrigação ética desses mandamentos contra a negação, e é claro que Levinas diria a obrigação ética subjacente a estes mandamentos, é uma proibição contra a negação da responsabilidade insubstituível de um para com o Outro. A proibição contra matar, embora fale de modo aparentemente simples de um dever rígido a obedecer, não é em si um princípio árquico pelo qual a moralidade pode ser estruturada. Pelo contrário, a proibição representa uma dimensão da realidade ética que é mais fundamental do que as práticas ou instituições socialmente ou politicamente construídas. Esta é a natureza anárquica de uma responsabilidade ética para com o Outro. No entanto, parece claro a partir desta passagem que Levinas é extremamente consciente da impossibilidade de satisfazer esta responsabilidade ética da proibição, se um ato tão simples como beber um café da manhã é uma violação da proibição contra matar.

#### *4.5 Responsabilidade Social e Transcendência*

As duas proibições funcionam para denunciar tipos particulares de instrumentalização do Outro. Na proibição contra a representação, esta assume a forma de uma denúncia da inteligibilidade do Outro, enquanto que na proibição contra matar a denúncia destina-se a tratar o Outro como um meio de algum fim. A conexão que Levinas aponta entre estas duas proibições e os Direitos Humanos se faz presente através de seu conceito de relação ética com o Outro como transcendência. Sendo assim, com o enraizamento dos Direitos Humanos na transcendência, Levinas escapa de cair na lógica do individualismo que fundamenta o conceito de direitos na tradição liberal ocidental. A proibição contra matar significa uma obrigação

---

<sup>138</sup> “This does not mean simply that you are not to go around firing a gun all the time. It refers, rather, to the fact that, in the course of your life, in different ways, you kill someone. For example, when we sit down at the table in the morning and drink coffee, we kill an Ethiopian who doesn’t have any coffee. It is in this sense that the commandment must be understood.” (LEVINAS in BERNASCONI (eds), 1988, p. 173)

fraterna, de novo para além da frieza sóbria de Caim, em que temos a responsabilidade de certificar-nos que o próximo permaneça vivendo. Levinas chama isto de um:

... evento de sociabilidade antes de toda associação em nome de uma 'humanidade' abstrata e comum. O direito do homem, absolutamente e originalmente, assume significado apenas com o outro, como o direito do outro homem. Um direito em relação ao qual eu nunca estou liberado!<sup>139</sup>

Fundamentalmente, este evento de obrigação ética que serve como base tanto da proibição do homicídio como da proibição da representação, barram a negação da transcendência da relação para com o Outro. Levinas visa demonstrar que não pode haver nenhum fundamento dos Direitos Humanos que se apoie em um terreno puramente imanente porque os Direitos Humanos, da mesma maneira que estas proibições antigas, significam uma relação fundamentalmente transcendente, não podendo ser reduzidos à pura imanência. Levinas anuncia enfaticamente que o direito do qual eu nunca estou liberado é uma “responsabilidade infinita para com o Outro: a impossibilidade radical de imanência!”<sup>140</sup>

Esta linguagem de transcendência está diretamente relacionada à posição de Levinas na qual a fraternidade significa não-indiferença universal para com o Outro. A ideia levinasiana de obrigação ética tem a forma de uma espécie de ser-para-o-Outro que é muitas vezes apresentada em seu trabalho como um ser-para-o-desconhecido. Isso é fundamental para compreender o conceito de fraternidade como universal através da filiação divina do monoteísmo. Se os direitos só podem ser aplicados na forma limitada, para o vizinho próximo, para os membros da própria comunidade, ou aos cidadãos de uma nação, isso não seria suficiente para atingir a universalidade implicada na fraternidade universal do monoteísmo. Fraternidade, para Levinas, está radicalmente oposta à ideia de uma humanidade unida por semelhança de identidades. Dever fraterno, então, não é apenas uma obrigação particular para com o irmão biológico ou o vizinho próximo, mas sim, universalmente, em relação ao órfão, a viúva e ao desconhecido. Em sua conclusão do artigo “Les droits de l'autre homme” Levinas observa:

Que os Direitos do Homem são originalmente os direitos do outro homem, e que eles expressam, além do florescimento da identidade na sua própria identidade e seu instinto para a perseverança livre, o **para-o-outro** do social,

---

<sup>139</sup> “event of sociality prior to all association in the name of an abstract and common ‘humanity.’ The right of man, absolutely and originally, takes on meaning only in the other, as the right of the other man. A right with respect to which I am never released!” (LEVINAS, 1999, p. 127)

<sup>140</sup> “infinite responsibility for the other: the radical impossibility of immanence!” (LEVINAS, 1999, p. 127)

do **para-o-desconhecido** — isso parece-me ser o significado de sua novidade.<sup>141</sup>

Este “para-o-Outro do social” deve ser entendido dentro do contexto da comunidade pluralista fraterna que Levinas desenvolve na conclusão do TI. Uma vez que este conceito de comunidade não pode ser pensado em termos de um Estado-nação, dada sua crítica contra Hegel, ele portanto evoca a impossibilidade do que Levinas chama de o “momento utópico” em seu trabalho. Ele admite que há uma grande separação entre a maneira como o mundo funciona concretamente e o ideal de santidade que ele tenta desenvolver em TI. Sendo assim, Levinas considera a comunidade pluralista em termos puramente utópicos: “Há um momento utópico em que eu digo; é o reconhecimento de algo que não pode ser realizado, mas que, em última análise, orienta toda a ação moral.”<sup>142</sup> Este reconhecimento utópico, inevitavelmente, fica aquém da realização, mas serve para orientar a relação ética para com o Outro que denota a sociabilidade dos Direitos Humanos para Levinas. Os Direitos Humanos, ao invés das instituições positivas, juridicamente estabelecidas pelo Estado, servem como um “lembrete de que não há justiça ainda” dentro da totalidade do Estado. É a sua impossibilidade de realização que faz com que os Direitos Humanos, como uma exterioridade em relação ao Estado, correspondam a uma forma de santidade política em que a demanda política excede e precede a capacidade do Estado de responder adequadamente. Porém, é através do reconhecimento dos seus próprios limites que o Estado liberal atinge sua maior proximidade com “... o estado moralmente ideal.”<sup>143</sup> A inatingibilidade desse estado moralmente ideal não implica que Levinas seja um niilista político, mas demonstra a impraticabilidade da “...santidade do sagrado...”<sup>144</sup> que está na base do seu conceito utópico de comunidade pluralista.

#### *4.6 Os Direitos Humanos como Perturbação do Estado*

O que Levinas procura exaltar em seu conceito de Direitos Humanos é exatamente a santidade inatingível e utópica no coração dos Direitos Humanos. Os Direitos Humanos não existem em termos do funcionamento concreto do estado, mas sim como santidade; eles servem

---

<sup>141</sup> “That the Rights of Man are originally the rights of the other man, and that they express, beyond the burgeoning of identity in their own identity and their instinct for free perseverance, the **for-the-other** of the social, of the **for-the-stranger**—such appears to me to be the meaning of their novelty.” (LEVINAS, 1999, p. 149)

<sup>142</sup> “There is a Utopian moment in what I say; it is the recognition of something which cannot be realized but which, ultimately, guides all moral action.” (LEVINAS in BERNASCONI (org.), 1988, p. 177-8)

<sup>143</sup> “... the morally ideal state.” (LEVINAS in BERNASCONI (org.), 1988, p. 178)

<sup>144</sup> “... la sainteté du saint...” (LEVINAS apud DERRIDA, 1997, p. 15)

como uma forma de crítica ou perturbação do estado. Os Direitos Humanos, na visão de Burggraeve, demonstrada anteriormente no capítulo um, vem a ser sinônimo de seu conceito geral de subjetividade ética, devem ser entendidos não como um princípio árquico monolítico pelo qual podemos julgar a moralidade ou a imoralidade, mas sim anarquicamente como uma perturbação ou rompimento da ordem estabelecida.

Miguel Abensour apresenta uma leitura do trabalho de Levinas em que a anarquia ética se apresenta fundamentalmente como uma crítica contra o Estado, ou talvez pudéssemos dizer contra o Estado absoluto hegeliano. No livro *La démocratie contre l'État*, Abensour desenvolve uma narrativa sobre a proximidade política de Levinas em relação a um momento específico do anti-hegelianismo nos primeiros escritos de Karl Marx. Abensour escreve contra as tendências do marxismo ortodoxo, em que as forças políticas estão subordinadas a uma realidade econômica mais fundamental da luta entre classes. Em seu trabalho de 1843, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Marx desenvolve uma visão notavelmente diferente das suas obras econômicas. Nesse livro a democracia existe, primeiramente, contra as forças do Estado em vez da ordem social produzido pelo Estado. Democracia, então, é a manifestação do que Hegel chamaria de “massa informe do povo” ou o que Ranciére chamaria de manifestação do dissenso das vozes marginalizadas na sociedade. Enquanto para Hegel o Estado é o princípio organizador do povo, a expressão puramente árquica do ordenamento político da sociedade, para o jovem Marx uma verdadeira democracia representaria um momento de práxis emancipatória contra essa ordenação árquica. Abensour aponta:

Longe do Estado encerrando a democracia como se pudesse ser contida e determinada de fora, a democracia separada de toda arché revela os limites do Estado, e ao fazê-lo disputa - e mais, destrói - o movimento totalizante desta autoridade que alega-se soberana.<sup>145</sup>

Esta versão jovem de Marx é radicalmente diferente do Marx do determinismo econômico e de como seu trabalho vai ser interpretado como uma chamada para a encarnação da ditadura do proletariado no Estado-leninista. Mas é exatamente esta versão anarquista do jovem Marx que inspira Abensour e com a qual ele faz uma aproximação com o trabalho de Levinas sobre a anarquia como uma perturbação do Estado em AE. Levinas cuidadosamente

---

<sup>145</sup> “Far from the State enclosing democracy as if it could be contained and determined from without, democracy severed from all arche reveals the limits of the State, and in so doing contests - and more, destroys - the totalizing movement of this authority that claims itself sovereign.” (ABENSOUR, 2011, p. 101)

afirma que este sentido ético da anarquia precede o uso comum do termo dentro da esfera política. Ele observa em uma nota de rodapé sobre Bergson:

A noção de anarquia que estamos introduzindo aqui tem um significado, antes da política (ou antipolítico), diferente daquele que lhe é popularmente atribuído. Seria autocontraditório configurá-lo como um princípio (no sentido que os anarquistas compreendem-no). Anarquia não pode ser soberana, como um arché.<sup>146</sup>

Levinas aqui se opõe a uma compreensão estritamente política do anarquismo em que a desordem do anarquismo torna-se um princípio idealizado. O que Levinas visa preservar na sua obra é um relato da ética anarquista que nunca pode ser tematizada como moralização filosófica, mas sempre tem como objetivo desenvolver uma descrição fenomenológica da própria fundamentação da ética. Levinas continua na mesma nota de rodapé:

(Anarquia) só pode perturbar o Estado - mas de uma maneira radical, tornando possíveis momentos de negação, sem qualquer afirmação. O Estado, no entanto, não pode ser definido como um Todo. Mas, por outro lado, a anarquia pode ser afirmada. Portanto, a desordem tem um significado irreduzível, como uma recusa de síntese.<sup>147</sup>

Para Abensour, Levinas não está chamando diretamente para uma política anarquista, mas o que ele descreve como uma meta-política anarquista. Ou seja, o projeto de Levinas não tenta desenvolver uma política eticizada fundada na sua descrição fenomenológica da experiência ética; o que ele busca descrever é a ética fundamentalmente como uma perturbação das tendências totalizantes do Estado em que a política é sempre a arte de ganhar a guerra.

Se podemos considerar a ética como uma perturbação do estado, e os Direitos Humanos como sinônimo de responsabilidade ética nas obras posteriores de Levinas, é importante entender como essa ruptura não-tematizável funciona como uma ligação entre ética e política. Essa conexão entre ética e política nas obras de Levinas está definida por Critchley tanto como não-fundacional, como não arbitrária.<sup>148</sup> Isto significa que, enquanto Levinas mantém uma compreensão puramente anárquica de ética, que não prescreve a moralidade de acordo com qualquer princípio tematizado, como uma força disruptiva contra o estado, a ética necessariamente opõe certas formas de ação por parte do Estado. Seu relato dos Direitos Humanos procura demonstrar uma corrente ética não-tematizável de responsabilidade para com

---

<sup>146</sup> “La notion d'anarchie telle que nous l'introduisons ici, précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement. Elle ne peut pas - sous peine de se démentir - être posée comme principe (au sens où l'entendent les anarchistes). L'anarchie ne peut pas être souveraine Comme l'arché.” (LEVINAS, 1978, p. 160f)

<sup>147</sup> “L'anarchie ne peut pas être souveraine comme l'arché. Elle ne peut que troubler - mais d'une façon radicale - et qui rend possibles des instants de négation sans aucune affiliation - l'Etat. L'Etat ainsi ne peut pas s'ériger en Tout. Mais em revanche, l'anarchie peut se dire. Le désordre a pourtant un sens irréductible en tant que refus de synthèse.” (LEVINAS, 1978, p. 160f)

<sup>148</sup> CRITCHLEY, 1999b, p. 277

o Outro, que funciona como base para os direitos como oposição as formas de dominação, especialmente a dominação promulgada pelo Estado. A encarnação desses direitos em instituições políticas, a via solicitada por Arendt em *Origins of Totalitarianism*, corre o risco de subordinar a ética ao meramente político. Já que a relação da ética com a política deve ser não-fundacional (an-árquico) sem se tornar arbitrária (niilista), a tarefa de descrever uma política levinasiana deve evitar a tentação de usar o seu conceito de responsabilidade ética como uma nova arché moral para servir como uma espécie de teste ético que pode julgar a qualidade de uma instituição política. O problema com a política para Levinas, então, é fundamentalmente uma tendência que a política possui de tornar-se uma totalidade fechada, impermeável as forças da mitigação da ética. Critchley formula assim esse problema: “... se a política é deixada por sua própria conta, sem a perturbação da ética, corre o risco de tornar-se tirânica.”<sup>149</sup> Qualquer forma de organização política que é fundada sobre um princípio árquico de origem, apesar de todas as suas boas intenções, tende necessariamente a esta interioridade tirânica totalizadora, uma vez que se distancia da perturbação ética.

O fato de que o dever fraternal para com o Outro universal não é tematizável sob um princípio árquico abrangente não implica que o relato de Levinas de Direitos Humanos não tenha importância prática. Pelo contrário, Levinas desenvolve esta descrição anárquica porque qualquer conceito de Direitos Humanos guiados por um princípio árquico tenderia para esta tirania. O papel dos Direitos Humanos, no sentido ideal utópico da comunidade pluralista, é servir como uma perturbação constante contra a tendência da política a considerar-se completa, de fechar-se em si mesma como uma totalidade autossuficiente. O papel vital dos Direitos Humanos, como o de ética em TI, é melhor entendido em termos de perturbação ou crítica. Em TI, ele afirma:

... a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um por em questão do Mesmo — que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo — é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem.<sup>150</sup>

Em suas obras posteriores essa dedicação ao ato da crítica, como engajamento ou *Erschlossenheit* no sentido de Heidegger, continua a ser o fundamento da sua ideia de Direitos

---

<sup>149</sup> “... when politics is left to itself without the disturbance of ethics it risks becoming tyrannical.” (CRITCHLEY in ATTERTON (eds), 2010, p. 51)

<sup>150</sup> “... la critique ne réduit pas l'Autre au Même comme l'ontologie, mais met l'exercice du Même en question. Une mise en question du Même - qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique.” (LEVINAS, 1971, p. 33)

Humanos. Com sua base no dever fraternal para com o Outro, que é universalizado, sem ser tematizado em um princípio árquico, a crítica apresentada pelos Direitos Humanos é exatamente a expressão da não-indiferença fundamental para com o Outro. Para Levinas, a dimensão ativa e engajada da crítica disruptiva evita a armadilha de cair de volta nas tendências totalizantes da ontologia e política. É nesse sentido que, da mesma maneira que a ética, os Direitos Humanos são um tipo de transcendência, um “... acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro...”<sup>151</sup>

Se quisermos compreender os Direitos Humanos como esta “impugnação do Mesmo” ou uma perturbação crítica da totalidade do estado, é importante lembrar como isso se conecta ao conceito de paz que Levinas desenvolve tanto na conclusão de TI como em seus escritos posteriores. Para Levinas, a não-indiferença universal da fraternidade está fundamentalmente interligada aos temas da paz e dos direitos. Em “Les droits de l'homme et les droits d'autrui”, ele observa que o Outro que me considera (*l'autre me regarde*) é a face, e é exatamente esta relação que é “... uma bondade em paz... em que o eu se liberta de seu 'voltar a si mesmo,' de sua autoafirmação, de seu egoísmo de um ser, preservando seu próprio ser, para responder ao outro, precisamente para defender os direitos do outro homem.” A não-indiferença em que o indivíduo que considera (*regarde*) à outra, a fraternidade, denota a ausência de neutralidade que “... deve ser pensada a partir do encontro, em que o desejo de paz — ou bondade — é a primeira linguagem.”<sup>152</sup>

No capítulo anterior, vimos a ligação fundamental entre os conceitos de linguagem e fraternidade, especialmente em TI, como quase-sinônimos na relação transcendente para com o Outro, como um arête que rompe os limites da totalidade egoísta. A conexão que Levinas desenvolve entre esses conceitos, e ainda mais claramente como linguagem original e a fraternidade humana, evoca o sentido de “linguagem essencial” e “linguagem profética”, no qual a comunidade está unida através da sua comunalidade como discurso. Esta ligação crucial entre linguagem ou discurso e o conceito de Direitos Humanos em Levinas destaca a dimensão de não-indiferença engajada, não como um ideal abstrato, mas como uma prática no discurso. É por isso que a compreensão de Levinas da relação ética não é uma forma de compreender o

---

<sup>151</sup> “... l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi se produit concrètement comme la mise en question du Même par l'Autre...” (LEVINAS, 1971, p. 33)

<sup>152</sup> “is a goodness in peace... in which the I frees itself from its ‘return to self,’ from its auto-affirmation, from its egotism of a being preserving in its being, to answer for the other, precisely to defend the rights of the other man... must be conceived on the basis of the meeting, in which the wish for peace—or goodness—is the first language.” (LEVINAS, 2008, p. 98)

Outro ou uma tentativa de considerá-lo como um objeto, mas sim uma abertura à exterioridade infinita da alteridade do Outro. A resposta à face do Outro, a dimensão moral da relação ética, é subsequente e derivada do evento de considerar o Outro que é fundamentalmente a bondade. Levinas completa este pensamento em “Les droits de l’homme et les droits d’autrui”, através da ligação do seu conceito de bondade em paz e o conceito de fraternidade:

Não deveria a fraternidade, que está no lema da república, ser discernida na não-indiferença anterior de um para com o outro, em que a bondade original no qual a liberdade está embutida, e na qual a justiça dos direitos do homem assume um significado imutável e estável, melhor do que os garantidos pelo Estado?<sup>153</sup>

É neste sentido da paz, não como uma pacificação, mas como um engajamento crítico, que o dever fraternal deve ser compreendido. Enquanto Levinas demonstra claramente sua própria distância de uma posição pacifista pura, essa noção de paz desenvolvida em conjunto com os seus conceitos de bondade e de Direitos Humanos, no entanto, é uma chamada à ação e, mais especificamente, uma chamada à perturbar a ordem política totalizada.

#### 4.7 Levinas contra Hobbes

Em “Paix et proximité”, Levinas desenvolve seu conceito de paz de forma bem extensa no contexto da passagem entre ética e política “... no momento ético na crise da Europa.”<sup>154</sup> Levinas primeiramente desenvolve um processo de paz política, a qual ele descreve no primeiro parágrafo do ensaio na forma seguinte:

Paz com base no estado, o que seria um encontro de seres humanos que participam nas mesmas verdades ideais. Paz que é saboreada como tranquilidade que garante a solidariedade — a medida exata de reciprocidade na prestação de serviços entre os companheiros: a unidade de um Inteiro em que cada um encontra o seu repouso, seu lugar, seu papel.<sup>155</sup>

Levinas, em seguida, faz uma distinção, o que não quer dizer necessariamente uma contradição, entre essa paz política e a paz ética em que “a relação é com o outro inassimilável, o outro irreduzível, o outro, único.”<sup>156</sup> Os dois lados desta análise formal de paz, a unicidade da

---

<sup>153</sup> “Should not the fraternity that is in the motto of the republic be discerned in the prior non-indifference of one for the other, in that the original goodness in which freedom is embedded, and in which the justice of the rights of man takes on an immutable significance and stability, better than those guaranteed by the state?” (LEVINAS, 2008, p. 98)

<sup>154</sup> “... the ethical moment in the crisis of Europe.” (LEVINAS, 1999, p. 135)

<sup>155</sup> “Peace on the basis of the state, which would be a gathering of humans participating in the same ideal truths. Peace which is savored as tranquility that guarantees a solidarity—the exact measure of reciprocity in services rendered among fellows: the unity of a Whole wherein everyone finds their repose, their place, their seat.” (LEVINAS, 1999, p. 131-2)

<sup>156</sup> “the relation is with the inassimilable other, the irreducible other, the other, unique.” (LEVINAS, 1999, p. 138)

política e da alteridade radical da ética, são ambos descritos no refrão familiar fraternal da “não-indiferença para com outro”. É importante destacar que nesse ensaio Levinas desenvolve a sua abordagem sobre a paz em relação a um vocabulário do amor que não aparece explicitamente nas obras anteriores. Levinas explicou essa ausência do vocabulário do amor em TI: “porque o amor é frequentemente entendido como o que Pascal chama amor com concupiscência.”<sup>157</sup> No entanto, com o seu vocabulário nas suas obras posteriores, Levinas chegou a descrever a relação do único e do Outro simplesmente pelo termo geral “amor.” Ele descreve esse amor em termos que refletem o vocabulário de religião como a relação não-reducida, ou a relação sem relação, em TI:

A paz como o amor ao vizinho, em que não é uma questão de paz como puro repouso que confirma a identidade de alguém, mas de sempre colocar em questão esta própria identidade, sua liberdade sem limites e seu poder.<sup>158</sup>

Na conclusão do ensaio, Levinas desenvolve a ponte entre os dois lados desta análise formal sobre a paz, retornando novamente ao tema da Europa. Ecoando a conclusão de TI, em que ele denunciou a noção de Estado de Hegel, Levinas conclui “Paix et proximité” com a rejeição do absolutismo de Hegel, e também do conceito de liberalismo hobbesiano e sua ideia de uma natureza humana que é fundamentalmente egoísta. Levinas argumenta contra a noção de que a justiça igualitária da Europa é fundada sobre a guerra de todos contra todos, ao contrário, essa justiça deriva “da responsabilidade irreduzível de um para com o outro...”<sup>159</sup> Essa crítica contra Hobbes lembra um ponto básico na obra de Levinas, onde esta responsabilidade irreduzível de um para com o Outro é um “Evento de sociabilidade antes de toda associação em nome de uma ‘humanidade’ abstrata e comum.”<sup>160</sup> A abordagem de Hobbes e outros conceitos individualistas racionais de sociabilidade humana tendem a ignorar este evento primordial de sociabilidade que é constitutivo da nossa subjetividade ética. Na leitura de Bernasconi, superar Hobbes é a tarefa central que ocupa o conceito de sociabilidade de Levinas<sup>161</sup> Levinas não podia aceitar que a sociedade fosse baseada em uma forma de auto-interesse, da forma como Hobbes considera a sociabilidade como fruto da tentativa racional de evitar a vida “desagradável, brutal

---

<sup>157</sup> “because by love is often understood what Pascal called love with concupiscence.” (LEVINAS in BERNASCONI (ed.), 1988, p. 174)

<sup>158</sup> “Peace as love of the neighbor, where it is not a matter of peace as pure rest that confirms one’s identity but of always placing in question this very identity, its limitless freedom and its power.” (LEVINAS, 1999, p. 141)

<sup>159</sup> “from the irreducible responsibility of the one for the other...” (LEVINAS, 1999, p. 144)

<sup>160</sup> “Event of sociality prior to all association in the name of an abstract and common ‘humanity’.” (LEVINAS, 1999, p. 127)

<sup>161</sup> Bernasconi desenvolve essa conexão no artigo “What is the question to which ‘substitution’ is the answer?” em *The Cambridge Companion to Levinas* (CRITCHLEY (eds.), 2004, p. 234-251.

e curta” do estado de natureza. Levinas retorna a este ponto novamente em “Les droits de l’autre homme”:

A guerra de todos contra todos baseada nos Direitos do Homem! A não ser que nós atribuamos à essência da livre vontade uma propensão para o racional, e, assim, o respeito pelo universal, graças ao qual o imperativo e o normativo do inteligível iriam se impor sobre a livre-vontade de cada um, consentindo a limitar-se de tal forma a não limitar os outros.<sup>162</sup>

O evento da sociabilidade que precede a liberdade ou a constituição de vontades individuais é a chamada da face do Outro. Fraternidade significa a condição de não-indiferença a este chamada, mas já que é, fundamentalmente, uma não-indiferença universal, não é simplesmente uma característica do encontro ético, senão também a característica da esfera política. A sociabilidade dentro da comunidade pluralista pode ser pensada como a condição em que cada membro da comunidade tem obrigação fraternal para com o Outro. Sendo assim, a ipseidade do indivíduo, sua subjetividade ética, constitui-se através do dever fraternal. Isso não descreve uma fraternidade no sentido de uma obrigação daqueles que compartilham uma semelhança biológica dentro de uma família ou um sentido comunitário de obrigação para com seus próprios vizinhos, mas implica uma universalidade de não-indiferença que é anunciada pelo sofrimento nu da face do Outro. Como uma força disruptiva, extra-territorial, os Direitos Humanos não podem ser vistos como emergindo de dentro do contexto do estado de natureza hobbesiano ou da sociabilidade garantida através das instituições do Estado, através do qual o indivíduo tenta melhorar suas chances de sobreviver conjuntamente. Em vez disso, o mecanismo do Estado é o alvo constante de crítica, a da ética e dos Direitos Humanos, como um lembrete de que sua justiça não consegue atingir o ideal utópico. É a tentativa de atingir o inatingível ideal utópico que está no cerne do entendimento de Levinas sobre os Direitos Humanos. O direito universal fraterno que é anunciado pelo rosto do Outro não é simplesmente uma chamada à ação, mas um comando que me domina e para o qual a minha resposta será sempre insuficiente. Direitos humanos, assim, servem como uma crítica contra a tendência universal totalizante das instituições políticas. Sua universalidade implica que eles não estão vinculados a determinadas instituições políticas ou especificidades territoriais, mas refletem a bondade e a santidade que são constantemente problematizadas no trabalho de Levinas.

---

<sup>162</sup> “The war of each against all based on the Rights of Man! Unless we attribute to the essence of free will a propensity for the rational, and, thus, a respect for the universal, thanks to which the imperative and the normative of the intelligible would impose themselves on the free will of each, consenting to limit itself in such a way as not to limit others.” (LEVINAS, 1999, p. 147-8)



## 5. Conclusão

A dissertação aqui apresentada teve como intenção examinar o conceito de Direitos Humanos universais em Levinas através da lente de sua abordagem fenomenológica da responsabilidade ética para com o Outro. A fim de fazer isso, o primeiro capítulo examinou a metodologia fenomenológica levinasiana, para compreender plenamente o papel da sociabilidade humana e como Levinas opôs-se as tradições fenomenológicas de Husserl e Heidegger. O primeiro capítulo tentou demonstrar que a principal preocupação filosófica de Levinas foi com sua tentativa de traduzir o elemento bíblico de sociabilidade para a língua “grega” da filosofia. Para Levinas, traduzir a Bíblia em grego significa desenvolver uma descrição fenomenológica das estruturas subjacentes da experiência de responsabilidade para o Outro.

Esta abordagem pode ser criticada, como vimos com Badiou e Butler, por ser uma forma de religiosidade piedosa ao invés de uma filosofia. Diferentemente disso, Levinas considerava sua própria obra filosófica como sendo absolutamente independente de seus escritos “confessionais” religiosos, insistindo até mesmo em publicar os dois tipos de livros em editoras diferentes. Assim, podemos afirmar que a sua metodologia fenomenológica nunca tentou usar a Bíblia como uma forma de justificação da sua posição filosófica. Contrariamente, da mesma maneira que ele utilizou referências à Dostoievsky, a Bíblia serviu como ponto de referência que pretendeu ilustrar ou demonstrar determinadas posições ou ideias ao invés de prova-las a partir de sua autoridade divina. Na Bíblia, Levinas encontrou uma base para a sociabilidade na fraternidade, que não está a fraternidade biológica da frieza sóbria de Caim, mas na responsabilidade pelo Outro. As tentativas filosóficas de descrever esta responsabilidade através do conceito de ética têm sido tradicionalmente subordinadas à ontologia, que é tem sido considerada como mais fundamental. Ao questionar essa fundamentalidade, o projeto fenomenológico de Levinas de colocar a ética como filosofia primeira é visto como uma tentativa de descrever as estruturas subjacentes ocultas da sociabilidade humana. Isto leva Levinas, em TI, a sua exaltação da intimidade da família através dos conceitos de fecundidade, filialidade e fraternidade.

A Fraternidade ocupa um lugar especial nesta trindade para o presente trabalho, como vimos no segundo capítulo, porque ao contrário da fecundidade e da filialidade, ela não implica

apenas uma relação com um Outro único. Enquanto Levinas descreve a fecundidade e a filialidade em termos de uma conexão com o infinito, ele o faz em referência somente as gerações futuras e passadas ao invés de uma relação com o Outro universalizável no presente.<sup>163</sup> Para o autor, nos seus últimos escritos da década 1980, é a possibilidade de universalização do Outro na fraternidade que garante a universalidade dos Direitos Humanos. Esses direitos diferem dos direitos sociais ou políticos, que são restritos pelas qualificações de cidadania, idade, sexo, localização, raça e assim por diante. Para descrever os Direitos Humanos universais, Levinas considera uma espécie de relação em que a responsabilidade não é a obrigação puramente ética para com o Outro, mas uma obrigação política em relação a um terceiro universalizado (*le tiers*). O argumento central proposto nesta dissertação foi, assim, que Levinas consegue alcançar esse objetivo através de seu conceito de fraternidade.

Como tal, o segundo capítulo tentou demonstrar que este conceito de fraternidade é radicalmente diferente daquele esboçado pela tradição liberal da Revolução Francesa. Levinas esclarece em diferentes momentos de TI e AE, que (1) a fraternidade significa uma compreensão não-biológica de toda a raça humana, que (2) fraternidade é entendida como linguagem e abertura ao Outro no discurso, e que (3) fraternidade é filiação compartilhada universalmente no monoteísmo. Ao desenvolver essas três formas em que podemos entender a fraternidade, o segundo capítulo demonstrou a forma como a universalidade da fraternidade garante que a fenomenologia ética de Levinas não deve ser interpretada como uma nova totalidade da relação Eu-Tu da responsabilidade somente para com o Outro próximo. Nossas obrigações éticas, vistas à luz da universalidade que ele desenvolve neste conceito de fraternidade, é fundamentalmente uma obrigação devida a todos os seres humanos, independentemente da biologia, da proximidade, da raça, do sexo ou qualquer outra forma de limitação. É neste sentido que o seu conceito de universalidade pode ser entendido e aplicado ao conceito de Direitos Humanos.

O terceiro capítulo discutiu exatamente como a universalidade da fraternidade descreve o enraizamento dos Direitos Humanos universais na responsabilidade ética para com o Outro. Isso se opõe à tradição legalista de Dworkin na qual os direitos são necessariamente derivados da minha afirmação positiva dos meus próprios direitos. Também se opõe a ideia de que os direitos são fundamentalmente a institucionalização através dos mecanismos do Estado à

---

<sup>163</sup> Uma possibilidade para expandir o presente projeto será de descrever os Direitos Humanos em termos de fecundidade, no sentido evocado pelos ambientalistas para o direito das gerações futuras de herdar um mundo capaz de suportar a vida humana.

maneira de um positivismo legalista. Isto leva Levinas a uma abordagem em que os direitos são primariamente e fundamentalmente os direitos de outra pessoa. Isso quer dizer que os direitos existem fundamentalmente dentro de um quadro de respeito pelos direitos dos outros e não como uma possessão individual ou proibição contra a infração da minha liberdade autônoma pessoal. Sendo assim, Levinas está em desacordo fundamental com as bases históricas dos direitos no liberalismo clássico dos séculos 17 e 18, e com o sentido formal e quase técnico que os direitos assumiram durante esse tempo. Para Levinas, direitos tem o mesmo papel de crítica que ele atribui à ética em TI. A crítica, ao contrário da ontologia, não reduz o Outro ao mesmo. Assim, os direitos não servem como uma ontologia tematizável, eles são uma constante fonte de perturbação contra a tendência do estado a ver o seu conceito interno de justiça como uma totalidade completa.

A constituição da própria ipseidade do sujeito ético em TI é criada através da ruptura catastrófica da totalidade, através da epifania da face do Outro. A hipótese central apresentada no terceiro capítulo é que esta estrutura é repetida por Levinas em seu relato sobre os Direitos Humanos, que servem como uma perturbação constante da totalidade do Estado. Isso mostra que ele percebe os Direitos Humanos como uma “instituição paralela” que serve como lembrete constante de que a justiça do Estado será sempre insuficiente para atingir o ideal utópico de santidade.

Esta insuficiência, no entanto, não é paralisante ou uma desculpa para se contentar com um niilismo político. Levinas insiste que seu utopismo é uma crítica ativa contra os mecanismos das entidades estaduais e extraterritoriais, como a ONU ou a União Europeia. É neste sentido que o seu conceito de Direitos Humanos é anárquico, que não é a encarnação de um princípio moral cosmopolita para servir como uma nova arché, mas sim uma crítica contra a ordenação árquica da sociedade. A relação não-tematizável para com o Outro, a ética, tem uma semelhança formal com a não-tematizabilidade dos Direitos Humanos como crítica contra a totalidade do Estado. As tentativas de encarnar direitos em instituições políticas, e Arendt fornece um argumento filosófico importante a favor desta abordagem, estarão sempre condenadas a cair novamente no erro da totalidade confortável da interioridade.

A fenomenologia dos Direitos Humanos desenvolvida pelo Levinas, então, pode ser melhor compreendida como uma desencarnação anárquica em oposição à totalidade legalista do Estado, sem que se configure em niilismo político. A ponte entre ética e política que Levinas procura construir em suas duas grandes obras de TI e AE é entendida como não-fundacional e

não-arbitrária. Porque é não-fundacional (anárquica), esta ponte resiste à tendência de criar uma nova totalidade como ontologia formal. No entanto, porque é não-arbitrária (não-niilista), essa conexão proíbe a violência da negação do Outro na sua singularidade individual.

## Referências

ABENSOUR, Miguel. “An-archy between Metapolitics and Politics” in **parallax** Vol 8 No 3, 2002, p 5-18.

\_\_\_\_\_. **Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Moment**. Trans. Max Blechman and Martin Breugh. Cambridge: Polity Press, 2011.

AASLAND, Dag G.. **Ethics and Economy: After Levinas**. London: MayFlyBooks, 2009.

ATTERTON, Peter, and Calarco, Matthew (Organizers). **Radicalizing Levinas**. Albany: State University of New York Press, 2010.

BADIOU, Alain. **Ethics: An Essay on the Understanding of Evil**. trans. Peter Hallward. London: Verso, 2002.

\_\_\_\_\_. **Logics of Worlds: Being and Event, 2**. Trans. Alberto Toscano. London: Continuum, 2009.

BALIBAR, Etienne. “Is a Philosophy Of Human Rights Possible,” in **South Atlantic Quarterly** 2/3, Spring 2004.

BATNITSKY, Leora. **Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. “Encountering the Modern Subject in Levinas” in **Yale French Studies**, No. 104: Encounters with Levinas, 2004, p 6-21.

BERGO, Bettina. **Levinas Between Ethics and Politics: For the Beauty that Adorns the Earth**. Dordrecht: Kluwer Academic, 1999.

BERNASCONI, Robert, and WOOD, David (Organizers). **The Provocation of Levinas**. London: Routledge, 1988.

BOBBIO, Norberto. **The Age of Rights**. Oxford: Polity Press, 1996.

BURGGRAEVE, Roger. **The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace and Human Rights**. Trans. Jeffrey Bloechl. Milwaukee: Marquette University Press, 2002.

BUTLER, Judith. “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory” in **Theatre Journal**, Vol. 40, No. 4 (Dec., 1988), p. 519-531

CAYGILL, Howard. **Levinas and the Political**. London: Routledge, 2002.

CHANTER, Tina (ed). **Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas**. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001.

COHEN, Richard A. “‘Political Monotheism’: Levinas on Politics, Ethics, and Religion.” In **Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations**. Eds Chan-Fai Cheung, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Ibarne, and Hans Rainer Sepp. Organization of Phenomenological Organizations, 2003.

CRITCHLEY, Simon and BERNASCONI, Robert (Organizers). **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas**, 2<sup>nd</sup> Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance**, London: Verso Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **The Problem with Levinas**. Ed. Alexis Dianda. Oxford: Oxford University Press, 2015.

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

DIAMANTIDES, Marinos (Organizer). **Levinas, Law, Politics**. London: Routledge, 2007.

FAGENBLAT, Michael. **A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism**. Stanford: Stanford University Press, 2010.

GARBER, Marjorie, HANSSEN, Beatrice, and WALKOWITZ, Rebecca L. (orgs.) **The Turn to Ethics**. New York: Routledge, 2000.

GORDON, Peter E.. **Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

HAND, Seán. **Routledge Critical Thinkers: Emmanuel Levinas**. London: Routledge, 2009.

HANSEL, Joelle (Organizer). **Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics**. Amsterdam Studies in Jewish Philosophy 14. New York: Springer Press, 2009.

HEGEL, GWF. **Elements of the Philosophy of Right**, Ed Allen Wood. Trans H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Trans John Macquarrie and Edward Robinson. London: Harper Collins, 1962.

\_\_\_\_\_. **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude and Solitude**. Trans William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington, Indiana University Press, 1995.

HOROWITZ, Asher, and HOROWITZ, Gad (eds) **Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics**. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Pure Phenomenology: Its Method And Its Field Of Investigation: Inaugural Lecture at Freiburg im Breisgau (1917)**

[http://religiousstudies.stanford.edu/WWW/Sheehan/pdf/5\\_husserls\\_texts\\_online/5-%201917%20HUSSERLINAUGURAL%20ADDRESS.pdf](http://religiousstudies.stanford.edu/WWW/Sheehan/pdf/5_husserls_texts_online/5-%201917%20HUSSERLINAUGURAL%20ADDRESS.pdf) (Accessed 12-22-2015)

KATZ, Claire Elise (Organizer). **Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume I: Levinas, Phenomenology and His Critics**. London: Routledge, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume 2: Levinas and the History of Philosophy**. London: 2005b.

\_\_\_\_\_. **Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume 3: Levinas and the Question of Religion.** London: Routledge, 2005c.

\_\_\_\_\_. **Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume 4: Levinas, Politics and Beyond.** London: Routledge, 2005d.

KATZ, Claire Elise. **Levinas and the Crisis of Humanism,** Bloomington, Indiana University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. **Levinas, Judaism, and the Feminine: The Silent Footsteps of Rebecca.** Bloomington: Indiana University Press, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **Alterity and Transcendence.** Trans. Michael B. Smith. London: Athlone Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence.** Dordrecht: Kluwer Academic, 1978.

\_\_\_\_\_. **Collected Philosophical Papers: Emmanuel Levinas.** Trans Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.

\_\_\_\_\_. **Difficult Freedom: Essays on Judaism.** Trans Seán Hand, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. **Discovering Existence with Husserl and Heidegger.** Trans. Richard A. Cohen and Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University Press, 1998a.

\_\_\_\_\_. **Entre Nous: On Thinking-of-the-Other.** Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998b.

\_\_\_\_\_. **Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo.** Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Existence and Existents.** Trans Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic, 1988. Ebook..

\_\_\_\_\_. **Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas.** Org. Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **God, Death and Time.** Trans Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. "Martin Heidegger and Ontology" in **Diacritics** Volume 26, Number 1, Spring 1996. p. 11-32

\_\_\_\_\_. **Of God Who Comes to Mind.** Trans. Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Outside the Subject.** Trans Michael B. Smith. London: Continuum Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Time and the Other and Additional Essays,** Trans Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. **Totalité et Infini: Essai sur L'extériorité.** Dordrecht: Kluwer Academic, 1971.

- LOCKE, John. **Two Treatises of Government**. Ed. Peter Laslett. Cambridge Texts in the History of Political Thought Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- MACHADO, Helder. “Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas”, Tese de doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Humanism and Terror: An essay on the communist problem**. Trans. John O’Neill. Boston: Beacon Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Phenomenology of Perception. Trans. Colin Smith. London: Routledge, 2003.
- MOUFFE, Chantal (Organizer). **Deconstruction and Pragmatism**. London: Routledge, 1996.
- NELSON, Eric Sean, KAPUST, Antje, and STILL, Kent (Organizers). **Addressing Levinas**, Evanston: Northwestern University Press, 2005.
- PEPERZAK, Adriaan, CRITCHLEY, Simon, and BERNASCONI, Robert (Organizers). **Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings**. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- RANCIERÉ, Jacques. “Who is the Subject of the Rights of Man?” in **The South Atlantic Quarterly** 103.2/3 (2004) 297-310.
- RICOEUR, Paul. **The Symbolism of Evil**, Trans. Emerson Buchanan, London: Harper and Row, 1967.
- SCHRODER, Brian, and BENSO, Silvia (Organizers). **Levinas and the Ancients**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- SCHRAG, Calvin O.. **God as Otherwise than Being: Towards a Semantics of the Gift**. Evanston, Evanston: Northwestern University Press, 2002.
- STRHAN, Anna. **Levinas, Subjectivity, Education: Towards and Ethics of Radical Responsibility**. London: Wiley-Blackwell, 2012.
- THOMPSON, Kevin and EMBREE, Lester (eds). **Phenomenology of the Political**. Dordrecht: Kluwer Academic, 2000.
- TOPOLSKI, Anya. **Arendt, Levinas and a Politics of Relationality**. London: Rowman & Littlefield International, 2015.
- TOUMAYAN, Alain. “‘I more than the other’: Dostoyevsky and Levinas” in **Yale French Studies 104: Encounters with Levinas**, 2004 p 55-66.
- ŽIŽEK, Slavoj. “Against Human Rights.” **New Left Review**, 34, July-August (2005): 1-9.
- \_\_\_\_\_. “Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence” in **The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.