



Revista Café com Sociologia

Volume 5, número 2, Mai./Agos. 2016

OS DIREITOS HUMANOS NA FENOMENOLOGIA POLÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS

Christopher Eland¹

Resumo

O presente artigo procura estabelecer como o método fenomenológico de Levinas se envolve diretamente com a esfera política, especificamente como ele chega a um conceito de direitos humanos derivado de uma fenomenologia da responsabilidade ética para com o outro. Levinas estabelece sua ruptura com a fenomenologia tradicional como uma tentativa de descrever fenomenologicamente a sociabilidade bíblica no cerne da subjetividade humana. Isso quer dizer, Levinas rejeita a ortodoxia da autonomia na filosofia ocidental e tenta descrever a subjetividade humana em termos distintamente sociopolíticos. O projeto filosófico de Levinas pode ser pensado como uma tentativa de traduzir a sociabilidade bíblica para a língua "grega" da filosofia através do método da descrição fenomenológica. Isso o leva a um conceito de direitos humanos que não está fundamentado nas afirmações de interesse próprio dos portadores de direitos ou na liberdade autônoma do liberalismo clássico, mas sim na obrigação ética de respeitar os direitos dos outros.

Palavras-Chave: Levinas. Direitos Humanos. Fenomenologia. Sociabilidade. Metodologia

HUMAN RIGHTS IN THE POLITICAL PHENOMENOLOGY OF EMMANUEL LEVINAS

Abstract

This article seeks to establish how Levinas's phenomenological method engages directly with the political sphere, specifically how he arrives at a concept of human rights derived from a phenomenology of ethical responsibility for the other. Levinas establishes his break with traditional phenomenology as an attempt to phenomenologically account for the sociality at the heart of human subjectivity. This is to say, Levinas rejects the orthodoxy of autonomy in western philosophy and attempts to describe human subjectivity in distinctly socio-political terms. Levinas's philosophical

¹ Doutorando em Filosofia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestrado em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

project can be thought of as an attempt to translate biblical sociality into the “Greek” language of philosophy through phenomenological description. This leads him to a concept of human rights which is not based on the self-interested claims of rightsholders or the autonomous liberty of classical liberalism, but rather in the ethical obligation to respect the rights of the other.

Key words: Levinas. Human Rights. Phenomenology. Sociality. Methodology.

1 Introdução

No início de *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Levinas faz uma declaração famosa onde afirma que a política é simplesmente “a arte de prever e ganhar a guerra por quaisquer meios... A política opõe-se à moral, como a filosofia à ingenuidade.” (1980, p. 9) Este prefácio serviu para criar a impressão (e eu afirmo que é uma impressão falsa) de que Levinas evitou a dimensão política da filosofia. Assim, a presente análise tem como objetivo abordar a questão do que significa ler Levinas politicamente e de como essa leitura possibilita uma nova compreensão da universalidade dos Direitos Humanos. O argumento central apresentado neste artigo é que o trabalho filosófico de Levinas é uma tentativa de traduzir o conceito bíblico de sociabilidade para a linguagem filosófica da descrição fenomenológica. Além disso, argumenta-se que esta sociabilidade é desenvolvida em resposta direta à miopia política da fenomenologia existencial de Heidegger. Sendo assim, afirma-se que a fenomenologia ética de Levinas gera uma fenomenologia política justamente nas suas últimas obras sobre direitos humanos. Como tal, é necessário entender como Levinas aceitou profundamente o projeto heideggeriano no início da década 1930 e como o envolvimento público de Heidegger com o nacional-socialismo serviu como motivação constante para que Levinas se envolvesse com questões fundamentalmente políticas.

Levinas freqüentemente descreve o seu trabalho como uma tentativa de traduzir a Bíblia para a língua grega. (2001, p. 12) Nesse contexto, “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 anunciou “Eu sou todo a favor da tradição grega!” (SCHRODER (org.),

2008, p. 1) e, em 1961, descreveu o projeto de *TeI* como um “retorno ao platonismo.” (SCHRODER (org), 2008, p. xi) É preciso, então, compreender essa orientação metodológica de Levinas tanto como filósofo, como quanto crítico da filosofia. A fim de fazer isso, será crucial entender como ele vê o seu trabalho como fenomenologia, bem como de que forma a sua fenomenologia diferencia-se da dos outros autores da tradição fenomenológica. Só compreendendo esse sentido do método fenomenológico poderemos entender a tentativa de traduzir a bíblia para a língua grega.

1.2 A língua grega como a tradição fenomenológica

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, de acordo com a terminologia kantiana, a fenomenologia busca evitar as armadilhas do cientificismo. Edmund Husserl, considerado o fundador do movimento, a descreveu dessa forma 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.” (HUSSERL, 1917, p. 1) 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 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 *Descobrimo A Existência com Husserl e 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.” (LEVINAS, 1998, p. 11) 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 nùmeno. 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 esta intrinsecamente caracterizada como a consciência do objeto natural em questão e dele como o original: há consciência do original como estando lá ‘pessoalmente.’” (HUSSERL, 1917, p. 2)

Qualquer definição de fenomenologia terá 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 *Fenomenologia da Percepção*. 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 adquirido 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.” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. ix) 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 nùmeno. 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.” (Merleau-Ponty, 2003, p. viii) Ele destaca 5 pensadores altamente divergentes que devem 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 *TeI* como

um retorno ao Platonismo, mas também podemos perceber uma semelhança com outros elementos dos grandes pensadores da filosofia moderna.

1.3 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.” (GORDON, 2014, p. 101) 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 (*Wesensschau*) através da sutil descrição fenomenológica. A segunda fase, observa ele, define o campo das ideias dentro da consciência transcendental de Husserl em seu livro *Idéias Para Uma Fenomenologia Pura e Para Uma Filosofia Fenomenológica* (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 (LEVINAS, 1998, p. 39).

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 exatamente na maneira através da qual ele pretende escapar “[d]a 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.” (CRITCHLEY, 2015, p. 15)

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 *Ser e Tempo*: “A Fenomenologia do Dasein é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar.” 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, enquanto 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.” (HEIDEGGER, 2005, p. 69, *tradução modificado*) 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. No entanto, permanecerá ingênuo e opaco se as suas investigações sobre o ser dos entes deixarem sem discussão o sentido do ser em geral.” (HEIDEGGER, 2005, p. 37) 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 “A Metafísica Precede a Ontologia” em *Tel.* 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.” (PEPERZAK (org.), 1996, p. 7) 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 e Ontologia” 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 meticuloso—como a artesiana do artesão paciente da qual os fenomenólogos tem tanto orgulho.” (LEVINAS, 1999, p. 11)

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*, atribuiu essa rejeição de Heidegger pós-1933 à 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.” (GORDON, 2014, p.

102) 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.” (LEVINAS, 1985, p. 58) Assim, sua ênfase na ética e na justiça em *TeI*, bem como seu trabalho posterior sobre os direitos humanos são, fundamentalmente, tentativas de entender a esfera social através da 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 a fenomenologia de Levinas, desde o início do seu projeto, está engajada com questões sociopolíticas.

1.4 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 “Reflexões sobre a Filosofia do Hitlerismo”, 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 “redescobrimento e glorificação” da vontade de poder de Nietzsche. (HOROWITZ (org), 2006, p. 11) Para Levinas, a questão fundamental do artigo, pelo menos em seu prefácio retrospectivo de 1990, está nos 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?” (HOROWITZ (org), 2006, p. 3) Esta questão é uma linha contínua que corre ao longo de sua obra na qual Levinas

tenta descrever uma ligação entre ética e política. O liberalismo, tem um 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 *Humanismo e Terror* 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 na sua obra, como Critchley afirma na sua introdução para o *Cambridge Companion to Levinas*: “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.” (CRITCHLEY (ed), 2004, p. 24) 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 “Intersubjetividade e Comunidade” 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 o 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? (THOMPSON (org), 2000, p. 55).

Sendo assim, 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.

Um ponto da convergência entre os temas de sociabilidade e a responsabilidade ética está justamente no conceito de fraternidade em *TeI*. Esse conceito aparece não somente na análise fenomenológica em *TeI*, 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 *TeI* 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 *TeI* portanto, as implicações políticas do trabalho de Levinas em relação aos direitos humanos se tornam mais claras.

1.5 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.(BERNASCONI (org), 1988, p. 178).

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 *TeI*, ética e justiça são fundamentalmente inseparáveis. Ainda na mesma entrevista, ele chama atenção para o fato de que em *TeI*: “‘ético’ e ‘justo’ são a mesma palavra, a mesma pergunta, a mesma língua.” (BERNASCONI (org), 1988, p. 171) 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 uma 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.” (COHEN, 2003, p. 7) 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 segundo *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...” (LOCKE, 1960, p. 271) 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 *TeI*, o senso de responsabilidade ética 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.” (BURGGRAEVE, 2002, p. 41) 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” (BURGGRAEVE, 2002, p. 128).

Considerações Finais

O presente artigo tentou mostrar a trajetória fenomenologia de Levinas na sua dimensão política e como essa trajetória influencia diretamente na sua leitura acerca dos direitos humanos. Isso não significa que a política pode ser considerada como filosofia primeira, a posição reservada para a ética na abordagem levinasiana. Mas, como tentativa de traduzir a sociabilidade bíblica na língua grega da filosofia, isso indica, explicitamente, consequências inevitáveis para a política prática. A preocupação central na fenomenologia de Levinas é superar a miopia política em Heidegger, e essa preocupação é fundamental para entender a ponte criada entre ética e política como uma tentativa de descrever fenomenologicamente a sociabilidade bíblica na linguagem filosófica. Levinas anuncia exatamente essa conexão entre a sociabilidade bíblica e da língua grega da ética no seu prefácio à edição alemã de *TeI* de 1987: “[como] A ausência completa da ontologia e sim, o um-para-o-outro da santidade, da proximidade, da sociabilidade, da paz. A sociabilidade utópica que comanda toda a humanidade em nós e na qual os gregos percebem a ética.” (1971, p. III) 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 *TeI* 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.

Os direitos humanos, para Levinas, são uma “instituição paralela” que serve como lembrete constante de que a justiça do Estado será sempre insuficiente para atingir esse 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.

Bibliografia

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

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.

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 Irbarne, and Hans Rainer Sepp. Organization of Phenomenological Organizations, 2003.

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

CRITCHLEY, Simon. *The Problem with Levinas*. Ed. Alexis Dianda. Oxford: Oxford University Press, 2015.

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

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo: Parte I*. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª Edição, Petrópolis: Editoria Vozes, 2005.

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 (Accessed 12-22-2015)

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

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

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

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

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980

LEVINAS, Emmanuel. *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.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. London: Routledge, 2003.

PEPERZAK, Adriaan, CRITCHLEY, Simon, and BERNASCONI, Robert (Eds). *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

SCHRODER, Brian, and BENSO, Silvia (org.). *Levinas and the Ancients*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

THOMPSON, Kevin and EMBREE, Lester (org.). *Phenomenology of the Political*. Dordrecht: Kluwer Academic, 2000.

Recebido em: 01 de janeiro de 2016

Aceito em: 21 de julho de 2016