

## Democracia e direitos humanos: a inquietação ética radical de Jürgen Habermas e Emmanuel Levinas

### *Democracy and human rights: the radical ethical concern of Jürgen Habermas and Emmanuel Levinas*

Felipe Rodolfo de Carvalho<sup>1</sup>

 0000-0003-2761-7548

<http://lattes.cnpq.br/8441099051711682>

#### Resumo

Este artigo pretende apresentar algumas proximidades entre as filosofias de Jürgen Habermas e de Emmanuel Levinas, revelando tópicos em torno dos quais se encontram e chegam mesmo a um consenso. Daí a opção por uma análise comparativa das obras dos filósofos, em que se busca mais os pontos de contato do que os aspectos de distanciamento. Na primeira parte, sublinha a inquietação ética radical que permeia seus respectivos pensamentos, proporcionando uma postura não resignada diante da crise contemporânea e uma abertura à alteridade na forma de éticas do discurso que se complementam. Na segunda, destaca a preocupação de ambos filósofos em repensar as instituições jurídicas e políticas, conectando-as com a democracia, sem perder de vista o papel fundamental dos direitos humanos em sua configuração e sem abandonar a perspectiva de um universalismo. Destaca, ao final, como o ponto de partida comum, consistente numa inquietação ética radical, condu-los simultaneamente, em termos de uma sua extensão ao campo jurídico-político, à defesa intransigente da democracia e dos direitos humanos.

#### Palavras-chave

Democracia. Direitos humanos. Emmanuel Levinas. Ética. Jürgen Habermas.

#### Abstract

*This article intends to present some proximity between the philosophies of Jürgen Habermas and Emmanuel Levinas, revealing topics around which they meet and even reach consensus. Hence the option for a comparative analysis of the works of the philosophers, in which the points of contact are sought rather than the aspects of distance. In the first part, it underlines the radical ethical restlessness that permeates their respective thoughts, providing a non-resigned stance in the face of the contemporary crisis and an openness to otherness in the form of two different and complementary ethics of discourse. In the second, it highlights the concern of both philosophers to rethink legal and political institutions, connecting them with democracy, without losing sight of the fundamental role of human rights in its configuration and without abandoning the perspective of a universalism. Finally, it highlights how the common starting point, consisting of a radical ethical concern, leads them simultaneously, in terms of its extension to the legal-political field, to the uncompromising defense of democracy and human rights.*

#### Keywords

*Democracy. Human rights. Emmanuel Levinas. Ethics. Jürgen Habermas.*

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Mato Grosso, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito. R. Quarenta e Nove, 2367, Boa Esperança, 78060-900, Cuiabá, MT. E-mail: feliperodolfodecarvalho@hotmail.com

---

Como citar este artigo/How to cite this article

Carvalho, F. R. Democracia e direitos humanos: a inquietação ética radical de Jürgen Habermas e Emmanuel Levinas. *Revista de Direitos Humanos e Desenvolvimento Social*, v.1, e205150, 2020.

## INTRODUÇÃO

Jürgen Habermas...

... Emmanuel Levinas.

Integrantes de tradições filosóficas distintas, Habermas da Teoria Crítica, Levinas da Fenomenologia, um *encontro* entre eles seria, não obstante, possível?

Considerando a quase inexistência de publicações neste sentido, a impressão que paira é a de que uma tentativa de *aproximação* destes dois grandes filósofos do século XX, Levinas falecido em 1995, enquanto Habermas ainda vivo, não tem suscitado ainda grande ânimo, talvez até mesmo uma certa recusa.

Miguel Abensour relata um episódio ocorrido num colóquio dedicado a Emmanuel Levinas na Universidade de Namur que parece exemplificativo a este respeito:

No curso desse colóquio, um participante tentou uma aproximação entre Levinas e Habermas. Pela manhã, nós já havíamos suportado uma comunicação sobre Levinas e John Rawls. Eu então intervi um pouco vivamente, bastante irritado, sustentando que era mais interessante ler um autor na sua singularidade em vez de buscar pretensas passarelas com outros autores que conhecem, num dado momento, grande sucesso. Naquele momento, eu notei Ricoeur e, pensando na sua admiração por Habermas, eu disse a mim mesmo que, sem dúvida, ele não devia ter apreciado a minha repreensão. Mas, ao contrário, ele logo se dirigiu a mim e me aprovou, julgando também aberrante a relação estabelecida entre Levinas e Habermas<sup>2</sup>.

Miguel Abensour não é suficientemente minucioso sobre o caso, deixando em aberto o modo como tal aproximação buscava se perfazer. É curioso, porém, que mesmo ele, cujo trabalho transita entre um estudo profundo sobre os autores frankfurtianos, sobre os pensadores da utopia e sobre o pensamento levinasiano, tenha se levantado contra a tentativa deste contato, defendendo uma leitura filosófica exclusivista, concentrada na singularidade de cada autor.

Sem negligenciar a importância de uma exegese particularizada, retida num ou noutro filósofo, o que este ensaio pretende é esboçar, por meio de uma análise comparativa, uma possível *relação* que pensadores tão diferentes podem guardar apesar das suas diferenças. Trata-se não tanto de sublinhar suas divergências, mas de ressaltar alguns pontos em torno dos quais se *encontram* e poderiam, então, chegar a algum *consenso*. Pois, talvez, desde logo, um acordo entre ambos se dê em face da convicção de que “[o] pensamento verdadeiro não é um ‘diálogo silencioso da

---

<sup>2</sup> ABENSOUR, M. *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain: entre métapolitique et politique*. Paris: Hermann, 2012. p. 34.

alma consigo mesma', mas uma discussão entre pensadores"<sup>3</sup>, de tal sorte que é preciso superar o embrutecimento e o orgulho solipsistas, numa espécie de precaução contra as "insanidades dos isolados que não controlam suas 'ideias geniais' recorrendo a outrem"<sup>4</sup>. Na linguagem habermasiana, é preciso que um outro controle a pretensão de validade dos meus enunciados. Segundo a perspectiva levinasiana, é necessário que um outro coloque minhas certezas em questão. Nada mais justo, portanto, do que pôr Habermas e Levinas face a face, para que, neste encontro, algo como uma palavra preliminar se entreabra, nem que seja para uma ulterior e mais abrangente discussão.

O texto está dividido em duas partes. Na *primeira*, sublinha a inquietação ética radical que permeia os pensamentos de ambos os autores, proporcionando uma postura não resignada diante da crise contemporânea e uma abertura à alteridade na forma de éticas do discurso que se complementam. Na *segunda*, destaca a preocupação de ambos filósofos em re-pensar as instituições jurídicas e políticas, conectando-as com a democracia, sem perder de vista o papel fundamental dos direitos humanos em sua configuração e sem abandonar a perspectiva de um universalismo

## **1 A inquietação ética radical: não-resignação, abertura para alteridade e discurso**

Convém, antes de tudo, mencionar um pano de fundo comum, sob o qual as suas diferentes filosofias estão inelutavelmente ancoradas. O que, aqui, se revela é uma espécie de motivação que as igualmente acalenta: uma *inquietação ética radical*.

Jürgen Habermas, representante da segunda geração da Escola de Frankfurt, não deixa de compartilhar com os membros da primeira geração uma "*inquietação ética radical*, tão profunda quanto descontente com as reais condições do universo que a sensibilidade particular deste grupo de filósofos conseguia captar"<sup>5</sup>. Esta "inquietação ética radical" se revela para Habermas, tal como se revelava para seus antecessores, como Max Horkheimer e Theodor Adorno, enquanto "absoluta insatisfação com o estado de coisas dado"<sup>6</sup>, isto é, enquanto recusa absoluta da injustiça e de todo pensamento que por qualquer via pretenda justificá-la<sup>7</sup>.

Nesta sua filiação à Teoria Crítica, contraposta à Teoria Tradicional, a filosofia habermasiana recusa admitir a realidade simplesmente como um conjunto de fatos

---

<sup>3</sup> LEVINAS, E. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982. p. 67.

<sup>4</sup> LEVINAS, 1982, p. 67.

<sup>5</sup> SOUZA, R. T. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDUPUCRS, 1996. p. 34.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 34.

inescapáveis, afirmando o seu caráter construído pelos homens<sup>8</sup>, por isso mesmo passíveis de transformação. Daí, pois, a adoção de uma postura que congloba simultaneamente *comportamento crítico diante do existente e orientação para a emancipação da dominação*<sup>9</sup>. Uma inquietação ética radical se afirma, pois, em Habermas diante da constatação de um fracasso da razão moderna, iluminista e instrumental, que, tendo prometido autonomia, liberdade e luzes, resultou, nesta *dialética do esclarecimento*<sup>10</sup>, em constrangimento, restrição e sombras. Na clássica tese habermasiana, o sistema colonizou o mundo da vida, cerceando sua reprodução simbólica e gerando patologias. Deste modo, são os resultados desastrosos de um projeto moderno que nele suscita uma inquietação sem par, conduzindo-o, de algum modo, progressivamente, a pensar numa ética discursiva, capaz de superar os déficits da ética moderna, subjetivista, que encontra no outro não um parceiro racional, mas um objeto a ser instrumentalizado ou a ser apreendido por um conjunto de categorias *a priori*<sup>11</sup>.

Ora, uma tal inquietação ética radical também se faz presente em Emmanuel Levinas não só diante da “contradição entre um projeto de cultura cômoda e tranquila

<sup>8</sup> “A teoria tradicional, cartesiana, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. [...]. A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder”. HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 117 et. seq.

<sup>9</sup> “Não cabe à teoria limitar-se a dizer como as coisas funcionam, mas sim analisar o funcionamento concreto das coisas à luz de uma emancipação ao mesmo tempo concretamente possível e bloqueada pelas relações sociais vigentes. Com isso, é a própria perspectiva de emancipação que torna possível a teoria, pois é essa perspectiva que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais. Sem a perspectiva da emancipação, permanece-se no âmbito das ilusões reais criadas pela própria lógica interna da organização social capitalista. Dito de outra maneira, é a orientação para a emancipação o que permite compreender a sociedade em seu conjunto, o que permite pela primeira vez a constituição de uma teoria em sentido enfático. Se, portanto, a orientação para a emancipação está na base da teoria, como o que confere sentido ao trabalho teórico, a teoria não pode se limitar a descrever o mundo social, tem de examiná-lo da perspectiva de distância que separa o que existe das possibilidades melhores nele embutidas e não realizadas, vale dizer, à luz da carência do que é diante do melhor que pode ser. Nesse sentido, a orientação para a emancipação exige que a teoria seja expressão de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido em condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender”. NOBRE, M. Introdução: modelos de teoria crítica. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008. p. 17-18.

<sup>10</sup> “O progresso da sociedade industrial, que devia ter eliminado como que por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a ideia pela qual o todo se justificava: o homem enquanto pessoa, enquanto portador da razão. A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente na loucura”. ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 168.

<sup>11</sup> O cerne da ética do discurso é deste modo resumido por Habermas: “Na ética do discurso, o lugar do imperativo categórico passa a estar ocupado pelo procedimento da argumentação moral. Essa ética estabelece o princípio ‘D’: *só podem reivindicar licitamente validade aquelas normas que podem receber aquiescência de todos os afetados enquanto participantes de um discurso prático*”. HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madri: Trotta, 2000. p. 16. Para uma discussão mais pormenorizada: ROUANET, S. P. Ética iluminista e ética discursiva. *Tempo Brasileiro*, ed. 2, n. 98, p. 23-78, 1989. Jürgen Habermas: 60 anos.

e a insuficiência dos resultados obtidos”<sup>12</sup>, mas também diante de “uma espécie de horror dos mortos, uma tomada de consciência de todo o horror dos mortos, desse matar cotidiano o Outro”<sup>13</sup>. Levinas está inquieto com o resultado a que conduziu toda uma civilização, que encontrou na modernidade apenas seu auge mais tenebroso: inquietude diante da ilegitimidade do sofrimento infligido a alguns com amparo numa suposta lógica das coisas; inquietude diante de uma razão que pode justificar o sofrimento e mesmo organizar a sua melhor forma de execução; inquietude diante daquilo que pode ser lógico, mas não deixa de ser horrível. Também para Levinas, a consciência é a de um desastre oriundo da ambição do homem moderno, que agora se descobre como mero “joguete das suas obras”<sup>14</sup>, ante o “contrassenso dos vastos empreendimentos frustrados – em que política e técnica resultam na negação dos projetos que as norteiam”<sup>15</sup>. Nesta inquietação ética radical, a frustração, no entanto, não é apenas proveniente de um plano fracassado, mas também de uma realidade que persiste em se reproduzir segundo uma mesma “racionalidade” que conduziu à barbárie.

A inquietação ética radical em Habermas e Levinas não provoca neles, porém, uma postura resignada diante do quadro de crise por que passa a humanidade.

Habermas não se curva a um diagnóstico negativista diante do predomínio da racionalidade instrumental, tal como seus colegas frankfurtianos da primeira geração, tampouco a uma postura dispersiva da racionalidade, fragmentada em vários jogos de linguagem, como no caso de alguns pós-modernos<sup>16</sup>, a exemplo de Jean-François Lyotard<sup>17</sup>. A tese de Habermas é muito clara: “Creio que, em vez de abandonar a modernidade e seu projeto como uma causa perdida, deveríamos aprender com os erros desses programas extravagantes que trataram de negar a modernidade. [...]. Em suma, o projeto da modernidade não se completou [...].”<sup>18</sup>.

A modernidade, portanto, para Habermas, é um projeto inacabado, isto é, que apresenta potenciais emancipatórios que convêm ser recuperados, sob pena de se recair no irracionalismo absoluto. Não se cuida de ser nem demasiadamente otimista

---

<sup>12</sup> LEVINAS, E. La etica. In: CASADO, J.; AGUDÍEZ, P. (comp.). *El sujeto europeo*. Madri: Pablo Iglesias, 1990. p. 10.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>14</sup> LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 71.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>16</sup> BITTAR, E. C. B. *Justiça e emancipação: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas*. 2011. 968 f. Tese (Prof. Titular) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. p. 106.

<sup>17</sup> LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

<sup>18</sup> HABERMAS, J. La modernidad, un proyecto incompleto. In: FOSTER, H. (ed.). *La Posmodernidad*. 7. ed. Barcelona: Kairós, 2008. p. 32-34.

nem pessimista<sup>19</sup>; cuida-se de conservar, ao menos, ainda, alguma esperança. Esperança que deve se ancorar numa razão que, sem ignorar o papel fundante da intersubjetividade na sua realização, cultive traços de universalidade<sup>20</sup>, contra toda tendência dissociativa dos discursos encapsulados e dos absolutismos da diferença<sup>21</sup>. No projeto reconstrutivo de Habermas, entra em cena, por conseguinte, a busca, no seio do real, dos “elementos de uma racionalidade existente, mas cujos potenciais de pleno desenvolvimento ainda não foram suficientemente explorados”<sup>22</sup>. Não desconsiderando o papel fundamental da razão instrumental para a reprodução material das complexas sociedades modernas, se bem que reconhecendo seus limites e suas extrapolações, Habermas invoca, em contrapartida, a ideia de uma *razão comunicativa* que teria desabrochado no interior da modernidade, mas cujas forças internas, provenientes do mundo vivido, teriam sido sufocadas por imperativos sistêmicos do mercado e do poder administrativo.

É curioso notar que também Levinas, contra toda crítica à civilização ocidental, tomada como alérgica à alteridade, tendo conhecido na pele suas perversas consequências enquanto prisioneiro de guerra, não tenha descambado para uma postura de total negação de algumas aquisições da humanidade. A contemporaneidade, encarada como instante de crise de um projeto civilizacional e de balanço sobre seus excessos e retrocessos, é já pensada como convocação a um novo tempo e como possibilidade de descobrir, e mesmo inventar, o novo. Novo, porém, que, se pode, e deve, ir *além* da modernidade, não implica rejeitar a modernidade enquanto tal. Conquistas modernas, como a ciência, a técnica, o direito, o Estado *etc.*, não são descartadas, mas re-pensadas e re-trabalhadas para atuar primordialmente em favor da alteridade. Tudo isso, naturalmente, numa consciência extrema das possibilidades sempre iminentes de que elas atuem justamente num sentido contrário à realização do humano no homem. Daí também uma certa esperança de Levinas na humanidade, mas esperança alerta contra os perigos dos seus desvios. Para o filósofo, nada comprova que a humanidade atua numa marcha sempre evolucionária; por isso a necessidade de que ela se exonere das suas

---

<sup>19</sup> “[...] a situação de Habermas diante dos debates hodiernos não é nem a de um pós-moderno deslumbrado e otimista, e, muito menos, a de um moderno acrítico e idealista”. BITTAR, 2011, p. 106.

<sup>20</sup> “O abandono de um ponto de vista que é, se não transcendental, pelo menos ‘universalista’, parece, para Habermas, uma traição das esperanças sociais que têm sido centrais para a política liberal”. RORTY, R. Habermas, Lyotard e a pós-modernidade. *Educação e Filosofia*, v. 4, n. 8, p. 75-95, 1990.

<sup>21</sup> “Mesmo com o reconhecimento da diversidade e com o respeito à diferença, é necessário que se pense em algum nível de universalidade comum a todos os jogos de linguagem, caso contrário o estilhaçamento total de todos os discursos acaba por levar a sociedade a uma frenética e desintéfrica, assim como inconciliável, especialização dos discursos setoriais em universos cerrados de práticas e valores encapsulados em particularismos”. BITTAR, *op. cit.*, p. 122.

<sup>22</sup> NOBRE, M.; REPA, L. Breve apresentação. In: NOBRE, M.; REPA, L. (org.). *Habermas e a reconstrução da subjetividade*. Campinas: Papirus, 2012. p. 8.

pretensões redentoras, da confiança no seu progresso e da pretensão de justificar, numa versão macroscópica da história, o sofrimento do próximo. Nem otimista demais, nem muito pessimista, ter esperança em face do futuro se afigura, para Levinas, simplesmente uma questão de *responsabilidade*.

Não é sem qualquer motivo, pois, que Habermas e Levinas se encontrem em torno de um consenso no sentido de que a filosofia, doravante, há de superar seu passado solipsista e monocentrado no *ego*, alçando *alter* a figura constitutiva dos seus respectivos pensamentos filosóficos.

Em Habermas, a intenção é a de superar o paradigma da filosofia da consciência ou da subjetividade, a fim de se chegar a uma filosofia da comunicação ou da intersubjetividade. Em vez do *sujeito* que *conhece* um *objeto*, um *sujeito* que *fala e age com outro sujeito*<sup>23</sup>. A própria *razão* se reconfigura aqui, pois deixa de ser a razão de um sujeito isolado, para ser uma razão que age enquanto inter-age. Em Habermas, a razão se realiza intersubjetivamente enquanto comunicação: outrem é condição da própria racionalidade comunicativa:

O envolvimento de *ego* e de *alter* é um pressuposto do próprio funcionamento do discurso, e quando se argumenta, na interação com o outro, tem-se no outro aquele que partilha as condições de interação insertas nos exigentes e rigorosos pressupostos de comunicação. [...]. Por isso, a comunicação fala muito da necessidade que *ego* tem de *alter*, e vice-versa<sup>24</sup>.

Também Levinas opera uma viragem fundamental nesta matéria. Embora sua filosofia não seja propriamente anti-subjetiva, mas indubitavelmente anti-solipsista, é a pessoa do “Outro” que nela adquire certamente uma condição privilegiada. A ideia de *relação*, como também a de *comunicação*, não pode ser pensada sem que, para além de um Eu, exista um Outro que seja absolutamente Outro.

Certamente, o modo como a relação comunicativa entre *ego* e *alter* é preponderantemente tratada não encontra exata correspondência entre Habermas e Levinas. Enquanto em Habermas ambos são, de plano, considerados sujeitos *livres e iguais*, numa posição discursiva que deles exige *reciprocidade*, em Levinas há uma *não-reciprocidade* inicial, uma verdadeira *assimetria*, que torna *um responsável* pela *liberdade do Outro*.

Em todo caso, o fato é que, na ausência de no mínimo uma dualidade humana, não há discurso possível, seja para Habermas seja para Levinas, nem mesmo razão comunicativa. Aliás, Levinas também se preocupa em pensar numa outra espécie de

<sup>23</sup> SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 61-64.

<sup>24</sup> BITTAR, E. C. B. *Democracia, justiça e emancipação social: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas*. São Paulo: Quartier Latin, 2013. p. 292.

razão que não a razão cognitiva moderna, que faz do Outro sempre uma representação do Eu e da qual o Outro, de fato, nunca participa como parceiro de diálogo. Esta razão, denominada também de *razão ética*, Levinas a descreve como “razão anterior à tematização da significação por um sujeito pensante, previamente à reunião dos termos num presente, uma *razão pré-original* que não decorre de qualquer iniciativa do sujeito, uma *razão an-árquica*”<sup>25</sup>.

Conquanto não se confundam, as propostas de Habermas e de Levinas acerca de uma nova racionalidade são uníssonas quanto às insuficiências da razão moderna, razão instrumental, monológica e com tendências totalitárias, apresentando-se, pois, cada uma delas, como contrapontos profícuos contra os seus excessos e retrocessos. A razão comunicativa de Habermas e a razão ética de Levinas guardam, ademais, em comum o fato de que incorporam a presença de *alter* como indispensável à sua perfectibilização. A sensação, no fundo, é a de que uma complementação entre elas se insinua, por dizerem respeito a momentos distintos daquilo que se pode chamar abrangentemente de *discurso*.

O discurso enfatizado por Levinas é um *discurso preliminar*, anterior à palavra que se verbaliza no intuito de se chegar a um mútuo acordo. A razão que preside a este discurso é, por assim dizer, anterior à razão do *logos*. O que está, aqui, em causa é o pró-logo do *logos* ou o *logos* do pró-logo. *O rosto fala!* Não busca, porém, me convencer... Sua linguagem é interpelação. A imediaticidade desta palavra não dá tempo para que eu possa questionar as pretensões do meu interlocutor. Ou eu atendo, ou não atendo. O discurso do rosto requer uma resposta imediata:

O rosto abre o discurso original, cuja palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso, começo do discurso que o racionalismo exige com seus votos, ‘força’ que convence mesmo ‘as pessoas que não querem ouvir’ e fundamenta assim a verdadeira universalidade da razão<sup>26</sup>.

Convergindo sua preocupação teórica para este instante prévio ao embate de argumentos que buscam reciprocamente se convencer, Levinas diz pouco sobre o agir comunicativo que se dirige à busca de um entendimento entre interlocutores baseado numa discussão racional, livre de impedimentos, de que todos podem participar. Meditando, pois, por assim dizer, sobre *momentos discursivos distintos* (sobre o discurso preliminar, por um lado; sobre o discurso argumentativo, por outro), Habermas e Levinas parecem oferecer, conjuntamente, uma versão ampliada da ideia de *discurso*, no interior da qual emerge como *conditio sine qua non* de qualquer

<sup>25</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011a. p. 180.

<sup>26</sup> LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2011b. p. 195.

argumentação, como pressuposto ideal de fala, a exigência de que se esteja face a face com o seu interlocutor. O discurso com efeito começa quando se olha no rosto daquele com quem se troca ou a quem se dirige a palavra. Talvez neste sentido as filosofias habermasiana e levinasiana possam ser consideradas, cada qual à sua maneira, como filosofias, ou éticas, do discurso... cuja preocupação com sua realização prática, no entanto, as conduz a atingir os planos da política e do direito, numa espécie de prolongamento necessário das suas respectivas investigações.

## 2 Do ético ao jurídico-político: democracia e direitos humanos

É preciso notar que tanto na obra de Habermas quanto na obra de Levinas ocorre, pois, paulatinamente, um esforço no sentido de conduzir seus respectivos pensamentos éticos (a *ética do discurso* propriamente dita, por um lado; a *ética da alteridade*, por outro) aos terrenos do jurídico e do político. Se, em Habermas, essa materialização da ética se dá nitidamente numa obra dedicada a pensar o tema do Estado Democrático de Direito, na sua clássica *Faktizität und Geltung*, de 1992, mais de dez anos após sua importantíssima *Theorie des kommunikativen Handelns*, de 1981, em Levinas a preocupação em pensar a questão das *instituições* a partir da sua matriz ética acontece com mais vigor mais ao final do seu percurso intelectual, particularmente em algumas passagens de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de 1974. Também, aqui, um empenho comum parece se revelar no sentido de repensar as instituições modernas, particularmente o direito, sem descartá-las ou cair num niilismo paralisante. Na introdução à sua *Faktizität und Geltung*, Habermas é muito claro sobre a questão:

Não me iludo sobre os problemas e os estados de ânimo provocados por nossa situação. Todavia, estados de ânimo [...] não conseguem justificar o abandono derrotista dos conteúdos radicais do Estado democrático de direito; eu proponho, inclusive, um novo modo de ler esses conteúdos, mais apropriado às circunstâncias de uma sociedade complexa<sup>27</sup>.

É, portanto, diante de um quadro de crise jurídica e política, em face do descrédito das instituições democráticas, marcado, entre outros fatores, pela perda, cada vez maior, do efeito impositivo da lei parlamentar e pelas tensões que ameaçam a higidez do princípio da separação dos poderes<sup>28</sup>, que Habermas se propõe a repensá-las, sem esconder a “intenção de inserir o direito no potencial do cumprimento

<sup>27</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. v. 1, p. 13-14.

<sup>28</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v. 2, p. 173-178.

da modernidade”<sup>29</sup>. Tudo se passa “[c]omo se o direito-*artefactum* exigido pela nossa circunstância [...] fosse exactamente aquele [...] que o projecto inacabado da modernidade, com seus *equilíbrios* adquiridos, nos autoriza a reconhecer e a experimentar”<sup>30</sup>.

No caso de Emmanuel Levinas, se a tentação de recusar a necessidade de uma ordem objetiva instaurada juridicamente é grande, ainda mais depois das trágicas experiências do século XX, fazendo qualquer um desconfiar do seu inevitável conluio com “forças tenebrosas”, com a “violência” e com a “luta pelo poder”, algo, no entanto, o compele a pensar na impossibilidade de que se deixe o direito morrer... A única chance de vida do homem, do Outro homem, é a criação de leis, é a edificação de instituições, é a instauração de um mundo juridicamente organizado. Levinas não se resigna diante dos fracassos experimentados pelo direito; antes, retira deles a necessidade não só de salvaguardá-lo contra toda corrupção humana como também de lhe conferir um outro sentido<sup>31</sup>.

Nesta “reconstrução” da autocompreensão das ordens jurídicas modernas, é muito interessante observar que tanto numa quanto noutra uma relação umbilical entre *direito* e *democracia* se estabelece.

Habermas procura, já no próprio conceito moderno de direito, debruçando-se sobre os pensamentos de Locke, Rousseau e Kant, investigar uma coesão interna entre Estado de Direito e democracia, mostrando que a ideia de um *direito positivo* e *coercitivo* não está destituída de uma *exigência de legitimação*: há, por assim dizer, um *entrelaçamento* entre a *facticidade do direito imposto coercitivamente pelo Estado* e uma *força legitimadora de um procedimento instituidor do direito que deve assegurar a liberdade das pessoas*<sup>32</sup>. Se empiricamente é possível haver Estado de Direito sem democracia, isto não quer dizer “[...] de modo algum que possa haver do ponto de vista normativo um Estado de Direito sem democracia”<sup>33</sup>.

Tal aproximação entre direito e democracia, ou entre Estado de Direito e democracia, também é requerida por Levinas. O que está em questão, aqui, é a importância da democracia para um Estado e um direito fundados numa relação primordial de alteridade. É só enquanto Estado Democrático de Direito que o Estado

<sup>29</sup> NEVES, A. C. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. p. 117.

<sup>30</sup> LINHARES, J. M. A. O homo *hvmans* do direito e o projecto *inacabado* da modernidade. *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, n. 86, p. 515-561, 2010.

<sup>31</sup> CHALIER, C. Éthique et politique. In: HALPÉRIN, J.; HANSSON, N. (org.). *Difficile justice: dans la trace d’Emmanuel Levinas: Actes du XXXVIe colloque des intellectuels juifs de langue française*. Paris: Albin Michel, 1998. p. 113-118.

<sup>32</sup> HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 286-288.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 286.

pode de alguma forma se prevenir contra a sua propensão para funcionar em torno de si mesmo, como se tratasse, como pensa de Niklas Luhmann, de um sistema fechado e autopoietico. O pensamento político-jurídico de Levinas se ata demasiadamente ao de Jürgen Habermas neste quesito, à medida que considera a democracia como aspecto crucial de um Estado, não a tomando por mera “possibilidade empírica contingente”<sup>34</sup>. A democracia é, para o filósofo da alteridade, a possibilidade mesma de que, no interior do direito e do Estado, Outrem esteja sempre presente para desconcertar a ordem vigente: *Outrem no Mesmo*. É só enquanto Estado Democrático que o Estado pode permanecer “sempre inquieto por seu atraso em relação à exigência do rosto de Outrem”<sup>35</sup>. Na qualidade de Estado democrático, o Estado pode ser, para usar duas fórmulas de Levinas, um *Estado para além do Estado*<sup>36</sup>, ou, ainda, um *Estado que se estende além do Estado*<sup>37</sup>. Não se trata, como bem nota Pierre Hayat, de substituir uma ordem social por outra, mas de colocar a ordem social vigente em permanente fissura<sup>38</sup>. Colocar-se permanentemente em questão: não é isto, afinal, o que significa ser um Estado Democrático de Direito?<sup>39</sup>.

Realçando a imprescindibilidade do caráter democrático do Estado de Direito, é notável que Levinas reconheça, no seu interior, o papel fundamental da *imprensa* e dos *lugares públicos*, “onde a liberdade de expressão tem grau de primeira de liberdade e onde a justiça é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor”<sup>40</sup>. Levinas parece, aqui, definitivamente, se encontrar com Habermas, ao admitir, ainda que de passagem, o papel fundamental da *esfera pública* para a própria realização da justiça. É na esfera pública que o filósofo de Kaunas demonstra encontrar uma *força inquietada* que *interpela* o direito e o Estado a irem para além de si mesmos, numa busca incansável pela justiça sempre por se realizar. Levinas não explica, porém, como esta esfera pública inquietada funciona; é Habermas, por isso mesmo, que, neste campo, complementa a filosofia levinasiana, ao subministrar uma descrição do seu funcionamento.

Em Habermas, a esfera pública é concebida como espaço da vida social onde se expressa a vontade coletiva através da opinião pública discursivamente formada.

---

<sup>34</sup> LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 270.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>36</sup> LEVINAS, E. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 43.

<sup>37</sup> LEVINAS, *op cit.*, p. 270.

<sup>38</sup> “O individualismo ético tenta alertar para a necessidade de uma forma de resistência à ordem social que não visa a destruí-la ou substituí-la por uma nova, mas a abrir fissuras nela permanentemente”. HAYAT, P. *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*. Paris: Kimé, 1997. p. 18.

<sup>39</sup> “Não é ele [o Estado liberal] um retorno permanente ao próprio direito, reflexão crítica sobre o direito político que não é senão uma lei de fato? [...] O Estado liberal é [...] um Estado capaz de pôr-se em questão”. LEVINAS, 2004, p. 273.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 294.

Não pertencente ao Estado nem à economia, é capaz de refrear, limitar, enfrentar os impulsos de controle e colonização advindos dos sistemas econômico e administrativo, funcionando como *caixa de ressonância* dos dilemas e sofrimentos humanos onde são problematizados a fim de se buscar meios para o seu enfrentamento. Em virtude disso, a esfera pública se apresenta como um domínio muito mais *sensível* para a detecção de situações problemáticas do que, por exemplo, o centro político-administrativo, constituindo-se como uma arena que realiza a mediação entre *Estado* e *sociedade*, pois nela o público se organiza como portador de opinião e se torna capaz de *influenciar* os acontecimentos políticos e econômicos. Entre suas características, destacam-se: (a) sua pluralidade: rede altamente diferenciada de arenas locais, nacionais, regionais, internacionais, literárias, políticas, partidárias, associativas etc.; (b) sua permeabilidade: as fronteiras dos espaços públicos são altamente permeáveis e abertas às fronteiras de outros espaços públicos; (c) sua tendência à universalidade: todas as esferas públicas parciais remetem a uma esfera pública abrangente, comum, de características universais, em que a sociedade em sua globalidade forma um saber sobre si mesma; (d) sua capacidade de fiscalização e de pressão<sup>41</sup>.

Justamente porque capaz de produzir um poder comunicativo que age de modo a *resistir* aos influxos sistêmicos ao mesmo tempo em que *influenciar* o poder administrativo<sup>42</sup>, é que se pode apresentar a esfera pública, em termos levinasianos, como espaço de *vigilância ética* e de *geração de uma força que interpela as instâncias decisórias do Estado*. Porque nela os *atingidos* podem tematizar seus problemas, expor seus sofrimentos, escancarar suas injustiças padecidas<sup>43</sup>, a esfera pública, no seu caráter autônomo e pouco formalizado, é um espaço em que o rosto do Outro pode se manifestar, sem ter de se travestir nos papéis predeterminados do sistema.

Deste modo, seja para Levinas seja para Habermas, uma esfera pública ativa e eficiente, ocupada por uma sociedade civil desperta, mobilizada e vigilante, é condição para a própria realização da justiça, que, também para ambos, não detém um qualquer caráter substantivo, mas se produz a cada vez, dado o seu caráter sempre inacabado, infinito, por vir e por se construir mediante *procedimentos deliberativos* em que sobretudo os atingidos deles podem participar. Conquanto confessando a

---

<sup>41</sup>Para esta síntese, vali-me de MAIA, A. C. Espaço público e direitos humanos. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, n. 11, p. 15-40, 1997. Para maiores aprofundamentos sobre esta categoria, Cf. HABERMAS, 1997b, v. 2, p. 57-121. TENDRICH, P. O conceito de espaço público na concepção de J. Habermas. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, n. 11, p. 151-177, 1997.

<sup>42</sup>“O poder comunicativo é exercido no modo do assédio. Ele atua sobre as premissas dos processos decisórios do sistema administrativo sem intenção de conquista, a fim de apresenta seus imperativos na única linguagem que a cidadela sitiada entende: ele gera o *pool* de fundamentos com os quais o poder administrativo pode lidar instrumentalmente, sem contudo poder ignorá-los tais como são concebidos juridicamente [...]”. HABERMAS, J. Soberania popular como procedimento: um conceito normativo de espaço público. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 26, p. 100-113, 1990.

<sup>43</sup> Cf. HABERMAS, 1997b, v. 2, p. 97.

imprescindibilidade da violência dentro do Estado, Levinas é enfático ao sublinhar a prioridade do *uso da palavra* para a resolução das questões que dizem respeito à vida comum: “Há uma parte de violência no Estado, mas que pode comportar justiça. Isso não quer dizer que não seja preciso evitá-la na medida do possível; tudo o que a substitui na vida dos Estados, tudo o que se pode deixar à negociação, à palavra, é absolutamente essencial [...]”<sup>44</sup>.

Para impedir que o indesejado não aconteça e a liberdade não seja solapada por poderes ilegítimos, não há, segundo Habermas, outra saída senão manter “uma esfera pública desconfiada, móvel, desperta e informada, que exerce influência no complexo parlamentar e insiste *nas condições da gênese do direito legítimo*”<sup>45</sup>. Por isso mesmo, pode-se dizer que, na concepção habermasiana, em sintonia com a levinasiana, “o direito se distingue por sua alta mobilidade, por esta virtude de se torcer e contorcer, como sistema, para que a justiça concreta seja produzida de acordo com as necessidades e exigências de cada situação”<sup>46</sup>.

O caráter discursivo do direito<sup>47</sup>, que aponta para institucionalização do princípio do discurso à guisa de princípio da democracia, segundo o qual “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva”<sup>48</sup>, exige, em consequência, uma legislação ininterrupta, numa busca incansável pela conformação de uma justiça sempre histórica, concreta e situada<sup>49</sup>. É isto precisamente que Levinas, em alta consonância com Habermas, exalta na democracia: “Talvez esteja aí a própria excelência da democracia cujo intrínseco liberalismo corresponde ao incessante remorso profundo da justiça: legislação sempre inacabada, sempre retomada, legislação aberta ao melhor”<sup>50</sup>. É enquanto Estado

---

<sup>44</sup> LEVINAS, 2004, p. 146.

<sup>45</sup> HABERMAS, 1997b, v. 2, p. 185.

<sup>46</sup> BITTAR, E. C. B. A discussão do conceito de direito: uma reavaliação a partir do pensamento habermasiano. *Boletim da Faculdade de Direito*, v. LXXXI, p. 797-826, 2005.

<sup>47</sup> Para uma síntese da *teoria discursiva do direito de Habermas*: DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: UFSC, 2005. p. 189-240.

<sup>48</sup> HABERMAS, 1997a, v.1, p. 145.

<sup>49</sup> Dito em outras palavras, “dada a pluralidade de concepções divergentes, constata-se que a ‘correção’, o ‘justo’ e o ‘devido’ somente podem ser definidos argumentativamente de acordo com as premissas suscitadas no debate” dos cidadãos”. CASTELLO, J. J. B. Democracia deliberativa: uma proposta conciliatória com os direitos humanos. In: KROHLING, A. (org.). *Justiça e liberdade: a dialética dos direitos fundamentais*. Curitiba: CRV, 2009. p. 141.

<sup>50</sup> LEVINAS, *op cit.*, p. 294.

Democrático de Direito que Levinas pensa o político e o jurídico como sempre inquietados por uma orientação ética<sup>51</sup>.

A democracia, portanto, nestes termos, se configura como modo pelo qual o poder administrativo do Estado não se fecha integralmente em si mesmo, abrindo poros ou fendas por intermédio dos quais influxos oriundos de fora, da periferia, podem nele repercutir positivamente. Em termos levinasianos, isto significa dizer que o regime democrático é o único regime possível em que o Outro pode animar o Mesmo, impedindo sua propensão para o encapsulamento sistêmico. Enquanto democrático, o Estado se previne contra a sua tentação de descambar num Estado totalitário. Isto, no entanto, não seria suficiente, se um tal Estado Democrático de Direito não se constituísse enquanto ordem jurídico-política alicerçada nos direitos humanos.

Habermas nota nos direitos humanos uma tensão constitutiva, ou uma dupla face, que os englobam simultaneamente numa condição *moral e jurídica*: são morais não porque se baseiam numa doutrina metafísica qualquer, mas porque resultam de uma fundamentação capaz de ser admitida universalmente; são, porém, igualmente jurídicos uma vez que assumiram a forma de direitos subjetivos passíveis de serem garantidos coercitivamente numa dada ordem nacional. O fato de que detenham uma *pretensão moral de universalidade*, mas se *concretizem juridicamente numa comunidade particular*, entreabre nos próprios direitos humanos uma *dimensão utópica*, constituindo algo como uma espécie de *utopia realista*, já que “ancoram o próprio ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional”<sup>52</sup>. O que, aqui, se destaca como realismo utópico consiste no fato de que, pelos direitos humanos, se produz uma “fusão explosiva da moral no *medium* do direito, no interior do qual deve ser efetuada a construção das ordens políticas justas”<sup>53</sup>. É no seio do próprio direito positivo que se descortina, pois, realisticamente, uma utopia que exige ultrapassá-lo em nome da justiça reclamada pela dignidade humana.

Em Levinas, uma consideração semelhante também pode ser encontrada. No seu pensamento, os direitos humanos assumem definitivamente o estatuto de componente *ético* do direito<sup>54</sup>, de modo que *gravam*, por assim dizer, o seu corpo

---

<sup>51</sup> “Levinas chama de ‘democracia’ a política perturbada pela ética e, às vezes, inclusive, ‘Estado liberal’”. HERZOG, A. ¿Es el liberalismo “todo lo que necesitamos”? La política del *surplus*, de Levinas. In: DREIZIK, P. (comp.). *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. p. 280.

<sup>52</sup> HABERMAS, J. *Sobre a constituição da Europa*. São Paulo: UNESP, 2012. p. 31.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>54</sup> “Trata-se, com efeito, para a mentalidade de hoje, de direitos mais legítimos que toda legislação, mais justos que toda justificação. Trata-se provavelmente – por mais complexa que seja sua aplicação aos fenômenos jurídicos – da medida de todo direito e, sem dúvida, da sua ética. Os direitos do homem são, em todo caso, um dos princípios latentes cuja voz – ora muita alta, ora sufocada pelas necessidades do real, ora interrompendo-as e rompendo-as – se ouve ao largo da história desde o despertar da consciência, desde de o Homem”. LEVINAS, E. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997. p. 131.

positivo, alojando-se nele como um peso não só *insculpido* como também *sentido*. Por intermédio dos direitos humanos, o ordenamento jurídico é como que atravessado por uma espécie de topos u-tópico, por um curioso lugar de abertura ao que está do lado de fora, por um território insigneiramente extraterritorial, que institui um *para além* do direito e do Estado *no* direito e *no* Estado. A *transcendência da ética* adentra, aqui, a *imanência do direito*, sem se deixar perverter. Em Levinas, a ética não está acima do direito, e, sim, dentro do direito, impedindo que entre o ético e o jurídico sejam traçados limites, ou fronteiras, ou linhas, extremamente rígidos<sup>55</sup>. Requisitado pela ética, o direito é, por intermédio dos direitos humanos, internamente objeto de vigilância da ética.

Enquanto concretização da ética no direito, os direitos humanos materializam um “enclave da transcendência”, uma “inclusão do excesso”, uma “transcendência na imanência”<sup>56</sup>. Simultaneamente, apontam para uma transcendência que só pode vir à tona a partir da imanência de uma condição histórica inter-humana. Sem cair nas malhas de um historicismo inepto para julgar a própria história, já que nela encarcerado, o encontro cotidiano com a alteridade descortina uma cisão capaz de se produzir no real a partir da própria realidade histórica<sup>57</sup>. Uma certa ambiguidade marca, assim, a condição dos direitos humanos, “[...] pois encontram-se na história e são produto dela e, ao mesmo tempo, situam-se fora da história e participam de seu julgamento”<sup>58</sup>.

Numa benfeiteira alternância de sua condição, que oscila entre o *dentro* e o *fora*, os direitos humanos operam ora como elemento de *unidade* do ordenamento ora como elemento de *abertura* do ordenamento, de maneira que, se fundam uma ordem unificada necessária ao funcionamento regular das instituições jurídicas, criticam-na em sua pretensão de autossuficiência, de completude e de indiferença<sup>59</sup>. Noutras palavras, não só erigem uma ordem jurídica, mas também inauguram a sua crítica e a sua possibilidade de transformação: atuam, pois, não apenas no sentido de denunciar as injustiças praticadas em nome do direito, como igualmente no sentido de apontar para a justiça ainda carente de realização. No pensamento levinasiano, a utopia da justiça, enquanto materializada no corpo jurídico à guisa de direitos humanos, também se pode dizer realista.

---

<sup>55</sup> DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 117.

<sup>56</sup> DERRIDA, 2008, p. 117.

<sup>57</sup> É o que nota Costas Douzinas: “Após a morte de Deus, a transcendência deve ser situada na história, mas deve evitar as armadilhas do historicismo. [...] A experiência da alteridade pode, talvez, propiciar essa transcendência historicamente fundada”. DOUZINAS, C. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 361.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 379.

Em torno dos direitos humanos, uma outra consideração também emerge como possibilidade de encontro entre Habermas e Levinas... Como acentua Barbara Freitag, “[a]pesar da ênfase dada ao caráter processual, ao procedimento dialógico, argumentativo, a ética discursiva não é [...] uma teoria puramente formal. Ao contrário, Habermas sublinha que a ética discursiva parte da extrema *vulnerabilidade da pessoa* [...]”<sup>60</sup>. É justamente considerando este pano de fundo<sup>61</sup>, aliás, que Eduardo C. B. Bittar encontra, também no pensamento habermasiano<sup>62</sup>, a vulnerabilidade como marca da própria condição do homem, justificadora dos direitos humanos: “É a fragilidade, a vulnerabilidade do indivíduo, inerente à condição humana, que determina a necessidade desta categoria de direitos e fundamenta a sua criação, posituação, proteção e desenvolvimento para a vida social digna”<sup>63</sup>.

É esta mesma vulnerabilidade, coincidentemente, que está na base da justificação levinasiana dos direitos humanos. A leitura de Emmanuel Levinas dos direitos humanos como *direitos do Outro homem* parte precisamente desta condição vulnerável da pessoa, sempre de algum modo exposta à miséria e à morte, para dela extrair a eminência da sua dignidade<sup>64</sup>, que dela faz “merecedora” de direitos que devem ser reconhecidos e respeitados. Há, assim, na própria fragilidade humana, no seu caráter indigente e desafortunado, uma espécie de alteza que a investe de direitos humanos. É no próprio rosto, por excelência frágil e vulnerável, que se, proclama, *exposto*, numa *retidão* [droiture] inigualável, pela primeira vez, “antes de qualquer signo verbal”, “um *direito* [droit] que desde logo interpela à minha responsabilidade pelo Outro homem”<sup>65</sup>.

Os encontros entre Habermas e Levinas parecem, no entanto, não parar por aí. É extraordinário constatar que, apesar do reconhecimento do traço plural característico das sociedades atuais, um universalismo neles igualmente se faz presente, ao ponto de ser possível, a partir de Habermas, recuperar a ideia de um direito cosmopolita,

<sup>60</sup> FREITAG, B. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 1, n. 2, p. 7-44, 1989. p. 37.

<sup>61</sup> “Habermas, em *Comentários à ética do discurso*, se refere à ‘*extrema vulnerabilidade*’ dos indivíduos como sendo a marca própria desta condição histórica do homem posto no mundo e exposto a uma série de contingências”. BITTAR, 2011, p. 711.

<sup>62</sup> O trecho citado por Bittar é este: “Gostaria de denominar de ‘morais’ todas as intuições que nos informam acerca de qual é a melhor forma pela qual devemos nos comportar para reagir mediante consideração e respeito à *extrema vulnerabilidade* das pessoas. Com efeito, desde um ponto de vista antropológico, a moral se pode entender como um dispositivo protetor que compensa uma vulnerabilidade inserida estruturalmente nas formas de vida socioculturais. São vulneráveis e estão moralmente necessitados de proteção no sentido indicado os seres vivos que só se individualizam pela via da socialização”. HABERMAS, 2000, p. 18.

<sup>63</sup> BITTAR, 2011, p. 709.

<sup>64</sup> “A transcendência de outrem, que é a sua eminência, a sua altura, o seu domínio senhorial, engloba no seu sentido concreto a sua miséria, a sua expatiação e o seu direito de estrangeiro”. LEVINAS, 2011b, p. 66.

<sup>65</sup> LEVINAS, E. *Alterity and transcendence*. London: The Athlone Press, 1999. p. 127.

assim como, a partir de Levinas, a de um direito universal, numa espécie de atualização singular, por parte de cada um, do projeto kantiano da paz perpétua.

Para Habermas, os problemas que atingem a todos na atualidade (relativos à ecologia, à escassez de recursos, à ameaça nuclear, às disparidades econômicas, aos conflitos étnicos e religiosos *etc.*) dão a sensação de que *estamos unidos todos em torno de um destino comum* (formamos uma “comunidade” global de riscos). Em resultado, uma *interdependência planetária* se afigura cada vez mais incontornável e uma *ação política cooperativa* aparenta ser cada vez mais urgente e necessária. Daí, pois, a sua defesa em prol de uma reestruturação da Organização das Nações Unidas, que deveria aumentar sua aptidão para coordenar ações destinadas a resolver graves questões atinentes a todos, assumindo uma postura mais ativa de assistência, numa espécie de responsabilidade pela vida no globo. Abre-se com isso, para Habermas, apesar de todas as desvantagens da globalização, a possibilidade de se instituir um mundo globalmente solidário e pacífico em torno de uma ordem internacional comum, ancorada na ideia de direitos humanos<sup>66</sup>.

Embora pouco se encontre na sua obra sobre a ideia de uma ordem internacional, esta também se vê delineada por Levinas. Está em causa, neste quesito, superar uma paz internacional que se dá a portas fechadas, que se pretende apenas paz interna, paz de um povo que quer do seu território um lugar à parte, no seio do qual é possível viver à revelia de outros povos. Uma nova paz haverá de ser uma paz que rompe fronteiras, uma paz que se faz de portas abertas a outras nações e a outras pessoas:

Nova paz do homem, paz do ‘para o outro’, paz que já não tem a imanência do vivido: paz que é uma transcendência. A ruptura desta prioridade da imanência que vivemos hoje. Nova política da paz onde esta se converte numa busca de comunicação cultural e econômica em relação. Consideração pelas dificuldades e pelos problemas, pela fome e pela miséria enfrentadas, altruísmo que, superando a ética do individual, alentaria as relações entre as nações. Altruísmo e responsabilidade de um Estado para com o outro. Responsabilidade plasmada na distribuição de responsabilidades que comporta a justiça internacional, tal como a justiça das leis internas, mas regulada pelo direito original do outro homem, princípio de todo direito. Deste ponto de vista, o princípio de todo direito se encontra no direito original do outro homem. Esta prioridade do ‘para o outro’, no lugar do ‘para si’, na relação transcendente interpessoal e internacional, talvez seja contrária à própria estrutura da ‘cena-realidade’, à ontologia tradicional que nos ensina que todo ser persiste em seu ser [...]. Mas o humano não se opõe precisamente a essa ontologia filosófica grega?<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Para esta síntese, recorri a MAIA, 1997, p. 33-40. Para maiores aprofundamentos, HABERMAS, 2002, p. 185-227.

<sup>67</sup> LEVINAS, 1990, p. 8-9.

Há, no plano internacional, Estados que carecem de ajuda e outros que são chamados a ajudar. É preciso, pois, que um direito internacional se funde aí, no desafio de organizar um complexo responsivo, sob o pressuposto fundamental de que, na ascensão de um estágio avançado de desenvolvimento técnico, científico e econômico, nenhum Estado pode se exonerar de considerar os problemas que assolam o Terceiro e o Quarto Mundos. O perigo é sempre o de que o conhecimento e a riqueza se convertam num fim em si mesmo, não se façam dom a quem mais poderiam aproveitar<sup>68</sup>. Há, ademais, situações gravíssimas às quais qualquer Estado é instado a responder: é o caso dos estrangeiros, expatriados e refugiados que batem à porta, endereçando um pedido de acolhimento ao qual não se pode subtrair sem que uma morte não venha à tona<sup>69</sup>. A paz humana caminha, assim, incessantemente, para uma paz da humanidade. A paz, antes de tudo ética, deve se fazer paz política, mas de uma *política depois*<sup>70</sup>, em que o depois pode admitir também um *depois do depois*, uma paz política para além dos Estados nacionais: uma paz universal, para não dizer uma paz cosmopolita, mediada por um direito de cariz também universal – um direito universal de hospitalidade.

Uma questão complicada, porém, consiste em saber se as noções de *justiça e solidariedade* de Habermas<sup>71</sup> se compatibilizam ou não com as noções de *justiça e fraternidade* em Levinas<sup>72</sup>. Se a ideia de justiça em ambos pode apontar, respeitadas suas idiossincrasias, para a exigência de um “igual tratamento”, a ideia de solidariedade em Habermas, por mais que dissociada da sua concepção tradicional (limitada etnocentricamente ao conjunto de relações internas de uma coletividade), não parece atingir a radicalidade da ideia de fraternidade em Levinas<sup>73</sup>. Isto porque, por mais que concernida ao bem-estar de todos, enquanto membros de uma comunidade ideal de comunicação, conserva traços de reciprocidade e simetria, originalmente excluídos daquilo que Levinas pretende designar como fraternidade, devida, segundo o filósofo, mesmo nos casos em que não exista qualquer vínculo que ligue por qualquer motivo um indivíduo ao outro.

---

<sup>68</sup> LEVINAS, E. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988. p. 112.

<sup>69</sup> “[...] o outro é o meu outro, mas também uma terceira, quarta e quinta pessoas: é a multiplicidade humana. E cada um de todos eles é também o meu outro: amanhã e agora mesmo será o meu outro. O quarto, o quarto homem, o ‘Quarto Mundo’: tudo isso é igualmente primordial e imediato, possui a mesma alteridade que o outro”. LEVINAS, 1990, p. 13.

<sup>70</sup> A expressão *Politique après!* dá título a um capítulo de *L’au-delà du verset*. LEVINAS, 1982, p. 221-228.

<sup>71</sup> HABERMAS, 2000, p. 20-81.

<sup>72</sup> Para um confronto entre as noções de *solidariedade e fraternidade* em Levinas: CHALIER, C. *La fraternité, un espoir en clair-obscur*. Paris: Buchet/Chastel, 2003.

<sup>73</sup> Uma tentativa de confronto entre os pensamentos de Habermas e Levinas sobre a questão se encontra em HONNETH, A. The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism. In: WHITE, S. K. (ed.). *The Cambridge companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University, 1995. p. 289-323.

## CONCLUSÃO

O presente texto procurou demonstrar como filósofos de tradições distintas, portadores de uma linguagem própria, fazendo uso até mesmo de línguas distintas, o alemão num caso, o francês noutra, normalmente distanciados pelas exegeses exclusivistas que receiam um encontro filosófico, podem ser alvo de aproximação.

Sem negar suas idiossincrasias, é curioso notar como a *inquietação ética radical* presente tanto no pensamento habermasiano quanto no pensamento levinasiano condu-los, parelhamente, no campo jurídico-político, a uma *defesa intransigente da democracia e dos direitos humanos*.

Mais do que oposições, Habermas e Levinas, nas suas diferenças, demonstram proximidades e até mesmo alguns consensos, a começar pela atitude de não resignação diante do *status quo*, pela abertura à alteridade e pela reconstrução de uma ética talhada na base do discurso. Mais do que isso, parecem mesmo com frequência se complementar, como se suas filosofias se requeressem mutuamente.

Com efeito, de tudo quanto foi dito, é possível concluir que o ato discursivo demanda um contexto preambular de acolhimento, em que se olha para o rosto que fala e para o qual se fala. Outrossim, o espaço público, onde se escancaram os dilemas e sofrimentos humanos, onde eles são postos sob debate e onde se procuram medidas para enfrentá-los, constitui-se enquanto tal na medida em que, antes de mais, funciona como um *locus* de hospitalidade, que abriga e protege seus atores contra as interferências nefastas do dinheiro e do poder, a fim de que a *palavra* esteja resguardada de toda *violência*.

Tudo se passa como se Emmanuel Levinas se concentrasse naquilo que antecede e possibilita a própria situação comunicativa, a qual, por sua vez, é explorada em toda a sua profundidade, dinamicidade e dramaticidade por Jürgen Habermas. O fio condutor ético existente em ambos, em todo caso, faz deles igualmente partidários de uma política democrática e de um direito humanista.

## REFERÊNCIAS

ABENSOUR, M. *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain: entre métapolitique et politique*. Paris: Hermann, 2012.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BITTAR, E. C. B. A discussão do conceito de direito: uma reavaliação a partir do pensamento habermasiano. *Boletim da Faculdade de Direito*, v. LXXXI, p. 797-826, 2005.

BITTAR, E. C. B. *Justiça e emancipação: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas*. 2011. 968 f. Tese (Prof. Titular) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

- BITTAR, E. C. B. *Democracia, justiça e emancipação social: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas*. São Paulo: Quartier Latin, 2013.
- CASTELLO, J. J. B. Democracia deliberativa: uma proposta conciliatória com os direitos humanos. In: KROHLING, A. (org.). *Justiça e libertação: a dialética dos direitos fundamentais*. Curitiba: CRV, 2009. p. 121-143.
- CHALIER, C. Éthique et politique. In: HALPÉRIN, J.; HANSSON, N. (org.). *Difficile justice: dans la trace d'Emmanuel Levinas: Actes du XXXVIe colloque des intellectuels juifs de langue française*. Paris: Albin Michel, 1998. p. 113-118.
- CHALIER, C. *La fraternité, un espoir en clair-obscur*. Paris: Buchet/Chastel, 2003.
- DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DOUZINAS, C. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: UFSC, 2005.
- FREITAG, B. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 1, n. 2, p. 7-44, 1989
- HABERMAS, J. Soberania popular como procedimento: um conceito normativo de espaço público. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 26, p. 100-113, 1990.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. v. 1, p. 13-14.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v. 2, p. 173-178.
- HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madri: Trotta, 2000.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. La modernidad, un proyecto incompleto. In: FOSTER, H. (ed.). *La Posmodernidad*. 7. ed. Barcelona: Kairós, 2008. p. 32-34.
- HABERMAS, J. *Sobre a constituição da Europa*. São Paulo: UNESP, 2012.
- HAYAT, P. *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*. Paris: Kimé, 1997.
- HERZOG, A. ¿Es el liberalismo “todo lo que necesitamos”? La política del *surplus*, de Levinas. In: DREIZIK, P. (comp.). *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. p. 101-115.
- HONNETH, A. The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism. In: WHITE, S. K. (ed.). *The Cambridge companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University, 1995. p. 289-323.
- HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- LEVINAS, E. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982. p. 67.
- LEVINAS, E. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- LEVINAS, E. La etica. In: CASADO, J.; AGUDÍEZ, P. (comp.). *El sujeto europeo*. Madri: Pablo Iglesias, 1990.
- LEVINAS, E. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997.
- LEVINAS, E. *Alterity and transcendence*. Londres: The Athlone Press, 1999.
- LEVINAS, E. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

- LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 270.
- LEVINAS, E. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011a. p. 180.
- LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2011b. p. 195.
- LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LINHARES, J. M. A. O homo hvmans do direito e o projecto *inacabado* da modernidade. *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, n. 86, p. 515-561, 2010.
- LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MAIA, A. C. Espaço público e direitos humanos. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, n. 11, p. 15-40, 1997.
- NEVES, A. C. *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*. Coimbra: Coimbra Editora, 2003.
- NOBRE, M. Introdução: modelos de teoria crítica. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008. p. 9-20.
- NOBRE, M.; REPA, L. Breve apresentação. In: NOBRE, M.; REPA, L. (org.). *Habermas e a reconstrução da subjetividade*. Campinas: Papirus, 2012. p. 7-11.
- RORTY, R. Habermas, Lyotard e a pós-modernidade. *Educação e Filosofia*, v. 4, n. 8, p. 75-95, 1990.
- ROUANET, S. P. Ética iluminista e ética discursiva. *Tempo Brasileiro*, n. 98, p. 23-78, 1989. ed. 2: Jürgen Habermas: 60 anos.
- SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- SOUZA, R. T. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDUPUCRS, 1996. p. 34.
- TENDRICH, P. O conceito de espaço público na concepção de J. Habermas. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, n. 11, p. 151-177, 1997.

Recebido em 4/11/2020 e aceito em 23/11/2020