

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - UFPA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS - ICJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - PPGD**

LÍVIA TEIXEIRA MOURA LOBO

**DIREITOS HUMANOS, ALTERIDADE E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: A OUTRA
AMÉRICA LATINA**

**BELÉM - PA
2021**

LÍVIA TEIXEIRA MOURA LOBO

DIREITOS HUMANOS, ALTERIDADE E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: A OUTRA AMÉRICA LATINA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Direito.

Orientador: Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa

**BELÉM - PA
2021**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

M929d Moura Lobo, Lívia Teixeira.
DIREITOS HUMANOS, ALTERIDADE E FILOSOFIA DA
LIBERTAÇÃO: : A OUTRA AMÉRICA LATINA / Lívia Teixeira
Moura Lobo. — 2021.
194 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belém,
2021.

1. Direitos Humanos. 2. Filosofia da Libertação. 3.
Alteridade. 4. Enrique Dussel. 5. Emmanuel Levinas. I. Título.

CDD 340

LÍVIA TEIXEIRA MOURA LOBO

DIREITOS HUMANOS, ALTERIDADE E FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: A OUTRA AMÉRICA LATINA

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Sergio Weyl Albuquerque Costa
Orientador – PPGD / UFPA

Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
Examinador Interno - PPGD / UFPA

Prof. Dr. Ricardo Evandro dos Santos Martins
Examinador Interno – PPGD/UFPA

Prof. Dra. Fernanda Frizzo Bragato
Examinadora Externa - PPGD / UNISINOS

Prof. Dr. Eduardo Manuel Val
Examinador Externo – PPGDC/UFF – PPGD/UNESA

**BELÉM - PA
2021**

Para o meu pequeno Paulo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos servidores do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, entre técnicos e professores, que tornaram possível a realização deste trabalho.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pelas bolsas relativas aos cursos de doutorado e doutorado sanduíche no exterior. Foram experiências que impactaram positiva e criticamente minha vida, das quais quero desdobrar ensinamentos e trocas para aqueles a quem minha pesquisa serve, os discentes de graduação e, futuramente de pós-graduação, especialmente do curso de bacharelado em direito.

Agradeço nominalmente ao meu orientador, Professor Paulo Weyl. Nesses sete anos de caminhada sempre me senti querida e acompanhada. Admiro sua erudição e sua simplicidade. É um exemplo que seguirei.

Agradeço ao professor José Antonio Estevez Araújo por me receber, juntamente à querida Cecilia, com tanta disponibilidade na Universitat de Barcelona.

Agradeço à minha família por todo esforço dispendido até aqui para que eu pudesse ser educada formalmente, ter acesso à cultura, à saúde e, principalmente, ao amor, ao afeto, ao acolhimento que traz segurança para persistir nos sonhos.

Agradeço às minhas amigas. Sem vocês nenhuma vitória seria tão comemorada e nenhum desencontro seria somente uma barreira transponível.

Agradeço ao meu filho, Paulo, que me ensina todos os dias sobre o verdadeiro amor. Passamos por muitos desafios juntos e vencemos todos. Ao teu lado sou invencível e essa tese é para ti.

*“No hay muerto que no me duela
No hay un bando ganador
No hay nada más que dolor
Y otra vida que se vuela
La guerra es muy mala escuela
No importa el disfraz que viste”*

Jorge Drexler

RESUMO

A ideia básica da tese é persistir no estudo da alteridade enquanto fundamento ético dos direitos humanos, mas agora buscando refletir em que medida uma normatividade baseada na alteridade pode contribuir fundamentalmente com estes direitos. Introdutoriamente apresenta-se a fragilidade dos direitos humanos, seja por serem um campo de disputas éticas veladas que forjam violências, seja por serem um campo em que o conflito gera debate e, por conseguinte pensamento crítico. A América Latina, enquanto Outra, atua neste debate reivindicando uma alteridade que o direito tende a encobrir. A alteridade faz exigências que o direito não conhece. O primeiro capítulo se dedica a uma revisão de literatura acerca dos direitos humanos, indicando a porosidade desta linguagem à uma nova crítica. A origem moderna e a promessa de emancipação do sujeito contrastam com a opressão levada à frente através da moral liberal. Ao mesmo tempo trata-se de uma linguagem tão difundida que parece desperdício orientar esforços para um outro âmbito, onde não se conheçam os meios para atuar, reivindicar moral e politicamente. O segundo capítulo confrontará a alteridade de Levinas, em que o Outro é absolutamente Outro em sua exterioridade metafísica que impugna a liberdade do Eu passivo. Dussel apresenta um Outro interpelante, sugestivo, agressivo, provocador, capaz de tomar consciência de sua alteridade negada e partir à práxis da libertação. Há uma atuação independente no Outro da filosofia da libertação, ele não precisa de aprovação, o seu desamparo é frutífero, desenvolve a crítica desde a negatividade da totalidade vigente. Os princípios éticos positivos e crítico-negativos são apresentados como àquilo a que obriga, abstratamente, uma normatividade fundada na alteridade. O último capítulo se propõe a consolidar o alcance do objetivo geral, abordando a distinção basilar das filosofias de Dussel e Levinas, e o despontar da do método analético para que a Outra salte na reflexão crítica como fonte de toda transformação ética – trata-se de um momento metafísico e de volta à totalidade. A Política, que abriga o direito como instituição, subsume os princípios éticos de forma análoga, informando aos direitos humanos primeiramente sobre o seu aspecto formal de legitimidade, sobre o seu papel como linguagem de reivindicação frente à corrupção do sistema e sobre a intersubjetividade constitutiva do sujeito que os detém, tornando mais sólido o consenso predicado da participação discursiva simétrica dos que formam a comunidade política.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Filosofia da Libertação, Alteridade; Outra; Enrique Dussel; Emmanuel Levinas.

ABSTRACT

The basic idea of the thesis is to persist in the study of otherness as an ethical foundation of human rights, but now reflecting how normativity based on otherness can contribute fundamentally to human rights. In introduction the fragility of human rights is presented, either because they are a field of veiled ethical disputes that forge violence, as because they are a field in which conflict generates debate and, consequently, critical thinking. Latin America, as the Other, acts in this debate claiming an alterity that the law tends to cover up. The otherness makes demands that the law does not know. The first chapter is dedicated to a literature review about human rights, indicating the porosity of this language to a new criticism. The modern origin and the subject's promise of emancipation contrast with the oppression carried out through the liberal morality that permeates these rights. At the same time, it is a language so widespread that it seems wasteful to direct efforts to another area, where the means to act, to claim morally and politically are not known. The second chapter will confront Levinas' otherness, in which the Other is absolutely Other in its metaphysical exteriority that impels the freedom of the passive Self. Dussel presents an interpellant Other, which suggests, attacks, provokes, becomes aware of his neglected alterity and goes on to the praxis of liberation. There is an independent performance in the Other of the philosophy of liberation, he does not need approval, his helplessness is fruitful, criticism develops from the negativity of the current totality. The positive and critical-negative ethical principles are presented as that which requires, in the abstract, a normativity based on otherness. The last chapter proposes to consolidate the reach of the general objective, addressing the basic distinction of the philosophy of Dussel and Levinas, and the emergence of that of the analytical method so the Other leaps into critical reflection as the source of all ethical transformation - it is about a metaphysical moment and the return to totality. The Politics, which houses the law as an institution, subsumes the ethical principles in a similar way, informing human rights primarily about its formal aspect of legitimacy, about its role as a claim language in the face of system corruption and about the constitutive intersubjectivity of the system. subject that holds them back, making the predicate consensus of the symmetrical discursive participation of those who form the political community more solid.

Keywords: Human rights; Philosophy of Liberation, Alterity; Other; Enrique Dussel; Emmanuel Levinas.

RESUMEN

La idea básica de la tesis es persistir en el estudio de la alteridad como fundamento ético de los derechos humanos, pero ahora reflexionando en qué medida la normatividad basada en la alteridad puede contribuir fundamentalmente a los derechos humanos. De manera introductoria, se presenta la fragilidad de los derechos humanos, ya sea porque son un campo de disputas éticas veladas que forjan violencia, o porque son un campo en el que el conflicto genera debate y, en consecuencia, pensamiento crítico. América Latina, como la Otra, actúa en este debate reivindicando una alteridad que la ley tiende a encubrir. La alteridad hace exigencias que la ley no conoce. El primer capítulo está dedicado a una revisión de la literatura sobre derechos humanos, indicando la porosidad de este lenguaje a una nueva crítica. El origen moderno y la promesa de emancipación del sujeto contrastan con la opresión ejercida a través de la moral liberal que impregna estos derechos. Al mismo tiempo, es un lenguaje tan generalizado que parece un desperdicio dirigir esfuerzos a otro ámbito, donde se desconocen los medios para actuar, para reivindicar moral y políticamente. El segundo capítulo confrontará la alteridad de Levinas, en la que el Otro es absolutamente Otro en su exterioridad metafísica que limita la libertad del Yo pasivo. Dussel presenta un Otro interpelante, que sugiere, ataca, provoca, toma conciencia de su alteridad olvidada y pasa a la praxis de la liberación. Hay una actuación independiente en el Otro de la Filosofía de la Liberación, no necesita aprobación, su desamparo es fecundo, la crítica se desarrolla a partir de la negatividad de la totalidad actual. Los principios éticos positivo y crítico-negativo se presentan como aquello que requiere, en abstracto, una normatividad basada en la alteridad. El último capítulo propone consolidar el alcance del objetivo general, abordando la distinción básica de la filosofía de Dussel y Levinas, y el surgimiento de la del método analítico para que Otra salte a la reflexión crítica como fuente de toda transformación ética: se trata de un momento metafísico y el regreso a la totalidad. La Política, que alberga la ley como institución, subsume los principios éticos de manera similar, informando a los derechos humanos en primer lugar sobre su aspecto formal de legitimidad, sobre su papel como lenguaje de reivindicación frente a la corrupción del sistema y sobre lo constitutivo. intersubjetividad del sistema, sujeto que los frena, haciendo más sólido el predicado consenso de la participación discursiva simétrica de quienes forman la comunidad política.

Palabras-clave: Derechos humanos; Filosofía de la Liberación, Alteridad; Otro; Enrique Dussel; Emmanuel Levinas.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 INCERTEZA NO DIREITO E ABERTURA À CRÍTICA.....	11
1.2 QUANDO A OUTRA REVERTE A MIRADA.....	22
1.3 A DISPUTA ÉTICA QUE PERMEIA O JURÍDICO.....	29
2. AINDA DIREITOS HUMANOS: INSISTÊNCIA EM UMA LINGUAGEM	37
2.2 DIREITOS HUMANOS E MODERNIDADE.....	49
3. ÉTICA	86
3.1 EMMANUEL LEVINAS.....	88
3.1.1 Da fenomenologia à alteridade	89
3.1.2 Ética como filosofia primeira: O Outro	95
3.2 ENRIQUE DUSSEL E A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO.....	105
3.2.1 Alteridade e América Latina	110
3.2.2 A Exterioridade	119
3.2.3 Ética da Libertação: A Outra	126
4. O PROTAGONISMO DA OUTRA AMÉRICA LATINA	139
4.1 SOBRE DUSSEL E LEVINAS.....	139
4.2 ÉTICA, NORMATIVIDADE E DIREITO.....	152
4.2.1 Ética e Política	153
4.2.2 Crítica, Criatividade e Direito	162
5. CONCLUSÃO	177
REFERÊNCIAS	185

1 INTRODUÇÃO

1.1 A INCERTEZA NO DIREITO E ABERTURA À CRÍTICA

O sentido da introdução de um trabalho científico é abrir um tema à discussão. Violeta Refkalefsky Loureiro (2018, p. 34) ensina que ciência e pesquisa se realizam a partir do elemento central, o problema e chama a atenção para a figura criativa do pesquisador, cuja observação dos fatos sociais, e a sua crítica aguda, geram inquietação. O problema, prossegue Loureiro (2018, p. 43), é uma construção intelectual comum, familiar, mas sem fórmula específica.

Quando visitamos uma obra voltada à metodologia científica, nos deparamos, pois, com a importância do “problema” e seu papel condutor da pesquisa. Loureiro (2018, p. 34) chega a afirmar que a realidade em si, natureza ou fatos sociais, não constituem por si só controvérsias. A preocupação humana constitui. Mas se no seio das investigações científicas o importante é formular um problema, é de se estranhar, juntamente a Butler (2019, p. 7) que, ordinariamente, “problema” conota algo negativo, como se a indeterminação fosse o caminho até o fracasso, “No discurso vigente na minha infância, criar problema era precisamente o que não se devia fazer, pois isso traria problemas para nós.”.

Butler (2019, p. 7) observa que problematizar era, em sua juventude, uma rebeldia a ser duramente repreendida. Para estar em acordo com o lícito dever-se-ia, pois, evitar problemas, sob pena de se criar problemas legais. Problemas parecem ser, então, inevitáveis, cabendo-nos descobrir a melhor maneira de criá-los. Quando nos voltamos à área de concentração do Programa de Pós-Graduação onde se desenvolve este trabalho, isto é, os direitos humanos, é possível que a criação de problemas já seja um problema.

Tal como Foucault (2011, p. 7) profere na conferência originária da “Ordem do Discurso”, e emulando a infância de Butler, parece haver na pesquisa acerca dos direitos humanos o desejo em ter de se “haver com o que tem de categórico e decisivo.”. “É preciso pensar efetividade dos direitos humanos”. “Vamos às instituições”. “Analisemos a técnica, a hermenêutica jurídica.”. Recorrer ao institucional, ao técnico, às decisões é, por certo, da maior relevância para testar os limites do discurso, para questionar o ““Você não tem por que temer começar, estamos todos aí para mostrar que o discurso está na ordem das leis”””. (FOUCAULT, 2011, p.7). Mas e se quisermos tratar acerca dos encobrimentos do discurso? E se buscarmos aprofundar as causas que ensejam uma produção discursiva controlada e organizada a partir de procedimentos desenvolvidos para contornar contingências?

Foucault (2011, p. 14/15) nos afirma que o controle dos discursos institucionais é feito através das pretensões de neutralidade e transparência que pacificam a política. A verdade discursiva, alerta o autor, reside no que este diz, em seu sentido, sua forma e objeto, suas referências. As transformações científicas da Modernidade corroboraram para fincar nos enunciados a ambição da verdade, calcada no nível técnico, verificável e útil do conhecimento. Esta “vontade de verdade”, esse desejo de deter o poder em enunciar o que é considerado verídico e merecedor de atenção, apoia-se nas instituições que difundem a preleção desejável.

O discurso em si é objeto de desejo tamanho o seu poder. O controle deste instrumento, como já se viu, acontece através da garantia de que sua produção se realiza desde um método suficientemente seguro, capaz de comprovar, verificar racionalmente. Entretanto, para sermos rigorosos, deveremos nos voltar a Ortega y Gasset (2016, p. 50) quando dispõe que é vulgar o entendimento de que a firmeza de uma ciência se impõe através de sua imutabilidade. A ideia de “crise”, inclusive, guarda o sentido de uma mudança profunda capaz, também, de gerar melhorias em um sistema de princípios científicos tão seguro de si a ponto de se submeter à revisão que o encaminhe à uma correção mais exata.

Ao considerarmos juntamente a Ortega y Gasset (2016, p. 51) que uma teoria robusta se alimenta da dúvida e que sua segurança não vacila diante da tormenta, então é possível apontar a crise dos direitos humanos e seus sucessivos fracassos em universalizar um padrão de conduta e a defesa da dignidade como um elemento de sua própria melhoria, como um aspecto de análise para desenvolver a ciência do direito. Longe de maldizer os ideais firmados e não cumpridos, o inadimplemento da obrigação deve ser tomado por aliado, pois passa pela frustração do erro o alcance de um conhecimento mais bem lapidado.

Ao considerar a ciência como meio para produzir o saber que está em constante aprimoramento, a incerteza que permeia os direitos humanos se assemelha a um objeto não corporificado, carente de tudo que faz viver: alimento, água, morada, caso tratemos do assunto com superficialidade. Por óbvio estamos diante de uma que teoria necessita de melhorias, de uma técnica mais apurada e a retidão de pesquisas bem estruturadas, contudo, de forma mais premente, estamos enfrentando uma crise de morte e de pobreza, as quais dizem muito mais sobre “vontade de verdade” que sobre “a segurança de uma ciência”.

. Estão os direitos humanos muito longe de uma efetivação plena. O vislumbre de felicidade e uma vida decente para todas as pessoas parece possível somente através de magia, como articula Agamben (2017, p. 23) e sobre isso é preciso pensar. Percorreremos neste escrito um caminho que o mesmo Agamben (2017, p. 23/24) relata como objeção da filosofia moral à ideia de impossibilidade da felicidade. Nos distanciaremos, é verdade, da felicidade merecida

em função do dever cumprido e submetido à razão, como nos explicaria Kant, mas permaneceremos numa discussão moral sobre estes direitos.

Há mais de setenta anos a universalidade do direito internacional dos direitos humanos foi declarada. Hoje, com cento e noventa e três países membros (ONU BR, 2017), as Nações Unidas ainda não atingiram o objetivo de suplantar os conflitos de interesses internacionais e alavancar os direitos humanos “como ideal comum a atingir por todos os povos e todas as nações.” (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1948). A mágica criação de uma entidade capaz de mediar as relações internacionais em prol da dignidade humana mostrou-se um desencanto.

O sistema legal que não dá conta de regular a sociedade a fim de garantir segurança, paz, estado civil em lugar do estado de guerra, inquieta a ciência do direito e encaminha a teoria para um renovado interesse acerca do papel de valores e princípios para a lei (DOUZINAS; WARRINGTON, 1994, p.1). Há uma abertura no seio da ciência do direito que conjura a necessidade de se refletir acerca de valores e princípios e com a preocupação em “re-moralizar” o sistema legal. Entenda-se por crise, portanto, um giro no sentido de novos direcionamentos para a lei e para a teoria e não a profecia de uma catástrofe. (DOUZINAS; WARRINGTON, 1994, p.1). Mas se observamos ao nosso redor, poderemos afirmar sim a catástrofe que nos rodeia.

Desde o plano da teoria, a demanda por uma ética, começa com um processo complementar de crescimento da jurisdição dos campos privado e social e, na mesma medida, a privatização ou desregulação do setor público. Este duplo movimento transformou a tradicional divisão entre público e privado, na qual repousa muito da lei moderna, em uma classificação maleável para Douzinas e Warrington (1994, p.1). Esta elasticidade não resulta de uma lógica inerente, de uma direção política abrangente ou de um coerente sistema de valores, mas de uma colonização do social que se apresenta como dominação, legalizada, de classes, gênero, raças, através de relações de poder que foram implementadas desde o período colonial que, em acordo com Enrique Dussel, inaugura a modernidade¹. Ainda conforme os autores, esta colonização social somente é possível, pois a lei, tal como a sociedade atual, é aberta,

¹ O pensamento descolonial, do qual faz parte a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, articula o início do período colonial com o início da modernidade. A colonialidade seria a manutenção dos padrões de dominação primeiramente levados à efeito no período colonial. Mais a frente tal articulação será melhor elucidada, mas por hora, tal como informa Bragato (2016) a modernidade foi a era da hegemonia europeia sobre o resto do mundo, pois o continente detinha o controle sobre “as formas de produção econômica (trabalho e recursos naturais), de construção do conhecimento (ciência como única forma legítima de saber) e da essencialização e hierarquização das identidades subjetivas (raça e gênero como elementos centrais de negação da humanidade).”

descentrada, fragmentada, nebulosa e multiforme e sua legitimidade funda-se em atos de poder institucionalmente aprovados e procedimentalmente corretos.

Este formalismo é a condição de possibilidade da colonialidade, pois o conteúdo inserido na aplicação da norma encampa a manutenção de estruturas de poder que foram criadas por grupos privilegiados e perpetuam vantagens aos juridicamente reconhecidos como superiores, logo as instituições jurídicas também perenizam as realizações da matriz colonial de poder quando nega pluralidades e estigmatiza sujeitos. Considerando a argumentação de Bragato (2016) a autora exemplifica o que expõe ao destacar decisões, nos tribunais brasileiros, favoráveis às uniões homoafetivas, apontando para o fato de que a identidade de um grupo está tão arraigada no fundamento da lei que os magistrados realizam esforços interpretativos para reconhecer as similitudes com casais heterossexuais e, somente a partir deste pressuposto, reconhecem o direito dos outros casais.

O formalismo, justificado pela necessidade de exatidão e objetividade, importaria politicamente para que o relativismo moral pudesse ser solucionado desde o correto emprego das leis e atos processuais de maneira a se decidir tecnicamente qual dos valores irreconciliáveis levados à juízo deve prevalecer desde uma análise técnica feita por especialistas investidos pelo Estado. Agentes despersonalizados, neutros, adstritos apenas à tarefa de dizer o direito conforme o procedimento. (DOUZINAS e WARRINGTON, 1994, p. 4).

Há, contudo, uma dificuldade própria em racionalizar a política através do Estado e sua burocratização a qual, na concepção de Max Weber, dá-se através da dominação legal baseada na crença da validade das leis estabelecidas racionalmente e no exercício da autoridade política conforme as regras escritas. No entender de Habermas (1968, p.45) a racionalidade em Weber é uma definição da forma de atividade econômica capitalista regida pelo direito privado burguês, espalhando-se esta racionalidade jurídica para as esferas sociais a fim de que nestas sejam adotados critérios racionais para a tomada de decisões.

Habermas (1968, p.45-46) prossegue comentando que a racionalização da sociedade dependeria de uma institucionalização do progresso técnico-científico e, baseando-se em Herbert Marcuse, informa que a racionalidade, pensada por Weber para o Estado, é a ação racional do empresário capitalista e do trabalhador industrial. Não se trata, pois, da racionalização efetivamente, mas de uma forma de dominação política oculta em nome da racionalidade, cuja função precípua é puramente procedimental no sentido de eleger estratégias e a adequada utilização de tecnologias para instaurar um sistema de situações dadas para fins estabelecidos, retirando do cerne da estruturação estatal o entrelaçamento social de interesses.

É a ação racional, portanto, dirigida unicamente ao exercício de controle levado a efeito desde a dominação técnica sobre a natureza e sobre a sociedade. O controle é institucionalizado em uma dominação política que o torna irreconhecível, constituindo-se, pois, a razão técnica em uma forma de ideologia, dado o cálculo de sua aplicação para fins de um projeto histórico-social que irradia os interesses dominantes de uma sociedade e o que este projeto faz de homens e coisas. O fenômeno da opressão e da exploração do capital ganham novos contornos em sociedades capitalistas industriais avançadas, pois passam a ser entendidos como a racionalidade vigente, desvanecendo-se a repressão da consciência da população, porque a produtividade e o domínio da natureza proporcionam ao indivíduo vidas mais confortáveis, além de estarem balizadas por regras jurídicas racionalmente positivadas. (HABERMAS, 1968, p.47).

Ao tratar sobre o realismo político de Carl Schmitt, Ferreira (2008, p. 349-350) comenta ser a racionalização do Estado uma decorrência da tentativa de afastar da política os ideais teológicos ou transcendentais, calcando a ordem política em bases unicamente mundanas. Não escapou deste processo, e em grande medida contribuiu para ele, a ciência jurídica europeia, cujos empreendimentos de racionalização implicaram na escolha da técnica como instrumental neutro, seguro e incontroverso para a manutenção da vida em coletividade, buscando resolver os conflitos dentro das formas da razão, muito embora sempre lhe escapasse – e continua a escapar – as questões contingenciais.

O formalismo consubstanciado na técnica para a elaboração e aplicação de leis teve por consequência, como esclarece Ferreira (2008, p. 352-354), um distanciamento entre direito e realidade, não se observando qualquer mediação racional entre a norma jurídica e a experiência social. Este movimento de formalização do direito evoluiu para o esvaziamento do significado público acerca da justiça. A implicação direta disso é a transformação do Estado em um aparelhamento onde cada um encontrará seu direito subjetivo e cuja justificação para o reconhecimento de um direito é puramente operacional, isto é, a ordem jurídico-política não passa de um complexo de normas técnicas, objetivas, livre de qualquer fim ou conteúdo. Nesse sentido, o direito torna-se mera operacionalização e longe de ordenar a vida em sociedade, “torna-se ferramenta à disposição de todos aqueles que quiserem dele se servir.”

Desenvolve-se do racionalismo moderno a construção da razão como base da autonomia do sujeito, porque é o elemento que o compõe fundamentalmente, conformando-o independentemente de qualquer ordem cósmica ou sobrenatural. A autonomia da razão é inaugurada na modernidade e todo julgamento cabe a ela, seja no plano teórico, moral ou

político. A racionalidade do direito moderno – inserto nos Estados Nacionais de hoje – é pensar aproximadamente ao modelo das ciências da natureza. (LUDWIG, 2011, p. 48).

O direito enquanto instrumental estatal para dizer quem porta o direito subjetivo, desde a subsunção do fato à norma no decorrer de uma série de atos que constituem o processo, *funda sua justiça na lei moral autônoma, própria do homem livre e racional*. Livre porque embasa suas ações na autorreflexão que regula o agir às máximas de conduta, isto é, leis universais frutos da reflexão ensimesmada e, por conseguinte, racional, uma vez que o sujeito se submete, a partir do exercício de sua razão, à lei moral (LUDWIG, 2011, p. 64-65).

A herança do formalismo kantiano, comenta Ludwig (2011, p. 48-49), está no método para a universalidade da razão prática, não estando incluído neste qualquer valor moral heterônomo, externo à razão do sujeito, mas unicamente a avaliação acerca da objetividade, isto é validade para todo ser racional, dos princípios práticos - proposições que guardam determinações gerais da vontade - que refletidos a priori, fora da experiência, podem ser dignos ou não da ação, podem tornar-se ou não leis práticas em conformidade com as máximas, estas sim objetivas e universais. “O cometimento de Kant implica na necessidade de uma ética cujos princípios sejam universais, e para que seja assim, mostra que são a priori e que estão inscritos no próprio sujeito”. (LUDWIG, 2011, p 50).

As leis provindas da vontade livre são, assim, leis da razão prática, normativas, da ordem do dever ser, o que é aproveitado pelo direito ao subsumir fatos a regras como meio de alcance do justo. Ainda conforme Ludwig (2011, p. 52), em Kant a legislação jurídica tem como condição última a moral, logo cabe ao direito estabelecer as condições para que a pretensão do sujeito em conformidade com a lei estatal, fundada em uma máxima, possa se realizar. Nesse sentido, ao direito caberia prescrever como se deve fazer e não o que se deve fazer.

Conduzindo sua razão para a regulação social através da estatização das máximas universais, o homem coloca-se no centro do universo e desde a reflexão a priori é capaz de racionalizar autonomamente as leis que regerão sua vida. O poder de determinação do próprio destino está dado e a gana em dominar a selvageria da natureza está finalmente confirmada pela centralidade da razão biologicamente determinada a tornar a modernidade no último estágio de evolução social. O indivíduo presumidamente racional e autônomo tem guardado em si o necessário para conquistar sua independência de qualquer autoridade que não seja a de sua própria vontade manejada conforme uma ética formal.

É nesta tradição de nuclearidade do homem que os direitos humanos, para a tradição ocidental, surgem. Na senda das revoluções francesa e americana as primeiras declarações de direitos direcionadas ao indivíduo e, mais especificamente, para a manutenção desta

individualidade que, fundada na autonomia da razão, faz-lhe humano. O direito internacional dos direitos humanos declarado a partir de 1948 apropria-se desta proteção ao indivíduo, principalmente no tocante a demandas em que o Estado viola direitos ou deixa de garanti-los. Ao citar Gustavo Gutiérrez, Michel Löwy (2016, p. 110) enuncia o individualismo como o mais significativo dos predicados da burguesia moderna. O ser humano é, assim, o começo de tudo, pois é quem decide e desenvolve o poder e a economia.

Não se olvide que na sociedade moderna pós-revolucionária a ascensão da classe burguesa sobre a nobreza e o clero não significou exatamente a universalidade de direitos para todos os indivíduos. As mulheres burguesas não eram consideradas inteiramente detentoras de razão. Temperamentais, movidas por sentimento que lhes embaçavam a característica racional, coube ao feminino o papel doméstico que envolvia o cuidado do lar e a das crianças. Votar e participar efetivamente das decisões políticas somente depois de intensas lutas pelo sufrágio que as incluísse na universalidade já proclamada nas declarações de direitos do *homem*. Se em 1787 a Revolução Americana se consolidou em uma Constituição, somente em 1919 as mulheres estadunidenses puderam comemorar uma emenda constitucional que lhes garantia direito ao voto.

O homem das declarações de direitos também era racionalmente superior aos seus colonizados que em continentes outros eram os esteios para a acumulação de riquezas dos colonizadores. Os direitos fundamentais dos seres humanos não se estendiam às pessoas escravizadas do continente africano que “comercializadas” ocidente afora recebiam o tratamento de coisas, bens, produtos. Em 1863 as pessoas escravizadas passaram a ser livres nos Estados Unidos. Alguns anos antes a França começava a sua expansão imperialista na Argélia e na Tunísia, dividindo as fronteiras conforme sua estratégia de acumulação de capital e provocando conflitos culturais entre os povos dali. A liberdade para se autodeterminar era uma exclusividade da universalidade de direitos dos homens cultural e fenotipicamente franceses e estadunidenses, mais humanos porque com maior poder de explorar a natureza.

Desde a perspectiva de um argelino, Frantz Fanon, que lutou na guerra por independência da Argélia, pode-se entender que o despertar da pessoa colonizada se dá na percepção de que os valores europeus, aos quais sempre teve de reconhecer em voz alta como supremos, não passam de abstrações inaplicáveis à sua realidade. Sobre a dignidade da pessoa humana, exemplifica Fanon (1968, p. 33), jamais o colonizado ouvira falar, a não ser quando fazia referência à pessoa humana ideal, pois ao colonizado restara apenas as prisões ilegais, os espancamentos, a morte por fome, sem que nenhum moralista viesse em seu auxílio ou oferecesse-se para apanhar em seu lugar. O detentor da moral dominante seria, para o

colonizado, a concreção da imposição do silêncio e da violência que, simplesmente, tira o colonizado do panorama.

Claramente o direito internacional dos direitos humanos, no nascente sistema da Organização das Nações Unidas, não pretendia excluir qualquer pessoa de sua proteção. Não atoa a nomenclatura “direitos do homem” das primeiras declarações modernas foi substituída por “direitos humanos”, uma vez que “homem” em português, assim como “*homme*” em francês e “*man*” em inglês torna sinônimo de raça humana o gênero masculino. Nancy (2014, p. 15) nos chama a atenção para outra ambiguidade recorrente tanto no francês, língua do autor, quanto no português: o adjetivo “humano” corresponde ao significado usualmente empregado para designar as qualidades morais do cuidado, caridade, compaixão, orientando-se para a filantropia própria da caridade cristã, escondendo a condescendência daqueles que, ao deterem maior poder econômico e político, são benevolentes e piedosos com o infortúnio social dos outros.

De outro lado, movimentos sociais com pautas relacionadas à legalização do aborto e das drogas, de caráter distinto daquelas promovidas pela maioria das religiões, bem como questões culturais, direitos dos povos, formas alternativas de vida, também estão reivindicando direitos humanos, perseguindo o primado da liberdade que há séculos se estabelecia no Ocidente. Estes mesmos grupos de ações coletivas podem pugnar pela construção de uma nova ordem social a partir da organização da classe operária, na clássica luta do proletariado, ou por melhores condições de vida, demandando do Estado desde serviços públicos relacionados à saúde e educação até condições ambientais adequadas (BERNARD, 2014, p. 568).

A América Latina foi palco de movimentos sociais importantes para o fim das ditaduras militares e a constitucionalização de novos direitos sociais (comumente chamados direitos humanos de segunda geração). Parte destes movimentos tinha por inspiração os ideais cristãos pensados pela Teologia da Libertação (BERNARD, 2014, p. 570) que pugnava, no contexto de dependência econômica e política da América Latina dos anos setenta e oitenta, pela salvação terrena dos pobres que deveriam encontrar no cristianismo a expressão do compromisso social preocupado com a realidade temporal terrena (LÖWY, 2014, p. 91).

Este brevíssimo panorama acerca dos diversos usos dos direitos humanos teve a função pedagógica de situar tais direitos como ideal alardeado pelas mais diversas frentes, dos mais diversos modos. O que não é algo negativo. A não ser quando paramos para pensar que a quantidade de demandas também significa um sem fim de direitos violados ou não reconhecidos, além de seu uso servir aos mais diversos interesses.

Douzinas e Gearty (2010, p. 6) apontam para a expansão destes direitos como vernáculo que toca cada aspecto da vida social, tornando-se onipresente em razão da ambiguidade a qual os torna conceito chave para a moral, política, para identidades coletivas e individuais. Estes direitos de reivindicação transformaram-se na principal forma de moralidade, tornando-se em essenciais ferramentas políticas.

Tantas reivindicações de grupos desde inúmeras posições ideológicas configuram-se em lutas por direitos humanos, cuja função de garantir a liberdade individual transforma a sociedade em um acúmulo de pessoas atomizadas que dão pouca importância para a coletividade e cujas aspirações políticas não ultrapassam os limites de satisfação da vontade individual. Esta fácil instrumentalização transfigura-se na célere conversão de “querer X” para “eu tenho direito a X” (DOUZINAS e GEARTY, 2010, p. 7).

Importa, assim examinar a dimensão ética do direito para encontrar o que há de mais fundamental nos direitos humanos a fim de estabelecê-los como meios para o alcance da justiça para além de sua característica formal como lei a ser procedimentalmente utilizada privilegiando apenas alguns indivíduos quando há a promessa de garantias universais de vida, liberdade e igualdade.

Verter a reflexão para o campo filosófico se nos parece urgente e isso se buscou ponderar até aqui. Mas por que retornar à filosofia que há tanto tempo está esmagada pelo saber científico? Pela necessidade em se pensar mais à frente dos muros do formalismo, mas também e, sobretudo, porque as tantas questões que atravessam os direitos humanos ainda não foram administradas pelo conhecimento jurídico, enquanto ciência particular, isto é, não houve a solução positiva de um problema, tampouco o perfeito encaixe entre o objeto e o sujeito cognoscente. (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 61).

O “passo seguro, tranquilo e burguês” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 61) que a filosofia nunca terá, porque admite a possibilidade de indissolubilidade de algo, é uma ausência que faz o maior sentido em um trabalho crítico de um racionalismo que promete resolver um problema. Mas se a ciência do direito já estiver convencida que os direitos humanos sequer são problemas – pois não têm solução – então há todo um formalismo manejado exclusivamente para fins de subjugação diante de um poder.

Aqui partimos do destemor em nos ocupar de um tema, cujo aspecto moral parece ser fundamentalmente a fonte para refletir a política, as instituições, a ciência. Assim é que a hermenêutica filosófica e sua crítica à apropriação do método científico das ciências naturais pelas ciências do espírito, de tradição moderna, mostrou-se a ideal condutora desta pesquisa

voltada ao desenvolvimento de uma justificação diversa daquela estabelecida no horizonte da modernidade.

Sob os preceitos de H.G. Gadamer a historicidade é o ambiente da finitude, o *locus* da experiência do homem no mundo. Enquanto a História, enquanto saber científico, metodologia e pesquisa para que o ser humano “saiba-se” e saiba os dados que conformam seu passado, a historicidade registra toda a compreensão. Neste registro, não limitado pela razão metodológica encobridora de experiências diferenciadas, está guardada a compreensão como fenômeno desempenhado por todos e a todo momento e com grande diferenciação do racionalismo moderno que impõe um método limitador do que pode ser considerado um conhecimento verdadeiro pois validado por uma série de regras que encerram procedimentos determinados.

A experiência do ser humano no mundo é também o acontecer e a memória deste acontecer que ensinam e possibilitam a filosofia prática. A abertura dos direitos humanos à crítica passa pelo conceito de experiência em Gadamer (2011, p. 521) no sentido de avaliar as expectativas não confirmadas por estes direitos e extrair recursos produtivos desta negatividade através da correção dos erros e da ampliação da compreensão, isto é, a experiência permite os enganos pregressos sejam novamente refletidos e talvez corrigidos. Tal correção se dá através do diálogo com a tradição histórica que ao mesmo tempo em que a experimentamos faz conosco uma interlocução por meio dos efeitos que se nos projeta.

Ora se a tradição em que nos inserimos está a nos dizer, desde registros históricos e desde a nossa própria vivência, que os direitos humanos, concebidos e institucionalizados a partir de uma racionalidade incentivadora do indivíduo autorreferente, não alcançam seus ideais e deixam à margem inúmeras vítimas, é possível que a abertura para a experiência de uma determinada tradição, que vem sofrendo violações do que hoje chamamos direitos humanos desde a sua “descoberta” pelo Ocidente, possa contribuir em alguma medida para a crítica destes direitos. Caso o prelúdio da razão moderna, desenvolvida posteriormente por séculos, seja adicionada como fator determinante para o nascimento ocidental desta tradição interlocutora e, ainda, seja coerente tecer argumentos acerca da centralidade desta racionalidade para o aniquilamento de seres humanos, teremos, então, um local importante para o diálogo sobre o fundamento dos direitos humanos, qual seja o indivíduo racional e autônomo.

A América Latina² é esta tradição que, nascida para ser irracional frente a razão dos europeus colonizadores, pode, de sua experiência dizer sobre a violência da razão moderna, dialogando com as certezas das ações autorrefletidas, colocando-se como uma das partes no

² A elucidação histórica e filosófica desta afirmação será mais bem conduzida no item 3 desta introdução.

diálogo da filosofia prática, realizando, por conseguinte, a reflexão moral, tão cara para o direito. Este diálogo intercultural importa na medida em que, a despeito de servir como linguagem de reivindicação para os mais diversos interesses, os direitos humanos estão limitados por uma racionalidade moderna e identitária que condiciona seu fundamento a uma reflexão ensimesmada e disfarçada de universal.

Em acordo com Sanchez Rubio (2001, p.11) diferentemente do ciclo da água, que se sabe detalhar muito bem, os acontecimentos da vida social, porque somos os atores destes, não são facilmente conectáveis em suas origens e desenvolvimentos, pois as causas podem estar ausentes e, possivelmente, fomos nós que as fazemos desaparecer. A cadeia dos acontecimentos, que não tem porque ser linear, quebra-se antes de chegar aos nossos olhos e simplesmente nos apropriamos, de forma passiva, de parcelas desta cadeia sem saber ativá-las ou vinculá-las com o complexo processo sequencial em que se conforma.

A partir da década de setenta, a fim de compreender os processos sociais que desencadeiam a fragmentação e, conseqüentemente, o encobrimento da história latino-americana, de pouco interesse para a ciência produzida no Norte do mundo, um grupo de pesquisadores, pertencentes a distintas disciplinas das ciências sociais, passou a elaborar um pensamento sobre as condições de desigualdade e injustiça da estrutura social latino-americana. Estes pensadores abordavam os temas desde a perspectiva da libertação (*liberación*), reivindicando que todo ser humano deveria ser consciente e protagonista do seu próprio destino e denunciando essas injustiças que provocavam a limitação ou anulação das capacidades e potencialidades destes sujeitos.

Influenciada pela Teoria da Dependência e pela Teologia da Libertação³, a Filosofia da Libertação nasce com o propósito de pensar as relações humanas injustas, uma vez que a filosofia latino-americana, até aquele momento, não se preocupava em expressar as inquietudes relativas ao continente, trabalhando unicamente na importação de teorias. Para a emergência de um pensamento próprio urgia o rompimento com a dependência e a necessidade de desmascarar

³ A Teoria da Dependência denunciava o desenvolvimento propiciado pelo capitalismo, qual seja, aquele baseado no subdesenvolvimento de outros países, de maneira que a pobreza das nações de periferia era efeito da riqueza das nações do centro. Também neste sentido, a pedagogia de Paulo Freire objetiva a conscientização pessoal e psicológica dos mais desfavorecidos, de modo que tomem consciência de realidade em todos os seus planos, inclusive sobre a dominação exercida pela educação bancária, a qual leva à assimilação acrítica das estruturas coativas dos mais pobres. Nas lições de Paulo Freire a educação seria um intercâmbio de experiências que potencializariam o espírito crítico e problematizariam as sofisticadas relações de dominação de uma sociedade. Ainda no contexto do início da década de 70, o Concílio Vaticano II (1961) e a Conferência Episcopal de Medellín (1968) inspiraram Gustavo Gutierrez e Hugo Assman a publicar críticas ao eurocentrismo e à teologia tradicional, pugnando por uma teologia atenta à realidade pobre da América Latina, gerando uma instância crítica e alternativa, fundada em uma entidade ultraterrena que elevava o tema da alteridade. (SANCHEZ RUBIO, 2001, p. 20)

e superar o discurso por meio do qual o Ocidente estendia suas fronteiras, qual seja o discurso assimilador da modernidade. O movimento de fazer filosofia desde a realidade latino-americana, a ousadia em pensar a partir da experiência própria se assemelha ao momento relatado por Butler (2019, p. 8) como a reversão da mirada do objeto feminino ao sujeito masculino que tradicionalmente é o condutor da razão e da ciência. Quando a mulher lança o olhar ao homem, evidenciando a sua presença e o incomodando, um lugar de autoridade é contestado.

1.2 QUANDO A OUTRA REVERTE A MIRADA

Longe da conformidade em encontrar-se e em encontrar seu povo no sujeito universal, cabe ao filósofo refletir a filosofia implícita em seu povo. A cultura popular, através de suas obras de arte, festas, normas é a orientação do pensar. A figura do oprimido é a fonte de incômodo e crítica. A autenticidade do latino-americano é, também, sua tradição marginalizada. O papel da Filosofia da Libertação é trilhar um caminho em direção à práxis, conscientizar-se e conscientizar sobre a história da América Latina, abordando os obstáculos que fazem da vida uma luta por existência.

A chegada dos europeus na América é para o filósofo Enrique Dussel o começo do pensar moderno que centraliza a razão humana como base para o avanço da humanidade. Simbolicamente a América Latina foi o lugar da natureza selvagem e da barbárie que, contraposta à razão da Europa, precisava sofrer, através de ações violentas, a imposição do movimento civilizatório inerente ao ser detentor da razão universal e, por conseguinte, da verdade.

O mito da modernidade seria, então, o núcleo ético-mítico a partir do qual a experiência do mal dá o que pensar à Filosofia da Libertação. Explicamos: O projeto filosófico libertador de Dussel começa a ser materializado especialmente em sua estadia como estudante na Europa. Instigado pelas aulas de Paul Ricoeur na Sorbonne e pela leitura da “Simbólica do Mal”, o argentino dedicou-se a realizar a revisão de sua tese de doutorado objetivando escrever uma filosofia hermenêutica da cultura latino-americana a fim de desvendar o seu ethos a sua posição existencial concreta desde o mundo pré-filosófico da América Latina. (DUSSEL, 2011, p.14).

A inspiração na “Simbólica do Mal” de Ricoeur encaminha Dussel ao desenvolvimento de uma filosofia da pré-história latino-americana, daí gerado o livro “*El humanismo helenico*”, “uma antropologia, uma ontologia e uma ética indo-europeia, na qual se apresentava o dualismo corpo-alma, a solidão do contemplativo, o monismo do ser.” (DUSSEL, 2011, p. 14).

Posteriormente lançou “*El humanismo semita*” e, ao adotar a tradição dos judeus Franz Rosenzweig e Martin Buber, empenha-se na análise da antropologia carnal e unitária, da ética política de compromisso com a justiça. As incursões históricas apontaram para a importância em se voltar à existência cotidianas e, seguindo a tradição husserliana do *Lebenswelt*, questionar não apenas a história da filosofia, mas as situações paralelas à construção da filosofia, mirando-se no núcleo ético-mítico, designado por Ricoeur como o complexo orgânico de posturas concretas frente à existência, um *ethos*. (DUSSEL, 1975, p. IX).

Os contornos da filosofia abrir-se-iam, assim, à horizontes de investigação nunca desconfiados, extraíndo Dussel (1975, p. X) desta pesquisa a experiência pré-científica e cotidiana do filósofo como uma parte da qual depende a filosofia, cabendo a esta experiência pré-filosófica o papel de condicionante e de condicionada do/ao pensamento. Este mundo de onde parte o estudo é expresso pela linguagem, cujo viés cotidiano é repleto de significações por vezes não passíveis de total expressão na limitação do verbo, mas transmitidas nos símbolos, mitos, comportamentos.

Sobre lições de Ricoeur (2016, p. 180), tão valiosas ao início da Filosofia da Libertação, importa ainda observar que a experiência não é um dado imediato, mas requer uma mediação realizada por uma linguagem específica, qual seja a dos símbolos, alcançados em razão de abstrações retiradas dos mitos, uma tarefa problemática ao homem moderno dissociador do mito e da história, mas profícua, caso a atividade seja encarada como um desvelar dos símbolos.

Os símbolos são signos ou expressões comunicantes de sentido, cuja intenção de significar é declarada em uma palavra. “Símbolos são elementos do universo (o céu, a água, a lua) ou coisas (a árvore, o menir), é ainda no universo do discurso que essas realidades assumem uma dimensão simbólica” diz-nos Ricoeur (2016, p. 31), interessando ao autor os símbolos simbólicos, diferentes dos técnicos, por conterem, no sentido primário e literal, sentidos secundários de profundidade inesgotável.

São os símbolos que comunicam fundamentalmente acerca do mal e sobre a construção da moral no mundo. O mal é já um símbolo, um destes que dá o que pensar e ajuda a viver, impelindo o ser humano a deixar de fazer o mal, uma vez que este mesmo ser humano já experimentou fazer o mal, o que se constituiria em um paradoxo ético. A gênese do mal não se vê, mas atesta-se na narrativa mítica, cabendo ao filósofo, considerando a hermenêutica, libertar as múltiplas interpretações dos símbolos para aumentar ou diminuir a potência do existir. (MEDEIROS, 2015, p. 113/114).

É possível pensar, assim, que o estudo de Dussel acerca da Simbólica do Mal e a construção da pré-filosofia e da pré-história da América Latina busque desvelar a significação

profundo dos mitos essenciais do novo continente, configurando-se esta investigação em uma crítica tanto à modernidade, como efetuada o próprio Ricoeur, que busca explicar o mito, apontando-lhe em sua função simbólica, quanto à ligação entre a América Latina e a filosofia helênica, semita e cristã as quais fariam o papel de revelar ao continente seu pecado ou mal original, simbolizando o sagrado, enquanto a experiência do mal, isto é, o que poderia não ter sido feito, mas cuja confissão revela uma sujeição anterior que não permitiu a não feitura, é a experiência crítica do sagrado, capaz de promover o rompimento com este. (RICOEUR, 2016, p. 22; MEDEIROS, 2015, p. 113).

A dimensão simbólica ainda está na Filosofia da Libertação como nos diz Sidekum (2015, p. 198). Do mito bíblico de Caim e Abel, no qual um irmão mata o outro por ciúme, pode-se refletir acerca da negação da alteridade provocada pela matança dos indígenas, desde o primeiro ato de colonização, originando-se daí o mal e a imoralidade ética dos povos dominantes.

A negação dos mitos dos povos originários também contribui para o encobrimento da cultura latino-americana e para o deslinde das mais diversas expressões da violência. Sidekum (2015, p. 199) descreve que na América Latina pré-colonial os mitos de origem narravam a relação entre um casal divino que existia no início do cosmos. Em função da história, as mulheres eram elevadas à mais alta dignidade porque sua figura remetia à Mãe Terra. A chegada do colonizador recusa tal dignidade e o feminino é relegado a uma posição de inferioridade.

O projeto inicial de Dussel, de uma simbólica latino-americana, dispõe que a compreensão do ser histórico se expande conforme horizontes são ultrapassados, abrindo-se o humano ao mundo. Esta abertura internaliza-a a pessoa através da historicidade e da consciência dessa historicidade que julga a temporalidade como consciência de si mesmo. Como exemplo, desta articulação historicidade-temporalidade-consciência de si, Dussel (1996, p. 12) lembra que os Estados Modernos se utilizam da história para constituir sua consciência nacional, transformando o conhecimento histórico em instrumento político para justificar o poder da atualidade conforme acontecimentos históricos selecionados.

Enquanto os grupos tradicionalistas das elites de poder exaltam uma linearidade histórica – tempos heroicos de criação da estrutura do presente -, os revolucionários apontam para a descontinuidade como meio de transformação e desencobrimento. No caso do povo latino-americano, Dussel (1996, p. 13) afirma ser sua consciência cultural informada por uma história pronta e acabada, ensinada por grupos que veem na pesquisa um fim em si mesmo e não como comprometimento com um saber prático e útil.

Cumpra a tarefa, assim, de explorar nas raízes históricas latino-americanas a consciência mítica que, longe de ter desaparecido através do saber científico da modernidade, permanece encoberta nas sociedades contemporâneas e se impõem como verdadeiras barreiras à exploração do anterior que está obliterado, pois a ciência histórica teria em sua linearidade valor absoluto. Para desmistificar e compreender, importaria o alcance de cenários a frente dos particularismos. Remontando ao passado do passado latino-americano, Dussel (1996, p. 20) vê na história ibero-americana, e nisso está incluída diretamente a reflexão filosófica, um dualismo helênico e semita que permeia a história universal e, especialmente importante para a fundação da América Ibérica, pois a cultura cristã espanhola não se originou de uma evolução homogênea, mas de irradiações míticas com efeitos nocivos no novo mundo.

Importa para Dussel, assim ir até o núcleo ético-mítico que radicalmente faz-se construtor da história pretensamente universal para refletir o sentido da existência em um continente como o latino-americano, isto é, definir a nossa cultura frente as outras existentes.

Para começar, o filósofo afirma que os grupos agem a partir de certos valores e justificam a existência da comunidade. Trata-se de um dado objetivo, de toda cultura. Para viver esses valores deve-se fazer parte de tal comunidade e adotar suas atitudes, logo as atitudes são determinadas pelo mundo dos valores e seu conteúdo é descrito por símbolos.

Conhecer a cultura faz-se fundamental para que a tradição latino-americana não fique submersa na generalidade do que é descrito como modelo de civilização. A autointerpretação seria o caminho para a autoconsciência de toda a nossa cultura, remontando à origem até a alienação levada a efeito pela História Universal. Para tanto, voltar-se ao passado heterogêneo e incoerente no que se refere à cultura colonial europeia faz-se necessário para situar a cultura da América Latina em sua originalidade. Este é um momento chave de reversão da mirada.

Na proto-história da cultura latino-americana, Dussel (1996, p. 79-81) diz-nos estarem os indo-europeus e os semitas, culturas radicalmente diferentes. Os indo-europeus são um povo há mais de cinquenta séculos e sua história se cruza com a latino-americana, pois participaram da formação da Europa, deslocando-se do Turquistão chinês até a Espanha, já que montavam a cavalo. Outras regiões foram ainda dominadas por celtas, itálicos e ários.

Caracterizam-se os indo-europeus por seu dualismo antropológico, isto é, o homem é caracterizado por sua dualidade sendo corpo, seja esta prisão, aparência ou origem do pecado. Daí o fato de a ética helênica ser uma ascese, uma libertação do corpo para se chegar ao bem do espírito que é a contemplação. De outro lado, a consciência histórica deste povo se opõe ao historicismo, pois o Ser é o divino, o eterno, logo se depreende um monismo transcendente, posto que o divino é eterno e único e, por consequência, o que é plural – corpo e espírito – não

passa de mera aparência, desprezando-se o plural e a historicidade, valorizando-se a perfeição solitária da contemplação transcendente que leva ao Uno, ao divino. (DUSSEL, 1996, p.81-85).

Outro povo da pré-história latino-americano é o semita, historicamente originário dos sumérios acadianos viventes no deserto arábico. Será o cristianismo o fator revolucionário a fomentar o espraiamento semita no Ocidente, especialmente no espaço geográfico indo-europeu. A antropologia semítica é unitária, utilizando-se do termo “*basar*” para indicar a totalidade sensível do homem que vive a vida e é participado por Deus. O *ethos* hebreu não vê no corpo a origem do mal no mundo, baseando-se na liberdade e autonomia humana para explicar o mistério e a origem do mal. (DUSSEL, 1996, p. 87).

O mal, para os semitas, não estaria, assim, vinculado ao corpo ou a um deus, estaria na liberdade de Adão que não está acorrentado, mas simplesmente tentado pela liberdade. É de se observar, na esteira de Pereira, Freitas e Martins (2017, p. 179) que a posição de Adão é homogênea a posição atual do homem em sociedade, ele não está em uma condição elevada, além disso, a compreensão do caráter mítico da narrativa esclarece que esta não faz parte do tempo histórico da humanidade, conquistando-se a função simbólica do mito, qual seja a especulação do abandono voluntário da liberdade.

Ainda no tocante à cultura semita, a intersubjetividade é a sua condição de perfeição, ao contrário do exemplo grego em que seria dever do homem desligar-se das relações entre sujeitos para salvar-se. “O judeu salva-se não no deserto, sozinho, contemplando o divino, mas pelo fato de pertencer ao povo de Abraão e, portanto, pelo fato de participar da promessa de fazer parte de seu povo em sua esperança.” (DUSSEL, 1996, p. 88).

A consciência histórica da qual Dussel (1996, p. 89) deriva o pensar latino-americano é aquela fundada na dimensão corporal do homem, sendo a história, portanto, possibilidade de ponto de partida para a salvação, pois é o profeta o modelo de perfeição para os hebreus, logo é ele quem descobre o sentido transcendental da história e o aponta para o povo, sequioso de saber o sentido apontado por Deus. Diferentemente, a tradição helênica desvaloriza a história e a concretude.

Nesse sentido, Dussel (1996B, p. 29) aponta a experiência indo-europeia como aproximada da moderna, pois privilegia a relação homem-natureza e compreendem a o ser como luz ou como cogito, enquanto os semitas privilegiam a relação homem-homem e a realidade como liberdade. É bem verdade, entretanto, que foi essa mesma cultura semita também tem sua ontologia e veio a justificar o sistema medieval mediterrâneo suportando a ideia de “Deus quis assim” como ideologização subversiva e política da criação, justificando o mundo feudal e a classe dominante.

A experiência colonial latino-americana é o início de uma modernidade prematura, de ideais antropocêntricos e eurocêntricos. Esta constatação é encampada a partir do mito da modernidade, no qual Dussel acopla modernidade e a colonização latino-americana como períodos com início simultâneo, muito embora seja a era moderna mais valorizada e, inclusive, dissociada do colonialismo, celebrando-se as transformações filosóficas, científicas, políticas da modernidade como eventos absolutamente europeus.

Voltar à tradição colonialista do século XV, buscar a emergência da face ocultada da modernidade é o passo inicial de justificação para uma Filosofia da Libertação, isto é, o escrito de um homem da periferia do mundo – nascido em um país em desenvolvimento do sul global, a Argentina – para outras pessoas desta periferia, chamando-os a pensar em sua condição de alteridade e exterioridade, conceitos a seguir deslindados, e na ontologia como um exame privilegiado de interpretação de todos os entes. Desafiar este privilégio faz-se fundamental.

Dussel (1996) cria categorias filosóficas que chamam à reflexão o latino-americano para pensar a realidade circundante, aquela na qual está inserido e esta reflexão propõe um ponto de partida diferente do questionamento acerca do que é o ser. Todo o pensar dirige-se, assim, para uma *práxis* libertadora, fruto do pensar sobre a realidade e não do pensar o pensamento de autores.

Nasce a Filosofia da Libertação da experiência de colonização, mas também de um contexto de dependência econômica vivida pela América Latina em relação aos Estados Unidos e a Europa entre os anos sessenta e setenta, além da deflagração de ditaduras militares em vários países latino-americanos, como Brasil, Chile e Argentina, no mesmo período. Dussel (2011, p. 14) comenta que, antes destes citados acontecimentos, ao fim anos cinquenta, quando de seu doutorado em Madri, a miséria de seu povo, descoberta desde a mais tenra idade, ecoava em sua mente como se a obra *América en la historia*, de Leopoldo Zea, a todo tempo lhe lembrasse que a América Latina estava fora da história. Este foi o gatilho para Dussel buscar o lugar do continente na história; o ponto de partida seria a pobreza e o objetivo era o ocultado.

A Filosofia da Libertação é, atualmente, de uma investigação acerca do contexto de uma globalização homogeneizante e segregadora, bem como sobre os paradigmas modernos nos campos ético-político e técnico-científico, os quais promovem um mundo globalizado, mas permeado de dominações e desigualdades – ricos e pobres, norte e sul, cor da pele -. É neste contexto que se busca equilibrar a observação dos ideais da ilustração e a participação latino-americana no desenvolvimento moderno. (SAMOUR, 2016, p. 403).

A negação da alteridade do diferente é vislumbrada como uma característica própria da nascente modernidade. O continente latino-americano tem sua identidade negada a partir da

chegada de um outro povo que violentamente impõe sua racionalidade e através deste processo imputa a si o direito de subjugação e alienamento daquilo que constituía o distinto, o Outro nas palavras de Emmanuel Levinas, influência fundamental para a obra de Enrique Dussel. A colonização confere vantagens econômicas ao continente europeu e constitui uma periferia, cuja tradição é encoberta pela coação infligida pelos detentores do pretense padrão moral, epistemológico e até fenotípico.

É parte fundamental da conquista moderna obrigar a ser igual o distinto, tornar oponente o violado, tornar irracional o detentor de outra racionalidade. A América Latina apresenta-se, assim, como Outro a ser assimilado pela autorreflexão do dominador, autorreflexão esta tão incentivada quando da modernidade e já tão presente no período colonial. O Outro é categoria da ética levinasiana que constitui uma alteridade absoluta e inapreensível pelo Eu através da compreensão; este Eu é, por sua vez, a identidade, cujo existir é sempre o deparar-se com esta identidade nos acontecimentos, constituindo neste proceder o Mesmo ao confundir identidade e alteridade.

O pensar acerca do encobrimento da inapreensível alteridade latino-americana e da transformação desta em irracionalidade bárbara abre para um resgate valioso sobre a tradição da América Latina e sua ligação com a razão antropocêntrica moderna que funda os direitos humanos. Assim, é de se afirmar que as abstrações da lei moderna encobrem as vantagens conferidas a identidades privilegiadas e gera a carência de garantias fundamentais para uma grande parcela da sociedade, não incluída na identidade privilegiada, cuja vida está regulada por um Estado de Direito e normatizada moralmente pelo individualismo liberal, bem como que a América Latina é também uma vítima do encobrimento levado a cabo pela razão moderna nascente, sofrendo a violência que este ocultar fatalmente ocasiona.

Esse movimento apresenta a América Latina como interlocutor fundamental da modernidade e de sua herança, podendo dialogar com a história dos direitos humanos, renovando-a, enriquecendo-a, tornando-a mais complexa desde as violações que lhes tencionam, desde sua experiência como alteridade negada por uma identidade que privilegia determinados indivíduos. A experiência como fonte de compreensão tem muito a dizer à racionalidade subjetivista que se encerra nos direitos humanos.

É possível afirmar, então, que neste trabalho a disputa ética da qual derivam as normas jurídicas foi invadida por uma alteridade que contesta a autoridade de quem dita o teor normativo, afirmando-se conhecedora de sua origem e das obliterações que lhes retiraram qualquer chance de falar desde sua condição de subalternidade. O discurso que deseja ser ouvido nesta luta funda suas pretensões na precariedade da vida latino-americana, na condição

de inferioridade política e econômica, mas especialmente no conhecimento de que o nascimento do continente latino-americano foi engendrado no encobrimento de todo o núcleo ético-mítico que valoriza uma racionalidade e espiritualidade tendenciosas à ascensão ético-política de um povo específico e a subalternização de tudo o que não se encaixe em seu padrão.

1.3 A DISPUTA ÉTICA QUE PERMEIA O JURÍDICO

A experiência de alteridade negada à América Latina é atualmente pensada pela Filosofia da Libertação, dada a manutenção da colonialidade que conserva a violência de outrora e sedimenta um modelo de dominação que, em alguma medida, instrumentaliza os direitos humanos para seus propósitos. A condição de alteridade negada dialoga com a tradição ocidental moderna de maneira que a fundação individualista e liberal gravada nos direitos humanos seja revista para que a identidade do burguês europeu não se confunda com o fundamento destes direitos.

A América Latina explora o desencobrimento de sua alteridade, sua aparição como a Outra interlocutora fundamental da modernidade a interpela o porquê da violência, pugnando por sua visibilidade, impondo mesmo sua presença limitante da espontaneidade do Eu. O continente está a falar desde sua tradição, de sua cotidianidade, das pessoas que o constituem, dos rostos que convidam à pergunta e ao início do dialogar.

Refletir sobre o fundamento dos direitos humanos desde a alteridade, desde um diálogo que não privilegia uma identidade autorrefletida e imposta como universal é a tarefa sobre a qual este trabalho se lançará, mas essa proposição precisa ter um sentido para o direito. Isto é, por que questionar o conteúdo fundamental das normas jurídicas de direitos humanos? Em não sendo suficiente toda a argumentação desenvolvida para apresentar a fragilidade das promessas de universalidade que não se configuram no campo prático, importa levantar o quanto a precariedade, a falta, a insuficiência representam a possibilidade de estabelecer uma crítica veiculada desde o debate e trazer à tona os embates éticos velados que forjam violências.

Acompanhando o pensar de Manfredo Oliveira (2008, p. 13) temos que os conceitos propagados por uma teoria são idealizações da realidade empírica e com o direito não é diferente. Emerge desta constatação o questionamento acerca do quão são legítimas tais idealizações, indagando-se acerca de sua validade. O ser humano, por saber distinguir o que são as representações da realidade e quais são seus reais desejos, sabe condicionar a verdade das representações àquilo que é moralmente correto, perguntando-se e também definindo os critérios orientadores de sua vida.

Nesse sentido, teoria e prática, verdade e bondade, estão sempre sob observação. A liberdade garante que sempre se possa inquirir sobre as razões que guiam a conduta. Manfredo Oliveira (2008, p.14) transmite à liberdade o sentido de libertação, pois esta permite esquivar-se das causas cegas e abrir-se a uma vastidão maior que o faticamente ou o imediatamente dado. A teoria e a prática jurídicas, não somente estão abertas ao perscrutar, como carecem disso para a perene tentativa de alcance da verdade e da validade.

Em artigo publicado no jornal *The Guardian*, Costas Douzinas (2009) medita sobre o movimento dos direitos humanos e o descreve como uma luta em curso, mas fadada ao fracasso na missão de suprir a lacuna entre o homem abstrato das declarações de direitos e o ser humano da realidade. Verdade, objetivo da proposição teórica, e validade, objetivo da norma, se apresentam, pois, muito mais como combates continuamente em processamento.

Devemos concordar com Gearty (p.36), entretanto, quando afirma que o termo “luta” remete muito mais a uma ideia exitosa que problemática quando falamos de direitos humanos, porque se trata de uma dimensão destes, uma camada que os alçou à posição de direitos em concreto, de centro de um discurso, de paradigmas culturais e isso não foi possível porque estes direitos se consolidaram como a prática da gentileza, ao contrário, foi em função de uma tradição de subalternidade e solidariedade, de resistência ao abuso de poder e da afirmação do correto frente ao imoral.

Daí a insistência em permanecer criticando e aprimorando os direitos humanos, mas também da necessidade em se rever a visão mais difundida e confortável a respeito deles. No já mencionado “*Who counts as ‘human’?*”, Douzinas (2009) comenta que, em resposta à artigos anteriormente publicados por ele, leitores ressaltaram a autoevidência dos direitos humanos enquanto expressões de uma boa sociedade ou propriedades naturais das pessoas – como um membro do corpo humano, por exemplo -, em clara referência à ideia de inerência natural de direitos em função da humanidade de alguém.

Enfrentando o que chama de “paradoxal meia-verdade”, o autor desde pronto anuncia que a ideia de humanidade e, portanto, de direitos humanos, é moderna: Atenas e Roma eram povoadas por atenienses e romanos, mas não por “homens” na qualidade de membros da espécie humana. O Cristianismo enfraquece a clássica hierarquia de humanidade, medida entre os que gozavam de maior erudição e boa conduta, os romanos, e os bárbaros, isto é, todos os outros povos. Mas o arrefecimento é também fraco, pois o universalismo espiritual dos filhos de Deus é contido pela necessidade de que os planos de salvação e a fé sejam aceitos, não desfrutando da providência divina os não-cristãos. (DOUZINAS, 2009)

O grande passo para a história da “humanidade” foi dado pela filosofia política do século dezoito e também pelos revolucionários do período, continua Douzinas (2009). Após a Revolução Francesa, 1789, e a transformação da monarquia em um regime político de caráter constitucional, foi proclamada a “Declaração Universal do Homem e do Cidadão”. Treze anos antes a Revolução Americana pôs fim a uma dominação colonial e inaugurou a “Declaração de Direitos do bom povo da Virgínia”. Cinge ambos os documentos a ideia de que os homens nascem livres e iguais, mas não se pode deixar de notar que se tratam de legislações para cidadãos, para os pertencentes a um território imbuído de soberania. Importa separar, novamente, humanidade de cidadania.

Douzinas (2009) afirma que o “homem” dos “direitos do homem” não tem características concretas como corpo, cor, gênero ou história, enquanto o homem da realidade, quem usufrui das prerrogativas, é do sexo masculino, abastado economicamente, branco, cristão, condensa dignidade e poder político. O que está sendo dito é que o discurso de universalidade e abstração encobre uma história, filosófica e empírica, na qual a definição de humanidade é utilizada para separar comandantes, comandados e excluídos.

A crença difundida de que os direitos humanos são porque somos, que sua existência é inerente à condição humana parece ser o que Foucault (1996, p.10) chama de redução das asperezas do discurso configurado em coisa pronunciada ou escrita. As palavras são repetidas há tanto tempo que não mais geram a inquietação de supor as lutas, as vitórias, as dominações por detrás delas. O discurso não é um veículo para o desejo, mas é também objeto de desejo, portanto não traduz apenas lutas e dominações, mas aquilo pelo que se luta e se quer apoderar.

O discurso jurídico é compartilhado desde um arcabouço de regras e de condicionamentos que não permitem acesso a todos. Falamos aqui de um conjunto restritivo de enunciados que assim se perpetua através do ritual. Qualquer estudante ou graduado em direito sabe que o processo judicial obedece a um ritual bastante detalhado e mesmo as argumentações travadas durante as fases se fazem desde um jargão próprio, além da própria linguagem técnica da legislação.

Esta elocução ritualizada, alerta Foucault (1996, p. 39), qualifica os indivíduos falantes, o seu comportamento, as circunstâncias e tudo o que acompanha o discurso, definindo ainda os efeitos sobre os ouvintes/leitores e os limites do seu papel coercitivo. O mais relevante, todavia, é observar que a construção de um saber ritualizado, como o discurso jurídico, é realizada por sujeitos, cujos papéis são preestabelecidos. Este preestabelecimento funciona segundo as regras de poder e, no caso dos direitos humanos, serve para definir que conta ou não como ser humano. Não pertencer a uma determinada classe, não falar certa língua, não professar

uma religião, pertencer ao gênero, cor e sexualidade errados são fatores para exclusão dos direitos humanos. (DOUZINAS, 2009).

Douzinas (2009) conceitua os direitos como partes importantes da instituição liberal, cujo pertencimento não se refere a humanos completamente formados. A relação é oposta. Pessoas que buscam seu reconhecimento como humanas instrumentalizam os direitos para construir suas identidades enquanto lutam com outras pessoas e instituições sociais. A luta travada para a construção de uma identidade se orienta pela lógica jurídica de privilegiar identidades e afirmá-las vencedoras, mesmo em um discurso velado.

A lei institui o possuidor de um direito e ele poderá exigir de outrem uma ação ou abstenção para gozar do justo cominado legalmente. Os direitos são aptidões pessoais legalizadas por instituições jurídicas que promovem interesses individuais; a lei somente existe em função de um indivíduo a quem conferirá algo, da mesma forma o sujeito de direito somente existirá se a lei lhe reconhecer como capaz de exercer direitos e obrigações. A pessoa capaz de direitos e obrigações é uma abstração das pessoas reais e pode enfatizar um único lado da vida em prejuízo de outras circunstâncias presentes em um mesmo ordenamento; quando isso se dá, o antropocentrismo identitário gravado no mundo jurídico somente importa para assegurar prerrogativas, restando esquecida qualquer reflexão moral que diga respeito ao Outro. (DOUZINAS, 2009B, p. 240-245).

Reivindicar um direito é sempre, pois, solicitar ao Outro algo que se refira a mim, à minha personalidade, o reconhecimento de minha identidade. Nesse sentido, os direitos humanos fundados no Outro poderiam ser mais do que previsões legais para o reconhecimento do direito do Eu, expandindo-se esta linguagem para além da relação entre sujeitos com direitos e deveres e passando a relacionar o mútuo compromisso entre aqueles que compartilham um ordenamento jurídico, porque o reconhecimento formal de uma subjetividade jurídica é também o reconhecimento de outra, cujo direito sempre precede o meu, existindo antes de minha identidade, constituindo-a⁴ e limitando-a eticamente.

O Outro seria para o direito, assim, a condição para existência do Eu e da lei, pois ambos são seres éticos e, portanto, originados de uma situação moral em que a alteridade lhes inscreve. Esta relação ética entre o Eu e o Outro é, na esteira de Levinas e Dussel, um face-a-face, uma intersubjetividade que muito pouco se inscreve no discurso jurídico, mas cujas

⁴ Em *La filosofía de la liberación*, Dussel (1996, p. 31/32) nos diz que o homem nasce desde o útero materno, sendo seu contato com o Outro a primeira de suas experiências. O face-a-face é anterior a qualquer aspecto do mundo cultural; “anterior al mundo está el pueblo; anterior al ser está la realidad del outro.”

pesquisas, especialmente no campo da filosofia do direito, têm buscado desvelar como uma possibilidade de crítica e contribuição aos direitos como estão estabelecidos.

Desta investigação emerge a tradição latino-americana como alteridade que concorre ao papel de interlocutora fundamental com a tradição dos direitos humanos, tanto em função da diáde que lhe inaugura como continente, qual seja a colonialidade/modernidade, quanto em razão das graves violações a direitos humanos que permanecem lhe constituindo.

Em entrevista concedida à Revista CGN em 2016, a Anistia Internacional⁵ afirmou retrocesso na garantia de direitos humanos na América Latina, para além da histórica desigualdade provinda da concentração de renda, do acesso à justiça, de oportunidades no campo social e das mortes violentas em consequência da posse de armas. O cenário distópico se completa com o crescimento e a consolidação do crime organizado como poder econômico que juntamente à multinacionais abusam dos direitos humanos diante do enfraquecimento do Sistema Interamericano de proteção aos Direitos Humanos, carente de investimentos financeiros e políticos dos Estados reativos às investigações e sentenças da Comissão e da Corte Interamericana. A *Human Rights Watch*⁶ alertou em diagnóstico veiculado pelo jornal El País (2015) sobre a violência policial e tortura nas prisões brasileiras e as vítimas desaparecidas, torturadas e mortas em razão do combate militar desmedido contra o narcotráfico no México.

Nesse sentido, a consciência da alteridade latino-americana frente à dominação colonial pregressa confere a este trabalho a pretensão hermenêutica de partir da experiência de uma tradição para pensar além da neblina das estatísticas em que os rostos das vítimas estão, como nos diz Salvat (2014, p. 57), concernindo-se com a degradação dos direitos humanos enquanto costume que permeia as relações sociais e, por conseguinte, como desafio para as instituições jurídicas.

Diante da degradação de pessoas, da proliferação de vítimas a ponto de estarmos em meio ao retrocesso, parece-nos, ainda na esteira de Salvat (2014, p. 61), que este acontecer põe em evidência mulheres e homens cuja situação de vulnerabilidade social impede a sua interlocução, como alteridade negada, na determinação de sua vida e da vida em comunidade. A emergência de identidades e obliteração de alteridade podem representar esta quebra no diálogo que torna o horizonte normativo da comunidade extremamente atomizado e, por conseguinte, injusto para com aqueles a quem é negada a fala.

⁵ A Anistia Internacional, em conformidade com seu sítio eletrônico, é uma organização não governamental com mais de sete milhões de apoiadores e presença em mais de cento e cinquenta países, realizando ações e campanhas em prol do respeito e proteção dos direitos humanos previstos internacionalmente.

⁶ A Human Rights Watch também é uma ONG, cujo fito é investigar violações a direitos humanos pelo mundo. Fundada em 1978 já produziu mais de cem artigos e relatórios por ano.

Apontados os contornos mais básicos que informam o direito como um campo de disputa, importa retomar que o confronto ético é o traço fundamental da constituição dos direitos humanos e de sua prática. O individualismo que permeia o direito enquanto instituição transforma, como já se ressaltou, “a vontade de algo” em “o direito a algo”; basta contar com as características adequadas e o indivíduo se tornará sujeito de direito.

A Filosofia da Libertação, aqui representando a interlocução com a América Latina, nos diz que a experiência de alteridade negada fala sobre uma violência que se mantém com a colonialidade. As agressões de hoje se configuram em dados como as da Anistia Internacional e da HRW, e suas vítimas gritam sua miséria através de sua corporalidade aviltada, de sua sanidade precarizada, de seus rostos tristes. A interpelação “Deixe-me viver!” é muito mais que um pedido, é um imperativo.

Desde a filosofia política de Dussel (2010 p.59/61) o direito é uma instituição política e está diretamente relacionado à satisfação de reivindicações sociais, estejam elas já legisladas ou não. É característica básica do sistema jurídico, pelo menos no seio do capitalismo, estar sob constante crise, tendo sua legitimidade questionada para que novos direitos possam emergir legalmente. Institucionalmente o direito é responsável por organizar o poder que emana do povo e instituí-lo através de uma Constituição, por exemplo.

Importa pontuar que as interpelações devem colapsar o direito para que se realize o que Dussel (2016, p. 19) chama de prática de ação e criação institucional coerente com os princípios transformadores da Ética da Libertação. Sobre esta filosofia prática importa, neste momento, revelar que se trata da teoria geral de todos os campos práticos, cujo desenvolvimento se faz desde a alteridade levinasiana e cuja pretensão de bondade é descrita, mas principalmente normativa, cuidando o filósofo de refleti-la como verdade prática que impõe um dever.

Enquanto teoria a Ética alcança todos os campos práticos e o direito situa-se no campo político, um dos diversos níveis em que a normatividade ética, enquanto princípio abstrato, se apresenta e é subsumida para concretizar-se como normatividade jurídica, como obrigatoriedade do princípio ético em situações práticas específicas. Nesse sentido, cabe perguntar: **em que medida a alteridade, enquanto fundamento ético pensado pela Filosofia da Libertação, contribui para uma nova normatividade fundamental dos direitos humanos?**

A partir desta pergunta, o objetivo da tese é analisar a contribuição da alteridade, desenvolvida pela Filosofia da Libertação, para a normatividade fundamental dos direitos humanos. Para tanto, deveremos também cumprir os objetivos específicos de trabalhar revisão

de literatura que apresente o fundamento moral moderno a seminal dos direitos humanos e examinar a alteridade enquanto base da ética da libertação.

Cabe situar que esta é uma investigação da filosofia do direito, buscando fundamentos, os caminhos do pensar, as críticas propiciadoras da expansão da reflexão e categorias que se desdobram de preocupações éticas acerca do que deve ser o direito e, principalmente, os direitos humanos, atenta-se para um pensar situado, não para atender demandas situadas, mas para conhecer desde a experiência. Uma experiência que concerne a todos os estudantes e professores de uma pós-graduação latino-americana.

Este trabalho, na esteira do que afirma Enzo Bello (2012, p.32) confere atenção aos inovadores aportes produzidos na América Latina, pois no continente as criações da modernidade, tal como o capitalismo, a democracia e os direitos humanos ganham significados e aplicações próprias, distinguindo-se do ideal europeu, pois o ambiente colonizado deu aos mecanismos e elementos modernizadores feições próprias, consolidando-se uma configuração sócio-política própria.

A experiência que a tradição latino-americana contém é também justificativa para que um trabalho sobre direitos humanos se debruce sobre um pensar elaborado por e para esta realidade. Como nos diz Falbo (2016, p. 277) a crítica efetivada pela intelectualidade latino-americana não se reduz aos problemas de ordem do desenvolvimento da modernidade, tratando-se de um novo momento no desenvolvimento histórico do pensamento crítico, sendo a Latino América a base para questionamento das matrizes cognitivas consideradas clássicas sem representar a teorização de oposições dualistas ensejadoras de rupturas epistêmicas, mas sem deixar de ser cuidadosa em não buscar “modernizar a modernidade” ou se deixar alienar por modelos de reflexão autointitulados universais.

A fim de refletir, criticar e buscar contribuir com os direitos humanos, referenciou-se teoricamente este trabalho na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel. Partindo da “desorientação subversiva” (MENDIETA, 2001, p. 19) sofrida por Dussel quando apresentado a obra de Emmanuel Levinas, busca-se compreender acerca das contribuições que a experiência da América Latina pode oferecer para a crítica dos direitos humanos e suas exigências.

A investigação foi realizada nos limites da pesquisa pura, básica ou teórica, conforme a classificação de Refkalefsky Loureiro (2018, p. 193), posto que os resultados não estão orientados para uma finalidade de caráter prático, ao menos não imediato, importando a produção de conhecimento desde a proposição de conceitos. Como bem pontua a autora, nas ciências das humanidades as investigações, sejam de caráter prático ou teórico, articulam fatos a alguma teoria e aqui não se foge deste padrão.

O trabalho tem ainda caráter exploratório, porque se propõe a expandir um conhecimento da filosofia do direito, explorando os princípios norteadores de uma determinada área (LOUREIRO, 2018, p. 195). O cerne deste estudo é a reflexão acerca dos direitos humanos e a crítica de seu fundamento, a causa pela qual são, através da Filosofia da Libertação, especialmente sua ética. Interessa-nos aprofundar a reflexão nos conceitos de “direitos humanos”, “ética” e “alteridade”, sem olvidar ser a realidade de violências o que nos encaminha para este caminho.

Conforme a origem dos dados, este exame é bibliográfico, baseada nas publicações jurídicas e filosóficas importantes ao desenvolvimento da crítica aos direitos humanos. Dussel (2011, p. 247), a principal referência teórica deste estudo, entende que é imperativo a análise da liberdade do Outro como variável substantiva, de grande estatuto, grande significado para as ciências humanas, sendo o ponto de partida, então, metafísico, mas também histórico, cultural, prático. Nesse sentido, situar fatos em um contexto é importante, mas a preocupação ético-política, a permear todo saber prático, chama à detecção das interpelações disfuncionais dos excluídos, oprimidos, violados. Eliminar estes momentos de contextualização e detecção é recair em cientificismo ideológico, em método que se assume formalmente rigoroso e por isso prescinde dos condicionamentos econômicos, sociais, políticos e, mais nocivamente, do estatuto ético que norteia a humanidade. O ocultamento da dominação humana é ideológico, tendente à um conjunto de ideias pensada por uma elite. (DUSSEL, 2011, p. 249).

2 AINDA DIREITOS HUMANOS: INSISTÊNCIA EM UMA LINGUAGEM

Apresentar os direitos humanos como um ideal carente de maior reflexão e, por consequência, melhor efetivação é tarefa árdua, pois deve estar nela imbricada a demonstração da importância e indispensabilidade destes direitos. O trabalho tende para o lado oposto; busca promover os direitos humanos, sem deixar de reconhecer e homenagear as garantias já conquistadas, mas também sem nos esquivarmos da crítica, o passo primordial para a revisão dos conceitos já postos pela literatura e legislação.

Acompanhando a problematização que culmina na pergunta de pesquisa, deve-se estabelecer a crítica ao pensamento que baliza atualmente os direitos humanos e lhes confere determinadas características as quais os tencionam. Concorde-se com Douzinas (2009b, p. 10) quando afirma que o direito está em uma guinada orientadora do saber jurídico a questões éticas e que aos juristas críticos cabe a busca pela justiça a fim de incentivar uma formação jurídica intelectualmente fecunda e moralmente bem-sucedida.

Continua-se com Douzinas (2009, p. 14) quando nos informa que não se pode esperar dos direitos humanos uma ação sem efeitos colaterais, mas, ao mesmo tempo, não é possível livrar-se destes direitos como preveem alguns, muito embora insista em afirmar que os direitos humanos têm apenas paradoxos a oferecer. Parece cedo para confirmar as palavras de Douzinas e, considerando que este trabalho tem propósito distinto do “O fim dos direitos humanos” não importa subscrever a afirmação, mas ressaltar que a aporia, as contradições incitam o desenvolvimento teórico.

Tanto Costas Douzinas (2009b), cuja principal referência ética é Emmanuel Levinas e político-econômica é o Karl Marx, quanto Michel Villey (2016) estudioso das filosofias aristotélica e tomista, principiam suas obras sobre direitos humanos de forma assemelhada: A página 1 de Villey convida à análise das palavras do discurso repetido do então Papa João Paulo II e alerta sobre o quanto esta expressão é reiteradamente exaltada por jornais, vencedores do prêmio Nobel, Igrejas Católica, Protestante, candidatos ao pleito eleitoral, os mais diversos atores. Douzinas, nas primeiras linhas da “Parte Um” de seu escrito, conceitua direitos humanos como um ideal do mundo globalizado a unir esquerda e direita, movimentos sociais e Estado, países em desenvolvimento e países liberais. Desde pontos de partida filosóficos tão desencontrados, os autores reúnem-se no pensamento sobre a existência de uma fala largamente difundida e amplamente interpretada, servindo às mais diversas causas.

Está-se aqui tratando sobre um conceito instituído politicamente e vastamente conhecido. Seria um desperdício abandonar direitos que significam tantas conquistas históricas

e, sobretudo, um meio que traduz um acordo entre interlocutores e a compreensão sobre um determinado conteúdo, isto é, uma linguagem (GADAMER, 2011, p. 497). Para Villey (2007, p. 11) está mesmo fora de cogitação dispensá-los, mas cumpre corrigir essa linguagem, sem dela renunciar, questionando-a, discutindo as palavras, pois seria função da filosofia ordená-las, recortar e articular as traduções linguísticas, torná-las menos confusas e ilusórias. De outro lado, como já manifestamos, Douzinas (2009b, p. 13) relaciona a existência dos direitos humanos ao seu caráter utópico, quando este se esvaia e não mais embasa reivindicações e resistência contra dominação, então se dará o fim dos direitos humanos. Não deixa de apontar, contudo, que estes direitos guardam em si aporia, contradição e aí está seu princípio organizador.

Insistimos nos direitos humanos porque oportunizam vitórias aos oprimidos de um sistema político-econômico que sobrevive da desigualdade. Prosseguimos, pois buscamos sair de um paradigma simplificado e seguir problematizando-os desde o plano teórico. Façamos, então, breve passeio pela literatura acerca da matéria a fim de observar o estado da arte das algumas linhas de pensamento sobre o estudo aqui realizado a fim de estabelecer paralelo com os aportes da Filosofia da Libertação.

Intuindo desenvolver a pergunta clássica da filosofia/ teoria do direito, qual seja “o que é o direito?”, Michel Villey (2011, p. 35) aponta Aristóteles como o filósofo a quem devemos o conceito de direito e Santo Tomás de Aquino como seu intérprete por excelência.

Na Antiguidade clássica greco-romana a ideia de direito confundia-se com a de justiça; não sem motivo o nome *jus*, proveniente de *justitia*, aparece no *Corpus Juris Civilis*, grande codificação realizada pelo imperador Justiniano no ano de 529 d. C. Villey (2011, p. 35) refere-se especialmente ao Digesto, obra dos estudiosos do direito, os juristas romanos. Ainda no tocante à etimologia, o autor nos sinaliza o termo grego *dikaion* como passível das traduções “justo” e “direito”. É em razão deste sentido etimológico e também do próprio uso linguístico dos termos que Aristóteles parece entregar, no capítulo V da *Ética a Nicômaco*, o verdadeiro sentido da justiça e, conseqüentemente, do direito.

A justiça, enquanto produto da moral, não seria um ideal, tal como as invenções modernas, mas parte da realidade, da descrição dos costumes, da *Ethiká*. A observação do comportamento humano era feita acompanhando seu dinamismo natural e na busca pelo reconhecimento dos fins das ações, tratando-se, pois de uma filosofia, teleológica. (VILLEY, 2011, p. 37/38).

Nesse sentido, Alasdair MacIntyre (2001, p. 99-100), que também atualiza a filosofia aristotélica, comenta ser a ética uma ciência com pretensões de ensinar o ser humano a migrar

de uma posição até a outra, de maneira que a característica racional humana o encaminhe a um fim, a um *telos*. As virtudes preditas por Aristóteles preparam para a descoberta da verdadeira natureza humana que, ao ser divisada, deixa de ser potência para virar ato em busca do verdadeiro fim. Este esquema, entretanto, é desprezado pela ciência e pela filosofia da modernidade, posto que a razão não mais se ligaria com essência, potência e ato, mas seria tão somente calculadora, capaz de avaliar relações de fato e de matemática. O fim para o qual as ações se voltam são esquecidos e os meios de uso da razão são o que importam.

Os aristotélicos voltam-se a apontar a esterilidade de estudos de conceitos morais através da simples reflexão, levantando a hipótese de que o mundo real, este por nós habitado, é constituído de sociedades modernas, cujas comunidades e os julgamentos são incapazes de oferecer um critério moral. As sociedades modernas parecem ser permeadas, pois, por uma linguagem moral em estado de grave desordem, restando-nos os fragmentos de um esquema de conceitos deslocado dos seus contextos e de seus significados originais. (MACINTYRE, 2001, p. 9-10)

A virtude da justiça, essa atividade humana tendente ao bem, tal como naturalmente são os atos humanos, está a serviço da ordem, do belo, da harmonia, do que converge para a concordância com a ordenação cósmica universal, estando o homem, quando justo, no seu exato lugar. Em sentido particular designa “dar a cada um o que é seu” e é exatamente nesta direção que se confunde com o direito, pois expressa a proporção dos bens partilhados pela comunidade, cujas leis, instrumentos à serviço da ordem universal, devem mensurar e afirmar. (VILLEY, 2011, p. 38/42).

Por agir ou prática tem-se a atividade humana cooperativa, complexa, coerente, estabelecida socialmente, através dela é possível a realização dos bens internos próprios e a tentativa de alcançar os seus padrões de excelência. As práticas são significativas para a maior possibilidade de os seres humanos alcançarem a excelência, além de alargarem os conceitos conhecidos de fins e bens envolvidos. (MACINTYRE, 2001, p. 316).

Em descrevendo o que naturalmente é do agir humano, Aristóteles também cria uma antropologia na qual define tudo que comumente se constata na alma humana, no *Ánthropos*, diferenciando-o, assim, de outros animais. É desta antropologia universalista, posto a identificação dos comportamentos naturais comuns, que se torna possível pensar uma correspondente moral universalista. A fonte desta moral é a própria determinação natural das coisas, é a disposição verdadeira e difundida a todos. (VILLEY, 2011, p. 83/87).

A moral impõe deveres para todos, voltando-se às virtudes e reprovando os vícios. Para Villey (2011, p.87) a *humanitas* é a grande virtude aclamada pela Roma antiga, uma vez que

simboliza o respeito à natureza humana própria e à do outro. Este é um ideal bastante aproximado ao primado moderno do respeito à natureza humana, mas Villey garante que não corresponde nem a uma ideia kantiana e menos ainda cristã, inclusive por se tratar de uma moral material, impositiva de deveres concretos, adaptados às situações específicas, o que possibilitaria uma maior eficácia.

A retomada aristotélica feita por Villey (2011) é no sentido de pensar os direitos humanos desde o jusnaturalismo clássico, como bem se pode observar. É o movimento de apontar direitos fundamentais ou indispensáveis como um projeto muito anterior e melhor construído e executado que aquele da Modernidade. O *jus naturale*, expressão pouco utilizada pelos juristas romanos, aparece no Digesto como a justiça/direito que evocava a ordem do mundo, logo seria uma instituição comum a todos os seres vivos e animados, estabelecendo aos seres morais os direitos da moral universal.

A concepção do direito como justiça implica, ainda, na ausência de direito subjetivo, de permissão para realização de determinada conduta. Ao direito cabe realizar a partilha das coisas corpóreas e incorpóreas entre os cidadãos; a cominação de penas é, por conseguinte, um modo de partilha, de proporção equitativa do que é merecido, equitativo. (VILLEY, 2011, p. 98).

Em não havendo direito subjetivo, não há sujeito de direitos, mas tão somente sujeitos da moral. É a atribuição moral prever a um sujeito único algum tipo de comportamento; quanto ao direito, este somente será observado perante pleiteantes diversos a quem o juiz atribuirá o cociente da devida mensuração. Villey (2011, p. 99), comenta, então sua ojeriza em pensar a justiça social desde a perspectiva do sujeito de direitos, pois isso significaria atender a interesses particulares.

Enquanto Villey conduziu sua argumentação aliando direito e moral, é clássico que passemos a uma perspectiva que distinga com veemência, e antes mesmo de qualquer argumento, os filósofos dos juristas. Na tradição juspositivista, Norberto Bobbio (2004, p. 15) trata a respeito dos direitos do homem buscando seu fundamento em uma norma válida que os reconheça, caso já sejam direitos positivados, e a legitimidade de reivindicações por direitos que se pretendam fundamentais.

É importante assinalar que o positivismo jurídico, estamos aqui falando do kelseniano, não afasta a normatividade moral, apenas a diferencia da jurídica, especialmente para os fins da jurisprudência. O tema da justiça, largamente discutido no jusnaturalismo, é compreendido por Kelsen (2002, p. 42) como uma exigência moral e, portanto, parte do estudo da ética e não da ciência do direito. O caráter relativo dos valores morais seriam entraves absolutamente

relevantes para o afastamento desse tema de uma teoria pura e tal identificação somente poderia fazer sentido se se pressupusesse a existência de uma única moral válida.

Kelsen (2002, p.45/46) argumenta que para o ponto de vista científico supor a existência de um valor moral absoluto somente seria possível desde uma base religiosa, pois as diversas épocas e sociedades históricas já comprovam, através de sistemas muito diferentes e contraditórios, que a moral é relativa, logo a análise acerca da justiça ou injustiça de uma norma diz respeito à sua relação com um dos vários sistemas morais existentes e não do direito com “a” moral.

Dessa primeira constatação do positivismo jurídico de Kelsen, deriva a de que a validade de um ordenamento jurídico positivista nada tem a ver com um sistema moral determinado, inclusive porque este pode não prescrever obediência à ordem jurídica, podendo ser-lhe, por conseguinte, contraditório. Daí o entendimento que à uma norma jurídica cabe validade mesmo se contrária à moral. Em todo caso, expõe Kelsen (2002, p. 49), o direito relativo a uma ordem coercitiva pode ser legitimado moralmente, mas isso não faz parte da alçada da Teoria Pura por se tratar de política e não de ciência do direito. É justamente desde “validade” e “legitimidade” que Bobbio (2004) se propõe a refletir fundamentalmente os direitos humanos.

Sobre a busca por um fundamento aos direitos humanos, Bobbio (2004, p. 16) reporta ao pressuposto de que os juristas os entendem como desejáveis, merecendo, portanto, reconhecimento por toda a parte. Essa escolha requer uma justificativa, contudo o jurista alerta para a impossibilidade de um fundamento absoluto, irresistível, porque este existe apenas no mundo das ideias do jusnaturalismo moderno, cuja noção principal associa os direitos à natureza humana. A reprovação orienta-se à complacência da natureza humana: seriam fundamentais tantos direitos quanto coubessem na opinião de quem os defende.

Ao enumerar razões pelas quais não se pode chegar a um fundamento absoluto para os direitos do homem, Bobbio (2004, p. 22/23) chega a uma conclusão famosa e já muito destacada: “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político.”. Não seria relevante discutir o fundamento, pois mesmo se a discussão alcançasse qualquer sucesso não alavancaria a efetivação dos direitos em comento, sendo esta grande impulsão uma ilusão jusnaturalista que sustentaria a condicional relação entre a demonstração de um valor normativo último e a plena realização de direitos.

Proseguindo na ideia de proteção jurídico-política aos direitos humanos, o mais importante a seu respeito seria compreender o modo mais seguro para sua garantia e não violação. A atenção ao empreendimento destes direitos já requer, por si, grandes esforços, não

duvidando Bobbio (2004, p. 26) que o entendimento acerca da necessidade em se respeitar as garantias e liberdades fundamentais é já uma convicção partilhada universalmente e isso se deve à Declaração Universal dos Direitos Humanos - DUDH, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em dezembro de 1948. (BOBBIO, 2004, p. 26).

A Declaração Universal representaria um consenso geral que fundaria um sistema de valores subjacentes aos direitos humanos. A ideia é bastante simples: tanto mais será forte um fundamento quanto mais é aceito, logo o consenso embasado na intersubjetividade seria suficiente para se prescindir da objetividade, sem, no entanto, deixar pra trás a comprovação fática, porque se está falando de um fundamento histórico, não absoluto, cujas provas fáticas são possíveis.

A aprovação da DUDH teria desencadeado um consenso geral e sua ratificação por membros da comunidade internacional – inicialmente quarenta e oito Estados – serviu como documentação histórica a inspirar e orientar o processo de amadurecimento de uma coletividade formada por sujeitos livres e iguais. Bobbio (2004, p. 27/28) deve ao surgimento da Declaração uma primeira experiência, na história da humanidade, de expressão e aceitação, pela maioria das pessoas viventes no globo, de princípios básicos à conduta.

Interessante observar que, se no início do parágrafo o autor refere-se a uma maioria de homens anuentes das disposições declaradas, na sequência do ponto em seguida, essa “maioria” já é arredondada para a concepção de que a Declaração é uma afirmação de valores, de fato não em princípios, universal, pois há um consenso declarado acerca do destino e da comunidade futura dos homens. (BOBBIO, 2004, p. 27).

A DUDH é afirmação universal e positiva dos direitos humanos. Superados o momento de pura reflexão filosófica acerca de valores concernentes objetivamente a todos os homens e também a fase de positivação dos direitos fundamentais somente no interior de Estados Nacionais específicos, é chegada a hora de os destinatários dos direitos serem todos os homens e também da efetiva proteção a tais direitos, até no que diz respeito ao Estado signatário. (BOBBIO, 2004, p. 29/30).

É muito claro o quanto Bobbio permanece atrelado ao paradigma positivista, honrando-o quando valida, mas não fundamenta, os direitos humanos a partir da existência de um arremedo de norma fundamental que funda todo o sistema e sobre a qual se edifica todo o corolário de direitos previstos. Diz-se “arremedo”, pois o autor (2004, p. 30) chama a DUDH de “algo mais do que um sistema doutrinário, porém algo menos do que um sistema de normas jurídicas.”, um detalhe bastante razoável de ser chamado à atenção se considerarmos, em acordo com o direito internacional, o caráter não vinculante da Declaração.

Bobbio (2004, p. 31) vaticina que o momento de constituição da DUDH foi apenas o primeiro passo de um processo, qual seja o de positivação universal dos direitos do homem. Neste processo o conteúdo dos direitos certamente será modificado historicamente e emergirão novos direitos, frutos de lutas históricas por emancipação e transformações na vida.

A despeito de expor o que considera um marco fundamental para o que chama de “direitos do homem”, Bobbio (2004, p.44) não abandona seu argumento inicial de que os a questão da efetivação é muito mais urgente e merece maior atenção. Ciente das dificuldades, o jurista enfrenta a ideia de que a boa vontade dos que proclamam não direciona, necessariamente, os esforços para a execução do que está proclamado, logo ficaria a questão pendente de um certo desenvolvimento social, pois nem mesmo a Constituição mais evoluída ou o mais perfeito sistema de garantias jurídicas seriam capazes, à época, de efetivar a contento os direitos humanos.

A Teoria Crítica é o movimento que dentro da tradição ocidental rejeita reflexivamente tanto o jusnaturalismo quanto o juspositivismo. Wolkmer (2017, p. 24) ensina ser a Escola de Frankfurt uma fonte de intelectuais mais distanciados do marxismo ortodoxo, mantendo, entretanto, os preceitos básicos do marxismo: a utopia dialética, a crítica, a revolução e a emancipação.

As gerações de teóricos que constituem a Escola de Frankfurt podem ser desenhadas a contar do início da instituição como Instituto de Investigação Social no ano de 1923 e o emblemático exílio de Max Horkheimer e Theodor Adorno quando da ameaça nazista. A segunda fase compreende o retorno de Horkheimer e Adorno à Alemanha, no pós-segunda guerra, para a reconstrução do Instituto. O terceiro momento refere-se aos estudos desenvolvidos por Juergen Habermas, especialmente sua análise sobre o sociologismo positivista, a desmistificação da razão instrumental, a crise de legitimidade do Estado capitalista e uma nova constituição da teoria crítica por meio das ideias de razão comunicativa e dialética da modernidade e pós-modernidade. Enfim o período atual é especialmente representado por Axel Honneth e sua teoria do reconhecimento. (WOLKMER, 2017, p. 27).

A análise sobre as teorias político-filosóficas tradicionais contra as quais se impõe a teoria crítica não são uniformes. Wolkmer (2017, p. 24/25) comenta que Habermas opõe-se às formulações metafísicas descendentes da filosofia aristotélica, enquanto Horkheimer afasta o modelo cartesiano de racionalidade; para Adorno o problema da teoria tradicional é o cientificismo positivista. Contudo, concordam os frankfurtianos ao lerem o nome “crítica” como a aceitação da contradição quando da construção de uma teoria e isso implicaria em um exercício contínuo da negatividade estabelecida em qualquer processo de conhecimento. A

razão, enquanto instrumento crítico, busca conhecer os processos histórico-sociais e a superação de uma realidade em constante transformação, articulando dialeticamente teoria e prática.

O projeto da teoria crítica frankfurtiana, nos diz Wolkmer (2017, p. 28/30), é universal e se dirige à transformação da sociedade através do ser humano emancipado de sua condição de alienação, reconciliado com a natureza e com os processos históricos que o formaram. O grande mérito teórico é a demonstração acerca da coisificação do indivíduo levada a cabo por determinismos histórico-naturais de procedência hegemônica e do discurso oficial. A emancipação passa pela tomada de consciência daqueles agentes que acreditavam estar agindo de modo livre e intencional quando, em verdade, há uma determinação ética, político e econômica de todos os comportamentos. Caberia, assim, a aplicação de uma autorreflexão para dissolver as falsidades dos discursos. É desde a autoconsciência que se pode desprender da dependência e da ilusão e se chegar ao esclarecimento.

A recepção da teoria crítica no direito foi uma atividade de contracultura, voltava-se a questionar o positivismo jurídico tanto no mundo acadêmico, quanto das instituições. Especialmente sobre o saber jurídico crítico, trata-se de um aporte oposto ao cientificismo sedento de objetividade, sistematicidade e universalidade; busca a compreender o quão importante é o sentido sociopolítico do direito e, principalmente, qual o sentido ideológico deste quando suas normas prescrevem ações distorcidas no tocante às relações sociais. As contradições e ocultamentos por detrás da estrutura da norma revelariam um nível das aparências e o outro da realidade subjacente. (WOLKMER, 2017, p. 40/41).

A categoria “crítica”, a qual denuncia contrariedades e ambiguidades, ao ser aplicado ao direito funciona como instrumento para o despertar humano e para o seu esclarecimento acerca de sua configuração como sujeito histórico inserido em uma normatividade repressora, a qual fundamenta o discurso jurídico dominante. (WOLKMER, 2017, p. 40/41).

Ao deslocar a teoria crítica para pensar os direitos humanos, Herrera Flores (2009, p.65) comunica serem estes direitos distintos do preceituado na Declaração Universal de 1948. O autor propõe a formação de ideias e conceitos capazes de encaminhar ao avanço na luta por dignidade humana, esta se constituiria no acesso a bens básicos de forma igualitária, livre de qualquer hierarquização apriorística com poder de privilegiar uns em detrimento de outros no acesso a estes bens. Em Herrera Flores (2009, p. 31) a dignidade não é um conceito abstrato ou ideal, mas um fim material a ser alcançado quando todos tiverem acesso igual e generalizado aos bens que tornam a vida digna.

O autor chama a atenção para o número cada vez maior de instrumentos legais os quais se propõem a proteger e promover os direitos humanos e, paradoxalmente, o aprofundamento de desigualdades e injustiças se faz mais patente. Como esperar que países afundados em graves situações de grave desvantagem econômica? Pergunta-se o autor (p. 70) para, em seguida, afirmar que os implicados na situação devem, desde a prática social, tomar conhecimento acerca desta marcante ambiguidade.

Em uma perspectiva contextualizada os direitos humanos devem ser compreendidos como práticas sociais, como lutas para promover a emancipação, tais como as das ONGs, Movimentos Sociais, partidos políticos, grupos vulneráveis marginalizados pela posituação das normas e pelo reconhecimento institucional das lutas. Essa contextualização importaria para o fim da homogeneização que se desdobra em invisibilização das práticas que tradicionalmente não encontram espaço no direito. (HERRERA FLORES, 2009, p. 71).

Cabe à teoria crítica dos direitos humanos refletir sobre a necessidade de se retomar à ação política de maneira que os mencionados direitos sejam criados durante o processo de construção da realidade e isso implica em perceber o direito tal como são os fatos que nos circundam: impuros, contaminados pelas disputas de poder político. (HERRERA FLORES, 2009, p. 73).

Nesse sentido, os direitos humanos também serviriam ao aumento de nossa capacidade para agir. Os direitos se prestam, pois, à ação política cidadã, cuja principal característica é provocar a tensão das estruturas criadas e administradas para objetificar as relações sociais, tornando-as conservadoras e prescritivas de direitos humanos pertencentes a uma esfera transcendente ao político e confiante na assunção de uma ideia de um viver passivo, sempre a espera dos acontecimentos que determinarão a realidade e estão acima de qualquer capacidade para modificá-los. (HERRERA FLORES, 2009, p. 73).

A ação política que edifica os direitos está pautada, ainda, na ideia de que corpo e mente são uma coisa só, não sendo um mais relevante que o outro. O corpo, tão desprezado pelo racionalismo idealista, sofre as violências e as necessidades e nos informa a respeito delas. Uma concepção materialista da realidade interessa para a percepção do mundo real, contaminado pelo contexto, logo os direitos humanos nascem e devem ser pensados de forma relacional, unindo ação, corporalidade e história. (HERRERA FLORES, 2009, p. 80).

Mais do que direitos em si, são os direitos humanos processos; o resultado das lutas por reconhecimento ou efetivação seriam sempre provisórios e estão a serviço do acesso a bens que tornam a vida digna. A luta histórica e infinda é sempre orientada ao alcance de condições materiais concretas para levar a vida com dignidade. (HERRERA FLORES, 2009, p. 30/31).

A mesma teoria crítica que embasa o pensamento desenvolvido por Herrera Flores acerca dos direitos humanos é subsídio para uma outra reflexão que se propõe crítica, mas desde um lugar de fala, de uma compreensão situada, qual seja a teoria decolonial. Seguindo com as contribuições de Wolkmer (2017, p.34) a transição do pensamento crítico, produzido centralmente na Europa, para a formação de uma compreensão insurgente e preocupada com os ocultamentos históricos de um povo caracterizaria em grande medida os estudos subalternos pós e decoloniais.

As principais linhas históricas referentes aos estudos pós-coloniais e decoloniais são apresentadas no, já clássico, artigo de Luciana Ballestrin (2013, p. 90) sobre o giro decolonial ocorrido na América Latina. Em breve genealogia a autora nos informa que o termo “pós-colonialismo” poderá ser entendido como o período histórico sucessor ao processo de descolonização dos países africanos e asiáticos que sofreram o imperialismo e neocolonialismo europeu do século XIX, entretanto o mesmo termo anuncia as elaborações teóricas, destacadas em universidades norte-americanas e inglesas a partir da década de oitenta, cujo teor evidenciava a edificação de teorias discursivas sociais focadas na descentralização das narrativas dos eixos política e economicamente hegemônicos. Situar-se na posteridade da dominação colonial caracteriza-se pela crítica e busca por emancipação das mais diversas opressões nascidas desde a relação antagônica entre colonizador e colonizado, determinante para que o colonizado não possa desenvolver sua própria identidade diante da presença do colonizador.

Os expoentes do pós-colonialismo adotam como base as correntes de pensamento pós-estruturais, desconstrutivistas e pós-modernas, elevando-se em reconhecimento os trabalhos de Frantz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Edward Said. Em paralelo, o Grupo de Estudos Subalternos, formado por Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha remonta a historiografia colonial indiana e à subalternidade pensada por Antonio Gramsci enquanto qualidade de um grupo que se une em função dos encobrimentos que sofrem pela classe dominante. No livro “Pode o subalterno falar?” Spivak reflete sobre a conduta do pesquisador pós-colonial fala em nome do subalternizado, reproduzindo, assim, a conduta hegemônica. (BALLESTRIN, 2013, p. 93).

Inspirados pelos Estudos Subalternos e Pós-colonialistas, o grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) se forma nos anos 1990 através da reunião de estudiosos latino-americanos preocupados com o período posterior às ditaduras vividas no continente nos níveis social, econômico, cultural e obviamente político. Embora inspirado nos dois movimentos já descritos, o M/C concebe a história do continente latino-americano como uma

face ocultada do período histórico Modernidade, sendo sua resistência contra a dominação obliterada pelos marcos históricos oficiais. A formação do grupo passou por uma fase prévia chamada Grupo latino-americano de estudos subalternos, cujo desmantelamento ocorreu em função das divergências entre os membros atuantes no rompimento radical com o pensamento eurocentrado e aqueles que entendiam a impossibilidade desta ruptura total. (BALLESTRIN, 2013, p. 94/95).

É o M/C o responsável pelo chamado giro decolonial. Os diversos eventos acadêmicos resultaram em um momento de encontro, no ano de 1998, entre os maiores expoentes da atual crítica decolonial, isto é, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil e Enrique Dussel. Em 2000 a publicação coletiva “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*” congrega o pensar sociológico, semiótico, filosófico voltado à realidade latino-americana, conversando com a violenta tradição colonial e seus desdobramentos para o início da Modernidade. (BALLESTRIN, 2013, p.97).

A ideia de “giro” é cunhada por Nelson Maldonado-Torres para designar a resistência teórica, prática, política e epistemológica desempenhada pelo grupo no tocante ao binarismo modernidade/colonialidade; decolonial ou descolonial é um terceiro aspecto capaz de descobrir o que foi ocultado pelo colonialismo e sua razão eurocêntrica. (BALLESTRIN, 2013, p.105).

Este deslocamento pedagógico da teoria crítica ao pensamento decolonial serve ao pluralismo e a interculturalidade, dirigindo-se a uma construção contextualizada e transformadora dos espaços subalternizados nos âmbitos sociais, políticos e culturais. A irrupção do pensar distinto, alternativo expande a crítica e a noção do saber articulado com a prática social de resistência. (WOLKMER, 2017, p. 37).

O resgate de perspectivas outras para pensar a realidade concerne também aos direitos humanos. O primeiro passo é pensar a teoria dominante acerca destes direitos e o triunfo da visão individualista que cerca as primeiras Declarações de Direitos naturais e universais, quais sejam aquelas produzidas no século XVIII quando da modernidade.

Bragato (2014, p. 209) observa nas declarações de direito modernas a impressão do individualismo liberal-burguês no conteúdo abstrato das normas. O individualismo, a expansão capitalista, a sacralização da propriedade e da livre iniciativa fazem parte de um projeto de dominação e manutenção de privilégios do homem branco, heterossexual, cristão, burguês e europeu. O grande diferencial dos direitos do homem e a proteção contra qualquer interferência capaz de privar alguém de liberdade. A razão garantiria a superioridade humana em relação a tudo o mais que houvesse na natureza, constituindo-se em detentor natural de direitos, dada a

sua autonomia, esta tão contrastante com a vivência comunitária na qual o outro impõe limites à liberdade, à realização absoluta dos planos de vida, dos objetivos individuais de felicidade.

O pensamento decolonial é, pois, um pensar de fora da modernidade na qual os direitos humanos são edificados. Em verdade, é pensar desde a face ocultada da colonialidade, desde o que não é burguês, branco, cristão... (BRAGATO, 2014, p. 214). Essa genealogia de outras narrativas encaminha a compreensões mais ampliadas sobre direitos humanos, inclusive acerca de seu nascimento. Barreto (2018, p. 13) propõe um mapeamento de fontes onde noções de direitos humanos figurassem como discurso desenvolvido em locais fora das fronteiras europeias.

Barreto (2018, p. 13/14) indica que a adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser pensada como um esforço dos países ocidentais para universalizar direitos, mas este não é o único sentido da questão, pois os arquivos do processo de elaboração do documento expõem atores do longo processo de rascunho e campanha política pela adoção da norma. Ao canadense John Humphrey é creditado o primeiro esboço da base da DUDH, mas o próprio Humphrey aponta o panamenho Chilean Alejandro Alvarez como o verdadeiro autor das primeiras ideias. O processo de discussão contou com a contribuição de delegados como Charles Malik do Líbano, Zhang Pengjun da China e Hernán Santa Cruz do Chile.

A descolonização dos direitos humanos passaria, além do reconhecimento das valiosas contribuições de participantes subalternizados em processos hegemônicos, pelo diálogo transcultural entre a tradição europeia e não europeia de direitos humanos, tornando-os globalmente significantes, enquanto vão ganhando legitimidade local. (BARRETO, 2018, p. 16).

A diferente base histórica e política latino-americana, assim, pode modificar termos, conceitos e agenda dos direitos humanos e isso inclui a crítica e uma nova interpretação da história de tais direitos, na qual os eventos da conquista latino-americana também são pontos-chave para a compreensão, “provincializando” os direitos a partir de perspectivas não europeias, através de campos de possibilidades concretas. (BARRETO, 2018, p. 20).

Esta breve retomada da literatura sobre os direitos humanos parece nos apontar para uma linguagem, cujo sentido mais básico é o mesmo: proteger direitos individuais. Até mesmo as críticas decoloniais não remetem a um pensar voltado ao fundamento, à causa pela qual os direitos humanos são. Enquanto Bragato pensa as colonialidades e levanta argumentos contra o subjetivismo, Barreto retoma processos de desenvolvimento da ideia dos direitos humanos, tal como foram constituídos até agora, e aponta a participação dos povos subalternizados nessas atividades.

É clara a indispensabilidade do papel da crítica, ou não empreenderíamos tantos esforços refletir sobre os direitos humanos, mas ao que parece, por mais inovadoras as ideias éticas, políticas, sociológicas por detrás das denúncias, esses direitos permanecem sempre como o que Manfredo Oliveira (p.11) chama ontologia do ser pessoal.

A reflexão acerca dos direitos humanos sempre recai na apresentação e edificação das estruturas ontológicas fundamentais para demonstração do que é determinante para ser humano. Desenvolve-se um quadro conceitual para explicitar as características básicas do humano, “aquelas propriedades que ele não poderia deixar de ter sem deixar de ser o que é.” (OLIVEIRA, p. 11). O caráter filosófico da questão é uma ontologia regional, pois mais uma no seio da totalidade do ser, mas por refletir justamente essa totalidade pode ser considerada o núcleo central.

Nesse sentido ontológico o ser humano seria o ente que se pergunta acerca do ser, abrindo-se à totalidade, desde a tradição da filosofia ocidental, como sua extensão e ao mesmo tempo como seu criador, referência para tudo, o ser inteligente das questões universais, aquele que a tudo dá sentido e de que tudo pode se distanciar através da reflexão crítica, já conhecidos os limites da razão e da linguagem. (OLIVEIRA, p. 12). O ser humano da próxima sessão é este do sentido ontológico e sua configuração é alvo da crítica da Filosofia da Libertação e da Ética da Alteridade.

2.2 DIREITOS HUMANOS E MODERNIDADE

Embora entenda o paradoxo como princípio organizador dos direitos humanos, Douzinas (2009, p. 15) vê este mesmo paradoxo destacado na filosofia dos direitos humanos, de maneira que o senso histórico e a consciência política por detrás da reflexão filosófica permanecem atrelados ao sujeito atomizado recém saído das revoluções da modernidade, enquanto o pensar político finca seus ideais no subjetivismo que ganha ares de neutralidade por meio de procedimentalismos, tais como o véu de ignorância de John Rawls.

Nesse sentido, Douzinas e Fitzpatrick (2011, p. 75) fazem coro ao apontar a modernidade iluminista como o programa direcionado à dissolução dos mitos e fortalecimento do conhecimento, muito embora seus discursos ideais sempre retornem a certezas pré-modernas, porque o processo de conhecimento encontra limitações, tais como a figura de outro ser humano, intratável, incompreensível, que levam o iluminismo à criação de uma vacuidade universal a qual todos devem adequação, constituindo, contraditoriamente, um conteúdo substancial ao seu projeto.

A universalidade moderna está calcada em existir como o outro não é, e buscar não ser Outro, amoldando-se a um Mesmo determinado pelo Eu, “a lei moderna foi criada nessa disjunção” alerta Fitzpatrick (2011, p. 74) e salvação parece ser um de seus objetivos. A salvação para o irracionalismo dos colonizados estaria, por exemplo, na adequação à racionalidade dos colonizadores, basta lembrar das colonizações do século XIX, balizadas na civilização e aperfeiçoamento dos povos subalternizados que pouco se afinavam ao conceito de humano estabelecido pelos colonizadores. Antes disso, ainda, pode-se falar do processo colonial do século XV, pioneiro na subjugação desde um ideal de homem e humanidade.

A leitura do clássico texto decolonial de Quijano (2005) apresenta a subjugação perpetrada pelo colonialismo e pela colonialidade através das esferas do ser, poder e conhecer. A ideia de raça e a identificação de diferenças fenotípicas marcantes foram importantes para a dominação pautada na hierarquização social como um fator natural, dadas as diferenças biológicas entre brancos – superiores – e as outras raças. Essa diferenciação refletiu-se, inclusive, no desprezo aos conhecimentos produzidos tradicionalmente pelos povos subjogados, sob o argumento de sua imaturidade cognitiva.

A partir da configuração de uma identidade racial alçada ao posto de racionalidade superior, formou-se uma divisão do trabalho fundada na raça, promotora da exploração do capitalismo, inicialmente através do trabalho pago como privilégio dos brancos, vide a escravização de pessoas negras, evidenciando-se o controle do trabalho como um padrão de poder que determina economicamente a geografia da influência política

Como já apontado, tanto para Villey (2016, p. 1), quanto para Douzinas (2009, p. 19) os direitos humanos são parte de um discurso amplamente repetido. Villey ressalta que no âmbito da filosofia do direito, parte da escola inglesa analítica da linguagem questiona o *human-rights-talk* como uma linguagem destituída de significação, enquanto os estudiosos das liberdades públicas e do direito internacional não conseguiam observar aplicabilidade nas declarações de direitos internacionais. De outro lado, Douzinas aponta para aqueles que veem nos direitos humanos a melhor prova das aspirações universais da modernidade.

Em todo caso, os autores afirmam a proeminência destes direitos e concordam com o nascimento dos direitos do homem, tal como são positivados atualmente, durante a modernidade. Conforme Villey (2016, p. 2) a modernidade vem acompanhada do ideal de progresso, cujo desenvolvimento deveria ser responsável por assegurar o ideal da filosofia política, qual seja a felicidade. O meio para atingir tal felicidade deveria ser racional, cabendo ao Leviatã, dotado de uma estruturação filosófica e práxis política detalhadamente arquitetada, estabelecer em leis positivadas uma ordem jurídico-política.

Este positivismo científico preocupa-se em descrever as leis como são, afastando-se da justiça e legitimando, segundo crítica da Escola de Frankfurt citada por Villey (2016, p. 3), o capitalismo liberal e suas severas desigualdades. Solução ao positivismo é o jusnaturalismo e seus direitos humanos das Declarações pós revoluções francesa e inglesa, protetivos dos seres humanos em sua relação com o Estado.

Interessa notar, entretanto que é no mesmo *Leviatã* (1651) de Thomas Hobbes onde se lê primeiramente o “direito do homem” como o direito subjetivo natural – *jus naturale* – concebido como a liberdade para que todo homem use seu próprio poder da maneira que lhe aprouver. Na concepção hobbesiana de humanidade, os homens objetam uns aos outros como hábito inato, como parte de um direito natural de conservação, fazendo-se imperativo, assim, que o problema da insegurança política fosse resolvido a partir do conhecimento da natureza humana, tal como se conhecia a matemática, “pois fosse a natureza das ações humanas tão distintamente conhecida como a natureza da quantidade nas figuras geométricas, a força da avareza e da ambição (...) estariam presentemente enfraquecidas.” (HOBBS, 2016, p. 15).

O trabalho de Thomas Hobbes (1588-1679) é pioneiro ao elucidar o fim último ou a causa final pela qual os homens, modernamente amantes naturais da liberdade e do domínio sobre outros homens, limitam sua natureza livre para viverem sob a autoridade de um Estado, respeitando a lei natural da autopreservação e, por conseguinte, saindo de uma condição de guerra na qual as paixões imperam por sua natureza de sentimentos desarrazoados e emergindo para um estado de paz no qual há um poder visível que mantém o respeito às leis naturais, bem como ao cumprimento dos pactos. (HOBBS, 1983, p. 59).

Como é bem sabido, o estado de natureza, no qual haveria o predomínio da barbárie, dada a imposição de vontade do mais forte sobre o mais fraco, transmuta-se em governo civil quando as pessoas, guiadas pela reta razão, associam-se em mútua acordo, contudo, diz-nos Hobbes (2016, p. 85) “algo mais deve ser feito para os que consentirem, pelo bem comum, para paz e ajuda mútua”, este algo mais é o domínio, a submissão de vontades de todos os homens à vontade de um, de forma que o contrato social obrigue a não resistir a essa vontade soberana. (HOBBS, 2016, p. 87).

Os seres humanos permanecem sob a autoridade do governo civil por temor aos castigos exarados pelo poder soberano, afinal as leis da natureza - e Hobbes (1983, p. 59-60) elenca justiça, equidade, modéstia, “em resumo fazer aos outros o que queremos que nos façam” – por si mesmas são contrárias às paixões naturais e os pactos dependeriam da espada para ganharem força e não serem somente palavras incapazes de garantir a segurança. Dessa forma, o poder deve ser suficientemente grande, tal como o poderoso monstro bíblico leviatã, no qual estará

depositada a segurança contra todos os outros homens, sem preocuparem-se com as espoliações de outrora.

Nessa esteira, importa diferenciar o estabelecido por Hobbes como poder no estado de natureza daquele constituído a partir do contrato que prevê o governo civil. Ainda na primeira parte do *Leviatã*, Hobbes (1983, p. 45) dedica-se a tratar sobre o homem em sua condição natural, afirmando a igualdade baseada nas faculdades do corpo e do espírito, muito embora no tocante à faculdade do espírito como capacidade para proceder em acordo com regras gerais infalíveis, chamadas ciência, poucos seres humanos possuam os dotes necessários para desenvolver sua faculdade, pois não seria uma habilidade inata.

Da igualdade relacionada às faculdades, sempre entremeadas pela vaidade natural do indivíduo em se denominar o mais sábio, mais inteligente e mais eloquente, derivaria a igualdade que todos possuem de atingir seus próprios fins (HOBBS, 1983, p.46). Este ideal moderno de felicidade como a consecução de planos de vida individuais só poderia se dar em um governo civil, como já sabemos, o que implicaria na cessão de parcela do direito natural à liberdade.

Tal como Villey (2016) dissera, o direito natural em seu caráter individualista e moderno aparece em Hobbes (1983, p. 47) como *jus naturale* ou a “liberdade de cada homem usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida.”. Trata-se da liberdade negativa primeiramente positivada nas primeiras declarações de direitos do homem como proteção às arbitrariedades estatais, e, na filosofia hobbesiana reflete a significação exata da palavra, isto é, “ausência de impedimentos externos” ou “fazer tudo o que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.”.

A lei da natureza Hobbes (1983, p. 47) desponta como uma regra universal prelecionada desde a razão, sempre no sentido de preservar a vida humana. É justamente em consonância com esta reta razão que o direito é estabelecido como a liberdade que todos os homens possuem de utilizar suas faculdades em acordo com a reta razão, mas, provoca o filósofo político (2016, p. 38) é vão alguém ter direito ao fim sem obter os meios necessários para fazer uso das ações de autopreservação.

O contratualismo hobbesiano considera, assim, os homens enquanto seres cuja natureza determina o comportamento, logo o mais adequado é distinguir esta natureza a fim de traçar os caminhos políticos para deter o individualismo que orienta ao estado de mútua violência na disputa de propriedades, pois em uma comunidade de bens necessariamente os homens disputarão quem deverá ter maior poder de desfrute. O próximo passo é, partindo do instinto natural do ser humanos, buscar formas para evitar tal conflito, valendo-se da tendência à

preservação da vida para obrigar a todos a um contrato onde esta preservação se dará em razão da constituição de um governo civil.

Este individualismo que isola os homens em um primeiro momento denota a igualdade de vontades, esta mesma vontade denota a liberdade, que, sob poder da razão natural ao ser humano, evidencia um governo civil como estratégia racional para o proveito de uma situação em que a segurança da propriedade esteja em vigor, afinal, não se procura companhia naturalmente, nos diz Hobbes (2016, p. 34), mas utilizamos a política para dela recebermos alguma honra ou proveito. Igualdade e liberdade motivadoras de um governo civil são ainda bases para afirmações de direitos individuais, como a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, o que para Villey (2016, p. 145-147) permanece tão fictício como o experimento mental desenvolvido por Hobbes para explicar o seu contratualismo, no qual as parcelas de liberdade concedidas ao soberano garantem a ordem necessária para assegurar a propriedade e a prosperidade a partir de um cálculo racional realizado por quem tem interesse no contrato.

É de se observar, nas palavras de Limongi (2009, p.182) que o argumento de Hobbes, o qual encaminha para a justificação do governo civil, diferencia as relações de poder entre o estado de natureza e o governo civil. No primeiro momento o poder de uso da liberdade existe, mas é pautado na desigualdade da força, posteriormente este direito natural será restringido não pelo uso da força, mas pelo surgimento da obrigação que cancela a liberdade de uso do poder e o direito passará a ter este caráter obrigacional.

As obrigações baseariam a lei civil e vinculariam jurídico-formalmente os homens. Esta mudança de caráter formal e artificial seria o alicerce da segurança, opondo-se às relações de poder puras e estabelecendo laços de dever e obrigações contratuais. Desde esta considerável transformação do direito, Hobbes (1983, p. 52) deriva a origem da justiça, isto é, o rompimento dos pactos passa a ser sinônimo de injustiça, configurando-se tudo o que não é injusto em justo.

O formalismo hobbesiano associa a origem da justiça à celebração dos pactos, pois não seria compatível com a denominação do que seja justo o medo prevalecente em um meio onde todos têm direito a todas as coisas. Nesse sentido, o justo somente tem lugar quando da existência de um poder coercitivo capaz de obrigar a todos os homens a cumprirem seus pactos mediante o terror a algum castigo pior que o benefício do descumprimento. (HOBBS, 1983, p. 53).

Interessa notar, pela leitura de Limongi (2009, p. 184) que a justiça em Hobbes fundada nos contratos é um artifício para a estabilidade de relações fundadas no direito e não no uso arbitrário de poder. Assim, a procedência da justiça da obrigação em usar o poder de uma

determinada maneira a mune de estabilidade e, portanto, a protege da instabilidade das relações de poder.

Todo o formalismo no qual está instituída a teoria contratualista em comento remete às declarações de direitos humanos que se seguiram deste humanismo em grande medida apropriado pelo iluminismo. Declaração é já um documento onde se dispõem sobre algum tema. O reconhecimento da igualdade formal, da justiça formal e da liberdade negativa são juridicamente validados pela lei, validada por um contrato, validado pela razão. Longe de qualquer qualidade material fundante da correção das ações humanas, o contrato é um documento e ao mesmo tempo o pilar de sustentação da ordem, da paz e da segurança do conjunto de indivíduos que somados formam uma sociedade onde cada um preocupa-se apenas com sua própria felicidade.

Tal como a crítica já situada na problematização, um grande dilema do pensamento moderno é o formalismo que cerca as desigualdades até transformá-las em uma igualdade abstrata incapaz de garantir, ou sequer pensar, em direitos para os desiguais. Da mesma forma, fundar a justiça nas obrigações contratuais e na estabilização – ou seria desaparecimento? – das relações de poder parece uma solução cínica à relações de poder pensadas pelo próprio Hobbes, como quando informa que durante o governo civil, o domínio, ou a submissão de uma vontade por outra, deve ser exercido pelos homens, pois a eles cabe a razão própria do desenho institucional artificialmente criado pela filosofia política.

O governo civil instaura o domínio patriarcal, iniciando-se este pela via do casamento, enquanto contrato matrimonial a unir homem e mulher, cabendo ao varão o domínio, afinal, “em todas as cidades, constituídas por pais, não por mães governando suas famílias, o comando doméstico pertence ao homem (...)” (HOBBS, 2016, p. 128). É de se notar, assim, que Hobbes estabelece o patriarcado como a regra do governo civil, desdobrando-se daí que, sob o império da razão, é o homem aquele melhor coadunado às atividades e aos regramentos impostos pela racionalidade moderna, muito embora o autor não se preocupe em explicar de maneira minudente porque a mulher não goza da mesma reta razão e, por isso, não possa continuar exercendo o domínio sobre a família – exercido durante o estado de natureza - ou não possa exercer atividades políticas no governo civil.

No âmbito mesmo do pensar hobbesiano estão contidas relações de poder, cujas disparidades não são corrigidas pelo contrato, pelas leis civis ou pela justiça, possivelmente porque o formalismo puro as naturaliza, além de privar da participação política os que não se encaixam no padrão de humano estabelecido como universal e detentor da reta razão. A naturalização do domínio masculino sobre a família e sobre a mulher encobre o poder

irracionalmente justificado e parece comprovar patamares de humanidade inalcançáveis, cuja avaliação pela justiça considerará apenas o contrato e a lei civil previamente estabelecidos por uma razão excludente.

É de se notar, como bem frisa Plastino (2014, p. 27) que a maneira moderna de conhecer está relacionada a aspectos da natureza a serem dominados. Tais aspectos são aqueles que não se submetem às relações de causa e efeito – como os sentimentos humanos, impassíveis de controle somente por parte das mulheres, asseguram os machistas - e, por conseguinte, são pertencentes a uma dinâmica diferenciada, não são explicados cientificamente, embora possam ser compreendidos desde outras formas de conhecer que não a ciência moderna.

Dentro do modo moderno de conhecer, a dualidade entre natureza e cultura, o mundo construído pela razão humana, é central, dada a oposição entre a natureza humana conflituosa e a necessidade de dominar os conflitos para que a sociedade se mantenha. O patriarcado, como vimos em Hobbes e como atesta Plastino (2014, p. 27), faz-se importante para a vida social em sua concepção autoritária, sendo a dominação da natureza a condição essencial para a civilização. O aspecto formal do direito estaria, então, para validar universalmente um modelo de dominação.

O domínio do soberano sobre os súditos se daria através da razão do primeiro como lei civil, pois é a reta razão o que, a partir de “princípios verdadeiramente enquadrados”, encaminha à verdade. A ciência civil, assim denominada por Hobbes (2016, p. 20), já pensada, embora não completamente compreendida por Sócrates, Platão, Aristóteles e outros pensadores latinos, fora tratada como ciência fácil “exposta e prostituída ao engenho nativo de cada um”, quando o seu benefício somente poderia ser discernido desde uma exposição correta, oriunda de princípios verdadeiros com conexões evidentes.

Na argumentação que precede a exposição de seu próprio método, Hobbes (2016, p. 21) trata acerca dos perigos de uma doutrina de moralidade legitimadora da execução de reis tiranos e mesmo de sua deposição, atestando a não superioridade do monarca em relação à multidão, mas apenas seus administradores, completando: quantas rebeliões não teriam sido causadas pela crença de que os particulares saberiam refletir acerca da justiça dos mandamentos de um rei, apresentando-se esta filosofia moral como extremamente nociva à manutenção da paz e da segurança.

A lei natural, afirma o autor (2016, p. 68) é a lei moral, mas não se trata de uma reflexão concernente ao bem e ao mal, pois “bem” e “mal” são apenas nomes dados a coisas em acordo com a aversão dos que nomearam, não sendo incomum a recomendação de um homem ser subestimada como mal por outro, daí o nascimento da discórdia e da luta. A lei natural,

conhecida pela reta razão, e esta sim é imutável, tem por fim a paz e a defesa, cabendo ao príncipe institucionalizar o justo e o injusto por meio das leis.

Toda a organização deste pensamento contratualista, portanto incide em uma contraposição à filosofia moral da antiguidade, concebida como argumentação retórica impossível de ser afirmado como conhecimento capaz de fazer progredir o conhecimento até a verdade, pois os escritos não passariam de opiniões irrefletidas. Confirmando o binarismo moderno, é proposto um método aperfeiçoado para explicar a formação do governo civil e da justiça, remontando suas causas constitutivas, tal como se desmonta um relógio para conhecê-lo, primeiramente observando suas partes em separado, o funcionamento de cada uma e depois o movimento coordenado das engrenagens. (HOBBS, 2016, p. 21/22).

Finn (2010, p. 20/21) esclarece ser o pensamento hobbesiano materialista mecanicista, idealizador do universo como uma máquina ou um mecanismo formado por corpos materiais. Embora o espírito seja uma faculdade humana esta não se realizaria sem a sua respectiva entidade corpórea a operar conforme causas e efeitos cientificamente comprováveis. Cada movimento humano poderia ser explicado por outro temporalmente anterior, sendo tarefa da política lida, portanto, com corpos políticos em movimento, daí seu caráter científico, explicativo, causal, daí sua função em delinear os aspectos originários, de manutenção e validação das instituições.

Discordando de Descartes, Hobbes declara o nascimento do conhecimento a partir da das percepções do mundo sensível através dos órgãos do sentido, dando início a uma série de movimentos corporais internos que pela mediação dos nervos são dirigidos ao cérebro ou ao coração, possibilitando a identificação das sensações pelo cérebro, bem como proporcionando uma coleção de ideias próprias acerca daquele objeto percebido. (FINN, 2010, p. 37/38).

A investigação filosófica, por conseguinte, não deve se furtar desta análise propiciada pela experiência material, muito embora esteja em um nível mais elevado de exercício da razão, adicionando e subtraindo ideias na observação sensível. Finn (2010, p. 42/43) comenta ser o método aplicado por Hobbes o resolutivo-compositivo utilizado por Galileu Galilei para examinar os fenômenos naturais, decompondo-se imaginariamente a coisa sob análise para saber suas partes componentes, resolvendo a coisa através da decomposição para conhecer-lhe em suas propriedades básicas e comuns.

A ação humana é, então, descrita por Hobbes como uma série de mecanismos encadeados, sejam resultantes de movimentos corporais involuntários como o bombeamento de sangue, sejam as intencionais, ambas antecedidas pela experiência sensível. A reflexão racional mesmo é posterior aos esforços impulsionados por ideias relacionadas ao sensível,

caracterizando-se tais esforços como apetites ou aversões que nos levarão a deliberar acerca de um determinado objeto. (FINN, 2010, p. 74).

Importa situar que a vontade em Hobbes é apenas mais um de nossos apetites, é o último deles, situado fora de qualquer deliberação. Esta natureza humana voluntariosa promove a fixação de um ideal humano egoísta e preocupado com o seu próprio bem, sendo este apetite o que orienta para a vontade incessante e animada pelo poder (FINN, 2010, p. 74/75). Nesse sentido, é óbvia a relatividade dos conceitos de bom e mau, pois o egoísmo característico do indivíduo e o bem é o fim de cada um.

É clara a busca de Hobbes por tornar científico um viés humano, como já afirmara Plastino, não compreensível desde os métodos da ciência, mas tão obscuro e desconcertante de toda a observação que precisa estar limitado por um método que não deixe escapar as dificuldades em lidar com qualquer irracionalidade referente a subjetividade humana.

O egoísmo psicológico do sujeito hobbesiano, nas palavras de Finn (2010, p.78) imprime nas ações humanas voluntárias a marca da motivação por um desejo de ganho pessoal, não existindo qualquer atuação altruística. Desta natureza humana egoísta nasceria o mal-estar na cultura nos diria Freud (2016, p. 125) que ao apropriar-se da célebre frase de Hobbes “*Homo homini lupus*” ou o “O homem é o lobo do homem”, ressalta a natureza agressiva do homem, considerando o próximo como aquele que nos tenta a realizar uma agressão.

O sofrimento que é próprio à vivência humana, segundo Freud (2016, p.65), é gerado desde o próprio corpo humano, cuja matéria é destinada a morte, a partir do mundo externo e sua natureza de forças destrutivas e, principalmente, por meio das relações com o outro, “o sofrimento que provém desta última fonte talvez seja sentido de modo mais doloroso que qualquer outro.”. O individualismo pautado na convivência com o outro e o egoísmo baseado no prazer em realizar os próprios prazeres diminuem o mal-estar na cultura e satisfazem os indivíduos atomizados inseridos socialmente.

O pessimismo em relação à natureza do homem e a crença de que toda a tradição filosófica falhara, direcionaram Hobbes à um verdadeiro código moral para o estabelecimento dos propósitos de uma sociedade civil, como nos diz Fiker (2016, p. 8). O sujeito racional somente se torna político, assim, a partir da institucionalização de uma certa estrutura política, daí o esforço em racionalizar tal estrutura formalmente e explicá-la através de um método que incorpore um sujeito detentor de uma liberdade originária, que conforma sua natureza como não intersubjetiva, e transformá-lo em um *cive*, um civil, cidadão, o próprio habitante da cidade. (DUSSEL, 2009, p. 246).

A leitura de Hobbes parece apontar para uma atuação fundamental do sujeito livre para a estruturação política, qual seja a assinatura do contrato, mas realizado este ato, ao civil não cabe confiar na prevalência de sua natureza racional frente as paixões que lhe assolam: ao cumprir a lei civil estará formalmente nos limites da justiça e a cultura a salvo. A participação política e a definição dos rumos da polis definem-se em um ato único e decisivo, depois cada um cuidará de seu egoísmo psicológico. A crítica, neste caso, não se refere a necessidade de uma revisão periódica da manutenção das regras contratuais, mas de uma participação política efetiva dos sujeitos e - longe ainda de qualquer referência à alteridade ou intersubjetividade - na defesa e fiscalização de seus próprios interesses, legando à forma a segurança e a paz.

Herdeiros desta tradição, não sabemos associar o cidadão e o político, transmitindo às declarações de direito e à constitucionalização destes a garantia de nossas vidas, confirmando a o direito como instrumento formal destituído de qualquer caráter ético capaz de corrigir nosso agir através de um Estado, cujo agir também seja corrigido pela participação de atores políticos não individualizados pelas relações de poder obliteradas por um formalismo que ao tentar desviar da natureza humana egoísta apenas reforça a prevalência do bem dos mais fortes sobre os mais fracos.

O contratualismo de Hobbes também é criticado por Axel Honneth (2014, p. 22) quando classifica a liberdade hobbesiana como exclusão de impedimento para agir conforme a vontade. Prosseguindo com a categorização, o autor tece comentários também sobre a liberdade pensada por Rousseau, esta saída da capacidade reflexiva do ser humano, mais especificamente do poder de autorreflexão.

Honneth (2014, p. 33) informa a inspiração de Rousseau na obra de kantiana. Buscando livrar-se do relativismo moral, Kant cuidou de demonstrar que a vontade livre é a qualidade elementar da natureza humana e, partindo desse ideal, erigiu um pensamento voltado a encontrar o fundamento absoluto da ética. Tal como Rousseau, Kant é também um idealista, desprezando os fatos e separando o mundo do ser e do dever ser, pois o conhecimento não se fundaria na experiência, mas anteriormente a ela, ultrapassando a empiria e fundando-se na razão pura. (COMPARATO, 2013, p. 230/ 287).

A crítica da razão prática foi o método pensado por Kant para se alcançar o conhecimento encontrado fora de nós, este método depende da faculdade de julgamento ou da crítica que somente se realizam no exame da representação das coisas na mente. A ética kantiana, baseia-se, assim, na autorreflexão, tal como já ensinara Rousseau, e seu objetivo era descobrir princípios transcendentais ou puros, os quais deveriam orientar o julgamento moral. (COMPARATO, 2013, p. 290).

O prussiano Immanuel Kant tem por obras mais famosas suas três críticas, a Crítica da Razão Pura, sua filosofia do conhecimento, a Crítica da Razão Prática, filosofia moral e a Crítica do Juízo, filosofia sobre os juízos estéticos e teleológicos. O intento kantiano, ou a exigência de seu pensamento, era fundar ciência e moral na razão, dedicando-se a demonstrar a validade das provas do que pensara como verdade. (PASCAL, 2011, p. 29).

Instigado pelo empirismo de David Hume e sua comprovação de que a razão seria incapaz de pensar a priori e através de conceitos, Kant sente-se provocado pela afirmação da experiência sensível como única fonte do conhecimento e conseqüentemente pela diminuição da metafísica a falso rótulo para as experiências comuns. O filósofo toma as palavras de Hume como estímulo para pensar além do que já estava posto, mas propõe-se a desenvolver reflexões metafísicas, pois não poderia ser indiferente a um gênero cujas questões eram caras à natureza humana: deus, imortalidade da alma, liberdade. Tratavam-se de indagações que importunavam a mente humana e não se limitavam pela experiência. (PASCAL, 2011, p. 30).

A Fundamentação da Metafísica dos Costumes é a obra onde Kant se dedica a estabelecer as máximas para a boa conduta humana e o conseqüente imperativo categórico. A moral humana deveria ser pautada em determinações válidas universalmente, saídas da razão gerada pela liberdade, o elemento que, essencialmente caracteriza o ser humano.

Conforme Pascal (2011, p. 35) a empresa da metafísica é estender o conhecimento para além dos domínios localizados na experiência, sendo equivalente afirmar as noções metafísicas como a priori, constituindo-se em conhecimentos racionais e objetivos, procedentes unicamente da razão. No prefácio de sua obra “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, Kant (2007, p. 13) explica a metafísica como a filosofia pura, baseada em princípios a priori e preocupada com objetos e as leis a qual estão submetidos, diferenciando-se da filosofia puramente formal chamada lógica. As formas a priori do entendimento, ou do pensamento do objeto dado às faculdades pela razão, são chamadas conceitos puros, isto é, categorias através das quais o espírito humano concebe as coisas, ordenando-as. (PASCAL, 2011, p. 42).

Kant, afirma Pascal (2011, p. 32) leva a efeito a tarefa de oposição ao ceticismo empirista e de reabilitação da metafísica questionando as possibilidades da razão, radicalizando o pensar metafísico desde a empreitada em intimar a razão a conhecer-se, instituindo-se um tribunal que pautado nas leis eternas e imutáveis da razão da própria razão posicione os limites desta, configurando-se neste tribunal a crítica da razão pura, cujo ofício não é cético ou destrutivo, mas é o de examinar e distinguir o que pode ou não realizar a razão, pronunciando-se o professor de Koenigsberg somente sobre os conhecimentos puramente racionais para saber o alcance de sua confiabilidade.

O método reflexivo realizado pelo prussiano é, na explicação de Pascal (2011, p. 33/34) o caminho para obtenção de ideias precisas sobre a natureza da razão. A distinção de um método e a própria atitude kantiana de demonstração foram em grande parte estimuladas pelo ideal científico da modernidade – a partir de expoentes como Nicolau Copérnico e Galileu Galilei – e a obrigação tornar um conhecimento universal no sentido de que todos os espíritos pudessem estar de acordo com as proposições racionais.

As leis fundadas aprioristicamente permitem ou proibem determinadas condutas a partir do juízo realizado internamente por cada um de nós. A ação livre depende, assim, da averiguação em acordo com a liberdade que constitui a vontade pura do indivíduo. O constrangimento para agir de um ou outro modo não provém, e não deve provir, de uma lei heterônoma, externa ditada por outrem, mas de uma lei autônoma, auto imposta, ditada pela própria razão. (KANT, 2004).

Tanto em Rousseau quanto em Kant a autorreflexão é, assim, ponto determinante para se atingir normas morais livres e autônomas, capazes de atingir a universalidade dos seres humanos e orientar as condutas para longe do relativismo que a modernidade, buscando livrar-se da tradição medieval, acabava por desprezar na corrida por elevação de valores como a própria liberdade.

A questão da autorreflexão é mais um ponto de crítica para a abertura deste projeto, pois, embora dirija-se para uma ética universal, preocupa-se com a atomização humana que este processo de pensar individualmente pode ensejar. Outro ponto de questionamento acerca da ética kantiana se refere à fidelidade do prussiano à orientação de Descartes acerca da necessidade de um método inteiramente realizado no pensamento, apartado dos sentidos que transmitem uma imagem incompleta e deformada das coisas. (COMPARATO, 2013, p. 287).

Da observação da ação do método científico e de seus resultados verdadeiros, Kant extrai seu racionalismo como a determinação do objeto consoante o exigido pela razão, posto que esta somente perceberia o produzido por si em acordo com seu próprio projeto. Com efeito, o idealismo não se contém na apreciação do objeto como fonte do conhecimento, mas garante protagonista ao conhecer como um movimento de intervenção do espírito até a construção do real, logo se o objeto é em parte obra nossa, poderíamos conhecer a priori as características de nossa própria cognição. (PASCAL, 2011, p. 36-37).

A conduta humana enquanto conduta ética, isto é, ação pautada em leis morais também se desenvolve a partir da determinação do que suporta a priori a moralidade e Kant estabelece os principais traços de sua ética na Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Como já colocado, a metafísica se ocupa do conhecimento racional material e no tocante a ética ou teoria

dos costumes se ocuparia de objetos e das leis de liberdade aos quais estão submetidos. (KANT, 2007, p. 13).

À filosofia moral não é negado seu caráter empírico, mas as leis segundo as quais tudo deve acontecer, quais sejam as morais, também diz respeito a objetos do entendimento, dividindo-se, assim, a ética em antropologia prática, parte empírica, e a moral seria a parte racional. Esta parte racional é chamada metafísica dos costumes, exprimida de forma depurada dos elementos empíricos para se chegar no ensino a priori da razão pura, não somente no ensino, mas em suas fontes. Kant (2007, p. 15) justifica a necessidade de depuração para cumprir com o ideal de verdade absoluta, baseada em um fundamento necessário, isto é, que não admite contraposição possível, e absoluto, independente da contingência, além de universal, válido para todos os casos.

As leis morais fundar-se-iam em um princípio de obrigação extraído a priori, exclusivamente nos conceitos da razão pura, daí a distinção essencial da lei moral de qualquer conhecimento empírico, muito embora forneça à antropologia prática as leis racionais. Kant (2007, p. 16) desconfia da capacidade humana de tornar eficaz a razão pura prática, dada a quantidade de inclinações a que está exposto, mas ainda assim promove a indispensabilidade de uma ética para além do seu caráter especulativo, opondo-a à perversão dos costumes desligados de uma norma suprema e de seu exato julgamento.

A fundamentação demonstrada seria a fixação de um princípio supremo de moralidade iniciada com a indagação acerca da boa vontade enquanto coisa concebida como o bom sem limitação. Esta vontade, entretanto, pode ser tornar má ou prejudicial, caso os talentos do espírito sejam realizados por um mal caráter. (KANT, 2007, p. 21)

Moderar as paixões seria uma tarefa de valor íntimo da pessoa, porém não se poderia confiar na bondade humana sem reservas, mas, para início de reflexão, em uma delimitação do que faz uma boa vontade, ou seja, um querer considerado em si mesmo que nada tem a ver com a finalidade a ser promovida ou realizada. Logo, não se busca alcançar qualquer proveito ou inclinação enquanto dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações. (KANT, 2007, p. 22).

As inclinações, paixões e emoções que promovem o gozo parecem ao filósofo (2007, p. 24-26) distrair do verdadeiro contentamento, qual seja a ideia oculta de uma digna intenção da existência chamada razão a qual deve se subordinar sempre a intenção do homem, devendo exercer influência primeira sobre a vontade para torná-la boa como vontade em si mesma. O desenvolvimento do conceito de uma boa vontade depende da conceituação do dever, pois aquela estaria contida neste limitador dos obstáculos subjetivos que a impedem de brilhar.

As ações humanas para se configurarem como boa vontade passam pelo escrutínio da prática por dever, isto é, sem qualquer inclinação para um fim prazeroso ou feliz, mas tão somente por dever como valor moral intrínseco, ganhando a ação, desta forma, verdadeiro conteúdo moral. Daí retira-se a proposição de que a ação praticada por dever retira seu valor moral da máxima, ou princípio subjetivo da ação, que a determina, logo esta ação faz-se independente de qualquer objeto de desejo. A vontade há de ser determinada, pois, pelo princípio formal a priori onde está o valor moral incondicionado a qualquer objeto. (KANT, 2007, p. 29/30).

Kant (2007, p. 31) continua a propor, agora destacando “dever é a necessidade de uma ação por respeito a lei”, afinal somente seria objeto de respeito, enquanto sentimento positivo provocado pela moralidade, o que domina as inclinações e exclui qualquer cálculo para se chegar a um fim, destarte a lei formal se enquadra nesta descrição, depreendendo-se da máxima, enquanto princípio subjetivo do querer, a lei como princípio objetivo e, por conseguinte, balizador de toda a subjetividade e suas inclinações.

A lei que deve basear nossa ação realiza-se unicamente no ser racional, determinando-lhe a vontade para constituir o bem moral presente no cumpridor de um dever. A esta lei, que despoja a vontade de todos os estímulos e racionalmente promove a obediência, é garantida validade a partir do princípio que justifica a ação conforme o sujeito possa querer também que sua máxima se torne uma lei universal. (KANT, 2007, p. 33)

O princípio acima citado garante conformidade geral à lei em perfeito acordo com a razão, não necessitando o sujeito de grande perspicácia, diz-nos Kant (2007, p. 35-37) para saber o que fará para ser o seu querer moralmente bom. Em tudo se cerca a filosofia prática kantiana, pois levanta a questão dos contrapesos contra os mandamentos da razão. Seria felicidade o nome redutor das inclinações e necessidades humanas, cuja satisfação pode se opor às prescrições morais, nascendo desta oposição uma dialética que põem em dúvida as leis severas do dever.

A razão humana vulgar, diz-nos o autor (2007, p. 38) vê-se impelida por motivos práticos, e não especulativos, a sair de seu círculo para encontrar-se com a filosofia prática e instruir-se sobre a fonte de seus princípios, o que responderá com verdade a qualquer pretensão oposta. É claro que a transição da filosofia moral vulgar para a metafísica dos costumes será apresentada, não sem antes questionar se aquele que está a morrer de fome conseguirá, pelas fontes da filosofia prática, tornar-se sujeito ético e despojar-se de suas inclinações e necessidades para não furtar um alimento e agir de maneira que a sua máxima se torne lei universal.

Na transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes, Sedgwick (2017, p. 129) ensina que Kant estará preocupado em descortinar porque o imperativo categórico é uma lei transmitidas pelos agentes racionais, e, portanto, morais, a si mesmo, demonstrando assim o entendimento sobre a autonomia.

Remontando ao conceito de dever retirado da razão prática vulgar, Kant (2007, p. 39-41) lembra que não se deve confundi-lo, contudo, com um conceito empírico, afinal seria absolutamente impossível encontrar na própria experiência perfeita certeza acerca de uma máxima da ação condizente com o dever baseado em uma motivação puramente moral. Em toda a filosofia moral até aquele momento, muitos mostravam-se preocupados pela natureza humana egoísta e tendente ao mal, mas tanto em exemplos práticos, como no próprio pensar moral, todas as aspirações e esforços são sempre tendentes a elevar inclinações pessoais, “toparemos por toda a parte com o querido Eu que sempre sobressai.”

É clara a intenção do filósofo em explicar que a ação humana poderá ser livre do egoísmo e ajustada a um ideal de dever capaz de tornar bom o agir com outras pessoas. Até este ponto o ideal moderno se afigura na obra por conta da firme intenção em realizar uma fundamentação moral aproximando sua verdade racional ao modelo de verdade da ciência, muito embora não se possa afirmar uma apropriação de objetivo e de método, mas uma aproximação estimulada por inquietações estimuladas por sua época.

O autor (2007, p. 41) prossegue afirmando que o seu pensar não se deterá na busca por ações fundadas na lei do dever, mas sim no entendimento da razão por si mesma, e independente de qualquer fenômeno, como a ordenadora do que deve acontecer ou então será negado ao conceito de moralidade toda a verdade e relação com os objetos, contestando-a como lei que não vale apenas para os homens, mas para todos os seres racionais de forma absoluta e necessária. Nesse sentido, Sedgwick (2017, p. 132) observa ser a provocação kantiana um chamamento para pensarmos que se não temos a experiência de uma outra natureza racional diferente da humana, não somos encorajados a nos basear na experiência para sustentar a validade do dever. Essa pura representação do dever moral, dissociado de qualquer acento empírico, é, pois, o objeto da metafísica como pura filosofia dos costumes, cujo conteúdo do conhecimento é puramente racional.

Apoderado do saber das ciências da natureza modernas, Kant (2007, p. 47) afirma que tudo na natureza age em conformidade com as leis, mas somente os seres racionais agiriam conforme a sua vontade, isto é, em harmonia com a representação das leis chamadas princípios. A derivação das ações das leis depende da razão, portanto o filósofo conclui que a própria vontade não passa de razão prática, de ação determinada pela razão, portanto objetivamente

necessária, isto é, universal e necessariamente válidas, logo toda a natureza racional pode reconhecê-las por dever exigível, sendo, por conseguinte subjetivamente necessária. (SEDGWICK, 2017, p. 142/143).

Dessa forma, a fixação da vontade através de leis objetivas da razão é capaz de obrigá-la a ser uma boa vontade conformando-a princípios que naturalmente não são obedecidos necessariamente, consubstanciando-se um princípio objetivo em mandamento, cuja fórmula é chamada imperativo, sempre expressos pelo verbo dever. Kant (2007, p. 2007, p. 48-49) conclui, assim, que o praticamente bom é o que determina a vontade através de representações da razão como princípios objetivos, cabendo aos imperativos submeter a vontade ao exprimir leis objetivas do querer geral e contrastá-las com a imperfeição subjetiva.

Os imperativos categóricos, diferentemente dos hipotéticos, ordenariam a ação como objetivamente necessárias em si mesmas, destituídas de qualquer finalidade. Ao retornar a algumas linhas acima, poderemos perceber a compatibilidade do imperativo com as ideias iniciais da ação por dever, logo a fórmula mandamental categórica deve representar a boa ação em si mesma conforme a razão, não se confundindo, por conseguinte, com a matéria da ação e seu resultado. (KANT, 2007, p. 51).

O não relacionamento com a ação e seu conteúdo, bem como a aproximação da forma e do princípio de onde deriva elevam a prática independente de interesses no resultado, e nesta fórmula para o agir está o imperativo da moralidade, apontando uma necessidade incondicionada, objetiva e de validade geral. Em sendo uma necessidade objetiva, tal imperativo não encontraria a explicação de sua possibilidade em um pressuposto, quanto mais empírico. (KANT, 2007, p. 53-54).

Demonstrando que o imperativo contém sempre a necessidade de uma máxima que expressa a ação conforme uma lei e esta necessariamente será universal, expressa-se por “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (KANT, 2007, p. 59).

A primeira fórmula do imperativo categórico não satisfaz, contudo, a indagação sobre a possibilidade de ligar a priori o imperativo ao conceito de vontade do ser racional. Ao considerar que a base do imperativo categórico está em uma coisa com fim em si mesma e com valor absoluto, o autor informa a base da fórmula como o próprio ser humano, posto que este não existe como meio arbitrário de vontades, devendo agir consigo e com os outros considerando os seres racionais como fim em si mesmos. O que é fim em si pode, então, ser princípio objetivo de vontade, deduzindo da natureza racional como fim em si a segunda

formulação do imperativo que manda a ação da humanidade em si e no outro sempre como fim e nunca como meio. (KANT, 2007, p. 69).

Das duas formulações do imperativo, o filósofo concebe o princípio da legislação prática objetivamente como regra e subjetivamente como fim, logo é a vontade de todo ser racional a legisladora universal, rejeitando-se toda e qualquer máxima não provinda da autonomia da vontade. O princípio segundo o qual é a vontade humana legisladora da boa prática seria incondicional por não estar ajustado a nenhum interesse. É desde a autonomia que Kant (2007, p. 76-79) fundamenta a dignidade enquanto homem como fim em si mesmo, cuja existência nunca o disporá para mutilação, degradação ou assassinato, pois sempre se configurará na violação da própria razão.

A dignidade da pessoa humana talvez seja um dos grandes legados kantianos para os direitos humanos. Desde a concepção do ser humano como valor absoluto, intrínseco, independente de qualquer preço na ligação sistemática entre os seres humanos, nomeada pelo prussiano de reino dos fins, o pensar acerca do ser humano e a sua compleição, a priori demonstrada como autônoma, fundamentam corpos invioláveis entre si.

A absolutamente boa vontade que não pode ser má porque sua máxima é lei universal com a qual não pode haver contradição é fundada na autonomia como princípio supremo da moralidade, sendo, consecutivamente, pressuposta tal autonomia na ideia de liberdade, uma vez que o ser racional, embora conecte-se com o mundo do sensível, pertence verdadeiramente ao mundo do inteligível por conta razão, cuja espontaneidade pura ultrapassa qualquer sensibilidade. (KANT, 2007, p. 101).

Este pertencimento ao mundo do inteligível, próprio da natureza racional seria também a independência das causas determinantes do sensível e a esta independência dá-se o nome de liberdade. Assim, é possível o imperativo categórico porque a liberdade faz do ser racional um integrante do mundo inteligível, cujas ações, no mundo sensível, determinam-se pela autonomia da vontade, cujas proposições são a priori porque acima de qualquer apetite, interesse ou inclinação. (KANT, 2007, p. 108).

Como já estabelecido em linhas anteriores, a ética kantiana estabelece uma nova forma de reflexão acerca das ações humanas, cujo estímulo do momento de emergência de um pensar científico levou a efeito uma fundamentação sem precedentes e que testa seus limites na crítica da razão prática. Neste trabalho crítico da reflexão moderna sobre a qual estão embasados os direitos humanos, o problema da autonomia e da liberdade faz-se ostensivo quando se lida com um continente como o latino-americano, ou parte da Ásia e da África, em que a razão foi desde Sepúlveda negada aos seus habitantes. Não se trata de um pedido ao Norte pelo reconhecimento

da razão de um povo, mas da impossibilidade mesma de reconhecimento em si de características desde sempre impossíveis ao incivilizado.

A colocação acima trata do problema de uma ética ao lidar com sujeitos não habilitados, pois, a desenvolver sua natureza racional. A solução moderna e a ética de kantiana disso não escapa, perpassa pela emancipação do homem através de um modelo moral a ser obtido. Nesta busca é de se questionar como os povos colonizados, a título de exemplo, poderiam alcançar os objetivos do imperativo categórico considerando que toda a sua forma de conhecer o mundo e se conectar com as outras pessoas distinguia-se de uma moral europeia? Passariam os nativos no crivo da ação conforme a autolegislação de conteúdo universal? Ou o conteúdo neste caso seria relativizado consoante uma moral específica?

Destarte, a questão faz-se mais contundente quando lidamos com a autorreflexão, herança rousseauiana na ética de Kant. O ser humano ensimesmado, atomizado até se propõe a iniciar uma fundamentação desde a razão humana vulgar e crê no condescender, como afirma Sedgwick (2017, p. 135), da filosofia prática com conceitos populares, mas a opinião popular é generalizada como irrefletida. Longe de censurar um trabalho filosófico rigoroso, com pretensões de base sólida para um “raciocínio capenga”, o que se indaga é sobre a inteira confiança de que tal raciocínio em nada pode contribuir com um indivíduo.

A tarefa da filosofia prática é sempre difícil, dura porque a conformação de nosso agir implica na luta contra nós mesmos e o que impulsionam nossas inclinações sensíveis. A pressuposição que todos os seres humanos estarão sob condições físicas ideais e a negação do que Dussel chama de “corporalidade viva” parece ser o caráter mais problemática de uma ética calcada na razão pura. O faminto tem uma urgência física que possivelmente o impedirá de realizar qualquer juízo sobre seu agir, mas os que estão sãos e aplicam, sob a batuta do Estado ou dos organismos internacionais os direitos humanos, irão desculpá-lo e racionalmente o tratarão como fim em si mesmo, não importando quantas normas morais o faminto quebrara para se alimentar e sobreviver.

A ação daquele que por ser racional, autônomo e livre tira vê a dignidade do faminto e torna sujeito de direitos humanos não parece emancipar, elevar, tornar central a figura do homem, mas subjugar ao comprovar a sua capenga racionalidade. Em argumento circular, volta-se ao enigma de uma ética para sujeitos não habilitados ao uso da razão.

Honneth (2014, p. 30) afirma que o argumento de Rousseau tenta afastar-se da ideia de liberdade enquanto vontade ilimitada. Em “O contrato social”, Rousseau (2008, p. 23-24) afirma a liberdade nascida com cada ser humano e a independência comum a todos, estabelecendo a união humana como fruto da necessidade ou de convenções, tal como se dá na

instituição família onde, inicialmente os filhos dependem dos cuidados dos pais e, quando crescidos mantêm-se unidos aos pais por vontade.

A liberdade seria, tal como já afirmara Hobbes, natural ao homem, sendo-lhe natural, ainda, o zelo por sua conservação, cuidando de si mesmo e ao alcançar a idade da razão deverá ser o juiz acerca dos modos para garantir sua sobrevivência, “torna-se com isso seu próprio mestre”, diz-nos Rousseau. Esta autonomia do “tornar-se seu próprio mestre” é o elemento diferencial entre a liberdade pensada por Hobbes e a pensada por Rousseau, porque se trata da liberdade reflexiva realizada pelo homem consigo mesmo, cotejando, desde sua liberdade, a moralidade de suas ações. A vontade apartada da liberdade, compreendida como o exercício da razão, seria incompatível com a natureza humana (ROUSSEAU, 2008, p. 28).

A liberdade reflexiva, como nomeia Honneth, é tão cara a Rousseau que se constitui como a base para seus ideais políticos. Não seria racional, então, que o pacto social orientado para a afirmação do governo civil, cujo fito é a defesa e proteção de todos os indivíduos, estivesse embasado em um elemento constitutivo da natureza humana que não fosse a liberdade reflexiva, de maneira que o contrato social privilegie a obediência do indivíduo a si mesmo para que mantenha a sua liberdade mesmo unido a tantos outros sujeitos racionais e autônomos (ROUSSEAU, 2008, p. 33).

Esta liberdade, alerta Konder Comparato (2013, p. 249) somente seria possível caso houvesse uma posição de igualdade jurídica entre os contratantes. A igualdade jurídica favoreceria, pois, a liberdade natural ao ser humano e o “dar-se por inteiro à submissão das leis” seria fruto da decisão guiada pela razão, através da qual o ser humano, de forma refletida e consoante leis auto-impostas, apartadas de desejos e paixões, alcançaria um governo legítimo, cujo poder pauta-se na decisão racional e não no medo ou no poder físico que não possuem qualquer caráter moral.

Comparato comenta que Kant segue o ideal traçado por Descartes, pois a história linear da filosofia informa que a modernidade filosófica tem início com o cartesianismo e a ideia de que todo o conhecimento genuíno está em nossa mente. O *ego cogito ergo sum*, “eu penso logo existo” seria a máxima desta virada filosófica saída da escolástica e da adequação do pensamento à coisa pensada para um pensar puramente racional.

O pensar ideal de Descartes teria por linha orientadora o procedimento capaz de levar a verdade não importando o ceticismo que o tentasse abalar. A configuração de um método é, em realidade, a absorção de uma estrutura das ciências da natureza elaborada para conferir precisão e veracidade ao conhecimento filosófico. Creditar a filosofia como um conhecimento passível

de apreensão epistemológica (COMPARATO, 2013, p. 288) é tarefa moderna empreendida no cartesianismo e explorada pelos modernos que lhe sucederam.

A emancipação do dogmatismo e o predomínio da razão frutificariam da separação entre corpo e alma. A alma separada da animalidade e das limitações corporais não perde seu ser, não deixa de ser o que é, sendo capaz de conhecimento infinito e ordenador da exterioridade desde a interioridade.

Relatar brevemente a biografia de René Descartes é relevante para que possamos compreender o quanto sua trajetória influenciou o desenvolvimento de sua filosofia, o quanto sua vocação filosófica foi fruto de uma rica educação formal e um tanto mais de experiências inspiradoras. Nasceu em 1596 na cidade de La Haye, na França e faleceu em 1650 em Estocolmo, na Suécia. Tornou-se órfão quando tinha apenas um ano e que sua frágil saúde determinou sua permanência na cidade natal onde, diz-nos Dussel (2008, p. 160) fora educado por sua avó. Aos dez anos, no ano de 1606, foi enviado ao colégio jesuíta La Fèche onde recebeu sua única formação filosófica formal até 1615 quando abandona a escola para conhecer outros lugares.

O colégio *La Flèche* seria um dos melhores da época, fundado conforme o ideal de Ignácio de Loyola, e da ordem dos jesuítas, estudioso de filosofia e de colégios para a formação filosófica de clérigos e jovens nobres ou burgueses (DUSSEL, 2008, p.160). Segundo Rosenfield (2012, p. 5) embora estudante em uma instituição de grande respeito, o espírito de Descartes seria inquieto e isso lhe levou para fora dos muros acadêmicos, bem como o questionamento do jovem acerca da verdade dos ensinamentos recebidos, baseado na repetição dos antigos e na assimilação destes por pensadores medievais.

Descartes parte de Paris para a Holanda e lá une-se ao exército de Maurício de Nassau, viaja por diversos países a fim de obter conhecimento do mundo. Já realizava exercícios consigo mesmo, desafiando-se a não reconhecer como verdadeiro nada que não passasse previamente por sua razão, conforme um método fundado na dúvida. Estando fora de combate, recolhia-se o jovem à solidão de seus aposentos, desligando-se da vida social para dedicar-se à reflexão. (ROSENFELD, 2012, p. 8).

O desenvolvimento da filosofia cartesiana à margem da academia se deveu à conformação do pensar aos ideais aristotélico-tomistas, carecendo o pensar da pergunta pela verdade, de autonomia, de liberdade e de preconceitos, isto é, pré-conhecimentos advindos do senso comum e impeditivos de uma reflexão autêntica. (ROSENFELD, 2012, p. 6).

Na primeira parte do Discurso do Método, Descartes (2012, p. 42) comenta sobre seu caminho até o estabelecimento da teoria acerca do correto procedimento para conhecer.

Dizendo-se especialmente interessado em matemática e na certeza de suas razões, lamentava o fato de os fundamentos não serem utilizados para objetivos práticos mais elevados, assim como lastimava o alicerce movediço sobre o qual estavam esteados os escritos antigos que elevavam “muito alto as virtudes”, sem ensinar a conhecê-las suficientemente.

A filosofia se apresentava, então, problemática, alvo de disputas a cada conceito estabelecido, mostrando-se sempre duvidosa em tudo que se lhe afigurava. Tão diversas opiniões, sobre a mesma matéria, dos homens doutor, encorajavam ao pensamento de que tudo era falso, e o mesmo se dava para as outras ciências, pois suas bases eram filosóficas. Esses desapontamentos afastaram René Descartes do estudo das letras, abandonando a sujeição aos seus preceptores (DESCARTES, 2012, p. 44), não esquecendo alguns hábitos próprios ao colégio jesuíta, pode-se frisar.

A gana em aprender a distinguir o verdadeiro do falso provocava o isolamento e a dedicação aos próprios pensamentos. Interessa esclarecer que os dados biográficos ora expostos não são meramente informativos ou curiosos, mas parte da experiência que leva à fundação de um pensar moderno. Com efeito, o isolamento é o momento de reflexão solitária, o mais afastada possível da realidade sensível.

Dussel (2008, p. 160) certifica que a formação católica, dentro dos colégios e das universidades, após o Concílio de Trento, inaugurado em 1545 e revisor dos dogmas católicos após a Reforma Protestante, sofreu modernização. No caso dos jesuítas, cada um era considerado como uma subjetividade independente, desaparecendo as obrigações de canto ou orações junto a comunidade, mas destacando-se o dever de realização diária de exame de consciência, do qual não escapava os alunos, encorajados a refletir sobre sua subjetividade, com clareza e autoconsciência.

Estas práticas, segundo Dussel jesuítas, auxiliam Descartes no desenvolvimento de suas primeiras constatações, tal como a de que as obras compostas de várias peças e produzidas por diversos mestres não são tão perfeitas, quanto aquelas feitas pelas mãos de uma só pessoa. Da mesma maneira, a ciência dos livros, livres de qualquer demonstração, quando formadas a partir de opiniões de diversas pessoas não poderiam ser próximas da verdade. (DESCARTES, 2012, p. 49).

Na segunda parte do Discurso do Método, Descartes (2012, p. 48) sinaliza o curso de sua obra ao explicar como passou a desconfiar que as ciências incapazes de procederem a demonstração, caracterizando-se, portanto, por serem apenas prováveis, não gozam de presunção de verdade, pois são frutos de opiniões de diversas pessoas, enquanto o simples e natural raciocínio de um homem de bom senso poderia estar mais próximo da verdade de como

as coisas se apresentam, posto que o uso exclusivo da razão, dissociado de opiniões e apetites sentimentais aconselharia o ser humano melhor que qualquer preceptor. Descartes lamenta que os seres humanos não tenham, desde o nascimento, o uso completo da razão.

Observou-se, pois, que a razão ou o bom senso, como a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso e igual em todos os homens, somente poderia fazer valer sua natureza, caso apartada da pluralidade de vozes. Por isso, Descartes (2012, p. 49) propõe a si mesmo o falseamento todas as opiniões acolhidas até aquele momento de sua vida, retirando-lhes o crédito a fim de conceber somente pensamentos alinhados à razão.

Possivelmente este pensar solitário e descarte do senso comum como um conjunto de opiniões falsas que atrapalham o potencial racional de cada ser humano é o início da afirmação de um sujeito completamente autônomo para adquirir conhecimento, o que retira da reflexão filosófica qualquer identificação com a comunidade, isolando-a em um pensar individual.

A verdade extraída do indivíduo e separada de preconceitos, embora busque afirmar a razão como autoridade do verdadeiro conhecimento, anulando autoridades eclesiásticas, por exemplo, enseja também a posse deste conhecimento apenas àqueles que conseguem fazer o uso metódico e adequado da potencialidade racional, substituindo-se, assim, a igualdade dos seres racionais, pela exclusividade dos que alcançam o ideal uso da razão e podem afirmar o conhecimento verdadeiro.

Convencido acerca da necessidade de um exercício que encaminhe à razão pura, o filósofo pensa que a ciência, até aquele momento, não deveria ter a sua ordem de ensinamento completamente reestruturadas, cabendo, em relação a todos as opiniões científicas, questionar a sua confiança no intuito de substituir as opiniões correntes por outras melhores ou até que se observasse ser a opinião corrente condizente com a razão. Tal experiência Descartes (2012, p. 50) aplicara a si mesmo, conduzindo sua vida a partir da desconfiança dos velhos fundamentos que conformavam o saber científico.

Descartes (2012, p. 51/52) nota que em sua busca pelo pensar racional e, conseqüentemente, científico compreendeu não ser a pluralidade de opiniões o que prova a veracidade acerca de uma determinada situação, não sendo incomum que esta pluralidade aja muito mais no sentido de persuadir e desviar o homem do conhecimento certo acerca de verdades “um pouco difíceis” de descobrir. É, pois, mais provável que o caminho até a verdade seja trilhado por um homem sozinho, livre das distrações, que por um povo inteiro.

O exercício racional até o conhecimento em seu caráter verdadeiro, exigia um método, disse-nos Descartes (2012, p. 54/55) inspirado na lógica, geometria e álgebra. Nenhum processo matemático, entretanto pareceu-lhe satisfatório, enunciando o filósofo seu próprio caminho a

partir das reflexões já realizadas: primeiro dever-se-ia evitar o que não fosse evidentemente verdadeiro, tudo o que pudesse ser posto em dúvida; o segundo momento prevê a divisão dos problemas em pequenas parcelas a serem resolvidas até a solução total; terceiro: resolver os problemas mais simples até chegar aos mais complexos; e enfim, revisar todas as etapas e o conhecimento até a certeza de que nenhuma omissão se dera.

O método foi baseado especialmente nas longas cadeias de razões desenvolvidas por geômetras, isto é, primeiro eram estabelecidas cadeias simples e fáceis até as mais difíceis. Obviamente o método cartesiano enseja que a resolução de todos os problemas que encaminham ao conhecimento verdadeiro seja demonstrável, ajustadas ao modelo matemático, única ciência que, na opinião cartesiana, encontrara algumas verdades demonstráveis e não se contentara com falsas razões.

A edificação de procedimentos garantiu a Descartes (2012, p. 56/57) sucesso em suas investigações, tal como nas operações aritméticas, contentando-o ainda mais a certeza do uso de toda a sua razão da melhor maneira, acostumando-se o seu espírito a conceber com maior clareza os objetos que lhes eram submetidos, ocorrendo-lhe, ainda, que o fato de não ter submetido ao método nenhuma matéria particular seria prenúncio da utilidade para todas as ciências.

O exercício de desfazimento dos próprios preconceitos significava o desligar-se das próprias opiniões e erradicar tudo o que levasse ao engano. Descartes (2012, p. 65-66) lembra que isso não o torna cético, pois não duvidava por duvidar e sim para certificar-se que a fundamentação de seu conhecimento seria consistente, realizada a partir de raciocínios claros e conclusões certas. “Ademais, eu continuava a exercitar-me no método que me prescrevera: pois, além de procurar conduzir todos os meus pensamentos segundo suas regras, reserva-se, de tempo em tempo, algumas horas para empregá-lo particularmente em dificuldades de matemática (...)”.

O ponto de análise para a modernidade filosófica inaugurada por Descartes está no fato de que a faculdade de julgar, como alerta Douzinas (2009, p. 199) realizada pelo *ego* situado antes do *cogito* imprime neste julgamento a individualidade de quem pensa, por mais que um método seja construído o *ego* está sempre presente para objetivar e objetificar o seu arredor.

A tentativa de migrar o método das ciências exatas para as humanidades foi fruto da busca por uma verdade demonstrável que elevasse o conhecimento das humanidades ao patamar das ciências, daí a fixação de Descartes com a demonstração. A narrativa da desconfiança de um conhecimento fundado em bases movediças impulsionou o esforço em delinear um passo-a-passo que encaminhasse ao conhecimento. Os embaraços deste

procedimentalismo que abarca a modernidade e condiciona o conhecer gera esperança em um método infalível, entretanto falível e limitador do conhecimento das humanidades, pois priva o ser humano de suas experiências no mundo que, conforme a hermenêutica filosófica, são sempre compreensivas, são o modo ser das presenças no mundo e não se poderia desprezar esta compreensão a todo tempo realizada e constitutiva do que seríamos.

Mas claramente estamos tratando de um momento distinto para a filosofia em que a abertura da razão ao questionamento era também resistência às autoridades infundadas ou dogmáticas. A difusão da ciência e a saída dos círculos acadêmicos também marcam a história de Descartes que publicou o Discurso do Método em francês no ano de 1637, quando o usual eram publicações em latim para apreciação e crítica dos doutos acadêmicos. (ROSENFELD, 2012, p. 11).

A emergência da razão ganha contornos ainda mais fortes quando Descartes (2012, p. 70) passa a duvidar dos sentidos ao considerar que estes por vezes nos enganam, radicalizando sua dúvida ao questionar e rejeitar todas as razões que havia demonstrado, reputando-as todas ilusões, tais como os sonhos. Neste momento, o filósofo percebe o falseamento do produto de sua razão geraria o falseamento de seu próprio ser; surge a conclusão “penso, logo existo”, a mais segura de todas, aquela imune aos céticos, o primeiro princípio da filosofia cartesiana.

O próximo exercício levado a efeito cartesianamente é fingir a inexistência de seu corpo, mas o fato de pensar e duvidar de outras existências seria já uma prova da existência. Consolidase, assim, a ideia de substância ou natureza humana consistente na razão ou no pensar, independentemente de matéria, logo a alma faz-se independente do corpo e sendo este inexistente aquela não deixaria de ser o que é. (DESCARTES, 2012, p. 70)

O penso, logo existo – *ego cogito, ergo sum* – é a certeza fundadora, pois para pensar é preciso ser. Mas de onde derivaria este pensar e esta busca por perfeição que é atingida com todo o conhecer? Descartes (2012, p. 71/72) a atribui a deus, de natureza mais perfeita e originária de toda a existência. Àqueles não persuadidos da existência do ser perfeito ou mesmo da alma assim o seriam, pois não conseguiriam elevar seu espírito para além das coisas sensíveis, tornando-se seguros de coisas corpóreas quando a certeza seria metafísica.

Ao discurso do método seguem-se as Meditações Metafísicas, publicadas em 1641 e fortalecedoras das ideias já levantadas na obra anterior. Em acordo com Passos (2016, p. 8) o objetivo das Meditações é fundar as ciências sobre bases sólidas e inquestionáveis, livrando-as das percepções sensíveis, pois os sentidos podem nos enganar, bem como de operações matemáticas que poderiam estar erradas graças a atuação de um gênio maligno.

Descartes (2016, p. 32) alerta novamente que todo o acolhido como verdade até aquele momento fora fruto do apreendido pelos seus sentidos, muito embora, em algumas ocasiões, houvesse experimentado o engano, muito embora através destes sentidos pudesse saber-se ali, sentado junto ao fogo, contrapondo a este saber o saber-se realizando determinadas ações em sonhos, comprovando, uma vez mais, a dubiedade dos sentidos.

Diante desse e outros exemplos, Descartes (2016, p. 36/37) afirma serem os possíveis enganados o que o autorizam a pôr em dúvida suas opiniões. Não seria imprudência ou irreflexão, mas cuidado ao atribuir crédito ao possivelmente falso, de maneira que os seus preconceitos também não lhe assenhoram, posto que o esforço para se enganar a si levaria seu juízo ao caminho reto da razão, ultrapassando as manhas de qualquer outro juízo enganador.

Este juízo enganador é apresentado desde o artifício do gênio maligno, retirado da ideia de deus enganador, cuja ação da vontade infinita permite rejeitar o que for implantando no espírito como duvidoso. Tal artifício, segundo Gueroult (2016, p.30) possui o caráter psicológico de fazer resistir às tentações do provável, além de demonstrar a radicalidade da dúvida para uma certeza completa.

Passos (2016, p. 9) situa a verdade inquestionável do *ego cogito* como a diferença da mera opinião. A teoria do conhecimento precisaria estar baseada, assim, em uma fundamentação imune a argumentos céticos. O cerne da fundamentação epistêmica é um conjunto de provas que justificam a adesão à verdade, de maneira que o conhecimento somente se faria possível quando epistemologicamente justificado “sei que P”.

O pensamento cartesiano estaria pautado, pois, no fundacionismo epistêmico, isto é, em uma verdade básica que alicerça uma pirâmide de conhecimento ao mesmo tempo em que justifica as outras verdades não básicas e que se assomam a esta. Esta verdade fundamental, condicionante de todas as subsequentes, é a premissa indubitável e infalível, garantindo toda a edificação da episteme. (PASSOS, 2016, p. 10).

Como alude Gueroult (2016, p. 27-28) a pretensão de alcançar a certeza completa enseja que sempre se lance uma dúvida prévia e tratar provisoriamente como falso o que está sob dúvida, consubstanciando-se esta duvidar em um método universal e radical. Trata-se da provisória dúvida hiperbólica a rejeitar tudo o que não é certo, cujo papel não é o de censurar opiniões, mas criticar o seu princípio, levando abaixo o edificado.

O *ego cogito* é a primeira das certezas, logo é o seu ponto de Arquimedes⁷, é o indubitável. O falseamento do corpo, do movimento e do lugar poderiam ser ficções do espírito, diz-nos Descartes (2016, p. 40), mas há algo que o faz não conceber que nada no mundo seja certo. Este algo emana da própria capacidade contida “em mim mesmo”. Ora se emana do eu e este eu já se refutara ser corpo e seus sentidos, o ser está apenas no pensar.

Ainda que um gênio maligno tente agir como enganador, ainda assim nunca poderá fazer com que o eu não seja nada, contanto que este eu pense. É, pois, invariável e à prova de todos os testes e dúvida o “eu sou, eu existo” concebido no espírito. Descartes (2016, p. 42) conclui ser a alma a verdadeira natureza hum e não a de um animal racional, constituindo-se no atributo essencial da alma o pensamento e enquanto o pensar se realizar existirá a alma e o eu.

Para melhor entendimento acerca do que seja a alma, o espírito ou a razão, diferencia-se a imaginação da intelecção pura também chamada concepção. A imaginação é a criação de uma imagem mental que identifique exatamente aquilo que concebemos; Descartes (2016, p. 104) exemplifica a capacidade da razão em conceber um quiliógono, isto é, de mil lados, ao passo em que a imaginação não dá conta de imaginar os mil lados, tal como conseguiria se fosse um triângulo.

A partir do argumentado, o autor constata ser a imaginação não é fundamental à natureza ou essência humana e mesmo se não a possuísse o ser humano ainda seria. Eis que a intelecção pura e o ato de conceber, pois neste o espírito volta-se a si mesmo e considera as ideias já constantes em si. (DESCARTES, 2016, p. 105). A verdade não é, pois saber se uma realidade exterior corresponde às nossas ideias, mas conhecer a verdade das ideias consideradas em sua própria realidade, quer existam na natureza, quer não. (GUEROULT, 2016, p. 30).

Considerando a limitação da imaginação, bem como a dos sentidos capazes de provocar juízos equivocados, o pensamento cartesiano se conclui nas meditações referindo-se ao autoconhecimento empreendido e à certeza de existir daí provinda, pertencendo à natureza humana somente à razão, o ser humano é uma coisa que pensa. A ideia clara e distinta de si mesmo informa ao filósofo sua natureza como coisa que pensa distinta do corpo não pensante e completamente dissociado do existir independente da alma. Finalizando a distinção, o corpo é caracterizado como divisível, seja em membros, ou órgãos, enquanto o espírito é indivisível, não é formado por partes e diante do desmembramento do corpo se mantém único e íntegro. (DESCARTES, 2016, p. 122).

⁷ “Arquimedes, para deslocar o globo terrestre e transferi-lo a outro lugar, nada exigia senão um ponto fixo e seguro”. (DESCARTES, 2016, p. 40).

Rosenfield (2012, p. 18) comenta que Descartes considerava a razão a coisa melhor do mundo, capaz de tornar iguais os homens, pois seria igualmente formal em todos. É possível afirmar ser a qualidade formal da igualdade o que mais torne problemático o pensar cartesiano quando se o aplica à caracterização do humano deslindada na modernidade. Longe de levantar problemas sem reconhecer o feito de questionar e propor a saída do dogmatismo engessante da liberdade humana, tal como já se afirmou anteriormente, o que se ressalta é a consequência de uma natureza humana fundada exclusivamente no pensar.

Não se está discutindo exatamente o racionalismo, mas emancipação proposta a partir dele. O sujeito emancipado se utilizaria do método universal para expandir seu potencial racional independentemente de qualquer fato histórico, firmando-se, pois, como homem ou o sujeito de direitos, após as declarações burguesas, e isso o elevaria ao máximo da humanidade, enquanto os detentores de opinião ainda estariam em vias de alcançar a humanidade prometida.

É contundente, portanto, a crítica da Filosofia da Libertação em relação à ação de um sujeito conquistador já posicionado como ser humano com toda a sua razão em contraponto a seres humanos dotados de potencialidade, mas talvez nunca capazes da elevação à razão que os igualaria. A indagação de Dussel acerca da filosofia cartesiana como inaugural para o pensar moderno reflete a constatação de que o uso político e militar do argumento acerca de uma razão universal e constituidora da qualidade de humano já se realizava no século anterior às obras de Descartes.

A razão igualaria, enquanto as opiniões diferenciariam os seres humanos, diz-nos Rosenfield (2012, p. 18), mas a aplicação desta razão, livre de preconceitos, acabou por justificar um preconceito fundamental, qual seja o de que o homem abstrato existia e tomava a forma de um europeu, capaz politicamente, capaz juridicamente, capaz filosoficamente e capaz cientificamente, ao passo em que o uso da razão associado aos costumes, religião e conhecimentos adquiridos como estatuto de verdade, embora não o fossem ou estivessem pendentes de averiguação pelo método, era efetuado por pessoas escravizadas nas colônias ou por mulheres, cuja natureza, sem atingir a ascensão da razão, tinham o doméstico como único campo de realização de suas ações.

Apesar de Descartes apresentar um pensamento caracteristicamente moderno ainda antes do meio do século XVII, Dussel (2008, p. 156) questiona enfaticamente a inauguração da modernidade filosófica pelo pensamento cartesiano. Refutando a ideia de Habermas acerca de uma modernidade intra-europeia, configurada a partir do renascimento, da reforma protestante, da revolução científica do século XVII e das revoluções políticas que seguem, Dussel afirma que esta construção histórica ilustrada não é coincidente com o verdadeiro momento de saída

da Europa do obscurantismo medieval, quando a Europa era periférica, secundária, enclausurada pelo desenvolvimento do Mediterrâneo que era tão difícil de alcançar.

Quando a Europa consegue alcançar a posição colonial, formando uma periferia, sua centralidade em um comércio mundial toma relevo e os ideais modernos de domínio da natureza, de civilização, de imposição de um paradigma de ser humano ganham contornos no contato com os nativos latino-americanos. Este seria o verdadeiro início da modernidade e das ações humanas pautadas em uma autorreflexão.

Dussel nomeia este tempo de “*modernidad temprana*” ou modernidade prematura, em nossa livre tradução. Antes de 1492, do ano de chegada dos colonizadores à América, a Europa era um continente periférico e dependente do mundo mulçumano, mais especificamente do Império Otomano que, ao tomar Constantinopla e derrubar o império romano do oriente, torna ainda mais difícil o comércio no Mediterrâneo, tornando Veneza e Gênova – as cidades que davam acesso à região mediterrânea– as cidades do continente europeu com maior destaque e poder naquela periferia ilhada e dependente. (DUSSEL, p. 180)

Isolados de espaços estratégicos e possibilitadores de desenvolvimento econômico, a Europa tenta expandir; a Rússia derrota os mongóis, chegam à Sibéria e depois ao Pacífico. Na Península Ibérica, Portugal inicia conquistas em Ceuta, no norte da África, mas a verdadeira gana era encontrar uma rota alternativa para o Oriente (DUSSEL, p. 180). O reino da Espanha, assim como o português, empreende esforços para que a exitosa expansão ultramarina alcance o Mediterrâneo, mas a expertise do genovês Cristóvão Colombo lança os navegantes no Atlântico em direção à América. Colombo descobre a América sem nunca a ter descoberto de fato, pois morreu pensando que havia chegado às Índias, os nativos foram também chamados índios e este é o início da ação do Eu para tornar Mesmo o Outro.

Descartes, em Dussel (2008, p. 160) é já um herdeiro da modernidade surgida da colonialidade; sua formação jesuítica, voltada à reflexão e ao exame de consciência, é aprendida com a mesma ordem de religiosos que praticavam as missões civilizatórias. Descartes seria, inclusive leitor de Francisco de Vitória, frei dominicano, cuja construção filosófica preocupava-se com questões acerca da cristandade do império espanhol em tempos de colonização.

Membro da Escola de Salamanca na Espanha, Vitória abordava questões centrais de seu tempo, como a reforma protestante, a contrarreforma efetuada pela igreja católica e pensada em larga medida pelos salmantinos e a colonização do novo mundo. Seu pensamento acerca das guerras justas, continuando o trabalho de Agostinho de Hipona outra referência para Descartes, era fruto também do contato do frei com dominicanos que retornavam da América e das guerras

travadas em solo não europeu, com pessoas que não eram consideradas pessoas. (SOUSA, 2017, p. 62-65).

Pautado no *ius gentium* enquanto direito dos estrangeiros em contraponto ao *ius civile*, o qual era aplicado aos cidadãos romanos, Vitória, ao recepcionar o direito romano de onde descendem as duas divisões jurídicas mencionadas, argumenta acerca da legitimidade das guerras espanholas em razão da hostilidade, contrária ao *ius gentium* e aos textos sagrados, com a qual eram recepcionados os espanhóis pelos nativos latino-americanos. Especificamente, Francisco de Vitória, mencionando o direito de navegar e aportar em mares de dimensões internacionais, reconhecido pelo direito dos povos, contrasta a lei internacional com a atitude dos povos bárbaros do novo mundo que denega tal direito aos espanhóis, restando a estes o caminho da persuasão pelo diálogo e, em caso de persistência do problema, a guerra como última medida (GUIMARÃES, 2016, p. 52-53).

Além do direito de viajar e manter contato com os bárbaros, os espanhóis teriam direito ainda de anunciar e pregar o evangelho em terras bárbaras, uma vez que a negação de tal direito constituiria a impossibilidade de salvação dos nativos, configurando-se a recusa em receber os apontamentos, por parte dos ameríndios, também uma causa legítima de guerra justa, habilitando os espanhóis a procederem na conquista do território. (GUIMARÃES, 2016, p. 54).

Embora Vitória legitime a guerra contra os ameríndios, recorrendo à recepção do direito romano, e, por conseguinte, a conquista da América Latina, Dussel (2008, p. 165) referencia Juan Ginés de Sepúlveda como o primeiro a pensar na colonização como o domínio de um povo evoluído sobre outro, a motivação da guerra contra os indígenas está, primariamente, na inferioridade natural dos nativos.

Dussel (2008, p. 166) destaca que Sepúlveda, no debate de Valladolid, elabora uma definição acerca da natureza dos nativos latino-americanos em um contexto no qual se buscava entender o estatuto ontológico daqueles bárbaros diferentes dos bárbaros da Grécia, da China ou do mundo mulçumano.

Quando Américo Vespúcio finalmente informa sobre a quarta parte do planeta, para além do conhecido, isto é, Europa, Ásia e África, a interpretação do Mediterrâneo como centro do mundo se rompe e o continente europeu constitui a periferia que lhe torna centro dominador da natureza, inclusive da natureza humana, bárbara, imatura. Esta dominação colonial foi fundada sob a justificação de que cabe à cultura mais evoluída outorgar à mais atrasada os benefícios da civilização. “*Este argumento, que está debajo de toda la filosofia moderna (desde el siglo XVI al XXI) lo esgrime con gran maestría por primera vez Ginés de Sepúlveda.*” (DUSSEL, p.181).

Juan Ginés de Sepúlveda, nascido em 1489 e morto em 1573, foi, em acordo com Ángel Losada citado por Sánchez (2004, p. 105) um expoente do humanismo espanhol. Apreendeu línguas clássicas, história, direito, era bacharel em artes e doutor em artes e teologia, foi tradutor de Aristóteles e autor das obras *Democrates primus*, de 1535, onde tratava sobre guerras justas e *Democrates alter*, de 1544, em resposta às teorias do frei Bartolomeu de Las Casas acerca da dominação espanhola nas colônias.

Quando Dussel afirma o caráter moderno das argumentações de Sepúlveda, está se referindo às razões enunciadas em *Democrates alter*, também chamado *Democrates Segundo* ou “*De las justas causas de la guerra contra los índios*”. A disputa entre Las Casas e Sepúlveda tornou-se famosa pelo debate, em 1550, na Universidade de Valladolid para discutir o problema nacional acerca da justiça da dominação violenta empreendida contra os nativos.

Como aduz Tosi (2006, p. 280) a chegada dos espanhóis no novo mundo foi também o confronto com um território inteiramente novo e habitantes nunca antes imaginados; não havia qualquer lei acerca daquela situação e, conseqüentemente, qualquer direito que justificasse a dominação. A história revela que a conquista se fez fato e, fato irreversível que era, precisava de uma legitimação jurídica, inclusive porque a legitimação eclesiástica, prontamente realizada por Bulas Papais, eram um ponto de discordância dentro da Igreja diante da resistência dos indígenas e das ações colonizadoras: maus tratos, trabalhos forçados, expropriação de terras e bens, redução à escravidão. Os reis da Espanha precisavam de um justo título para a submissão da população indígena. (SÁNCHEZ, 2004, p.96).

A controvérsia de Valladolid foi proposto pelo rei da Espanha, Carlos V que, segundo Souza (2012, p. 49-50) convoca a discussão para decidir sobre a justiça ou injustiça das campanhas espanholas na América. Nas palavras de Sánchez (2004, p. 96) o debate entre Las Casas e Sepúlveda na Junta de Valladolid foi o mais notório do período, levando o rei Carlos V a ordenar a suspensão das conquistas na América até que o embate teórico, convocado pelo próprio monarca, determinasse, desde a análise por uma junta de teólogos e juristas, a justiça ou injustiça do processo. Esta decisão se deu em grande medida pela radicalização do argumento de Las Casas.

O frei dominicano Bartolomé de Las Casas (Espanha, 1472-1566) viveu o colonialismo como missionário e depois como bispo de Chiapas no México e foi defensor dos nativos latino-americanos, questionando do direito à colonização. Las Casas (p. 283) No tomo III do livro “*Historia de las Índias*”, depois de ler o capítulo trinta e quatro, Eclesiastes, das Sagradas

Escrituras, reconhece a injustiça e a tirania da sua posição de *encomendero*⁸, passando a considerar a miséria e servidão por que passavam os indígenas. O dominicano, a partir de suas leituras teológicas e sobre direito, afirma seu convencimento acerca da injustiça no caso dos nativos latino-americanos, não reconhecendo em qualquer obra já escrita, fosse sobre latim ou romance, alguma que pudesse dar razão e autoridade para provar e corroborar justiça naquele caso.

Las Casas (p. 529-530) não teme denunciar os danos e mortes sofridos pelos indígenas em razão das *encomiendas* e da sede de ouro dos espanhóis que, segundo o clérigo, acarretava trabalho excessivo e mortes, bastando que se observasse como o número de duzentos a trezentos nativos que cada *encomendero* possuía diminuía rapidamente. A consciência cristã do dominicano impedia-o assim de absolver os cristãos que enriqueceram e gozaram do trabalho dos indígenas que apenas viviam sob a razão natural, a qual parecia ter tomado os espanhóis ditos cristãos quando da chegada na América, afinal esqueceram de sua religião quando passaram a explorar e matar os indígenas.

Na obra do clérigo (p. 534-535) é reconhecida a igualdade entre indígenas e espanhóis desde a sua irmandade em Deus, mas este mesmo Deus não é reconhecido como permissivo da destruição dos nativos, temendo Las Casas o castigo que poderia vir da matança praticada pelos espanhóis no lugar da tentativa de salvação ensina pelo Cristo. As injustiças praticadas na colônia eram para o frei (p. 613) sinal de escárnio da lei natural, da lei divina e da lei humana.

Dentre as argumentações, em contraponto à defesa dos indígenas efetuada por Las Casas, Sepúlveda (2006, p. 294) recorre à reta razão, de caráter divino em conformidade com a filosofia de Santo Agostinho, da qual descende a lei natural, esta lei determina a justiça da guerra, uma vez que a guerra nasce da natureza, da arte da caça, cujo uso conviria “*solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehusan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza*”. A propensão natural à escravidão é referenciada pelo filósofo como aristotélica.

Sepúlveda opunha-se às argumentações do clérigo dominicano, colocando-se teórica e politicamente como apologista da conquista e o *Democrates Alter* apresenta tanto as motivações para a guerra justa, quanto resposta a Las Casas. Segundo Tosi (2006, p. 282-283) o escrito de Sepúlveda é iniciado pela doutrina tradicional das guerras justas de Agostinho de Hipona, caracterizando-as como as promovidas com boas intenções, sob a justificação da vingança

⁸ O *encomendero* era o colono espanhol, com poderes políticos para forçar o trabalho dos indígenas confiados à si. “O sistema de encomiendas, aliado às epidemias, surtiu o terrível efeito de um genocídio.” (BRAGATO, 2009, p.162).

contra injustiça, a recuperação de bens injustamente subtraídos e o castigo àquele que praticou ofensa.

A incivilidade dos nativos do novo mundo é outra justificativa para a guerra levantada por Sepúlveda (2006, p. 320), a esta incivilidade soma-se o fato de serem pagãos. O paganismo não é a causa principal, a infidelidade aos ideais cristãos não garantiria a licitude da guerra, mas a barbárie motivaria o império dos espanhóis em proveito dos próprios nativos que deveriam aprender sobre virtude, humanidade e a verdadeira religião, elementos mais preciosos que o ouro e a prata encontrados no Novo Mundo. Os argumentos tradicionais, contudo, não eram suficientes, pois faltavam as justas causas na dominação colonial, afinal os nativos latino-americanos viviam naquele lugar há incontáveis anos até a invasão, não se podendo apontar qualquer ofensa a ser castigada, ou qualquer bem subtraído dos espanhóis. Fazia-se imperioso encontrar outras causas de justificação da guerra.

O *Democrates Alter* é um diálogo entre Demócrates e Leopoldus iniciado pelo ceticismo deste acerca da justiça da guerra, principalmente efetivada cristãos. O prefácio já dá mostras sobre a posição a ser defendida, pois propõe a discussão da guerra contra as gentes bárbaras habitantes do novo mundo e promete a apresentação do direito de império em razão do qual a dominação a partir de alguns juízos expressos no parecer expresso que fora pedido ao autor por “pessoas de grande autoridade”. (SEPÚLVEDA, 1984, p. 261).

Democrates principia a argumentação ressaltando que, por vezes, os melhores príncipes se veem obrigados a guerrear como um meio para alcançar a justiça, depois de amadurecidas as deliberações acerca das justas causas. Sepúlveda introduz a influência de Santo Agostinho ao citá-lo como um defensor da guerra como necessidade a qual se pede a deus seja evitada, pois não se busca a paz para exercitar a guerra, mas se faz a guerra para adquirir a paz.

Além de Santo Agostinho, Sepúlveda (1984, p. 272/276) aponta serem também suas palavras de fundo aristotélico, bem como embasadas na lei natural, enfatizando que tudo o que se faz por direito também está em acordo com a lei evangélica. Remontando à definição clássica de lei natural, o autor a apresenta como aquela presente em todas as partes com a mesma força independentemente de ser agradável individualmente, sendo partícipe desta lei eterna o homem que pela reta razão se inclina ao dever da virtude. Ao já enunciado acrescentou ser a lei uma impressão divina na alma racional para escolher o bem e reprovar o mal, não faltando a ninguém ciência para discernir o bom do mau.

A primeira justificativa para a dominação dos nativos latino-americanos, originalmente pensada por Sepúlveda (1984, p. 292), refere-se à natural dominação que os homens civilizados devem exercer sobre os incivilizados. Buscando a ideia de servidão natural utilizada por

Aristóteles para explicar a escravização de pessoas, o autor, servindo-se do argumentar de Democrates, diz ser a servidão provinda da torpeza de entendimento e de costumes não humanos e bárbaros. O poder dominador seria de variados gêneros – marido sobre a mulher, pai sobre os filhos, rei sobre os povos – mas sempre oriundo da reta razão, cuja base seria o direito natural reduzido ao ideal de o perfeito dominar o imperfeito.

É possível ser esta primeira alegação a mais contundente para o posicionamento de Dussel acerca do caráter moderno já presente no pensamento de Ginés de Sepúlveda, isto é, o *ego conquiro*, dominador da natureza, eminentemente racional, universalmente bom, “eu penso por isso justifica-se o meu império”, seria o despertar do *ego cogito*, do sujeito racional e autônomo, da razão universal. Sepúlveda (1984, p. 292) claramente opõe sujeitos racionais a inumanos irracionais, imperando a lei divina para “*que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual.*”.

Ao rechaço ao domínio da razão caberia a imposição de armas e a guerra seria justa, pois amparada pelo direito natural prelecionador, quando são entendidas as leis da natureza, da caça contra as bestas, bem como dos homens, cuja função é obedecer, recusem-se a servir. Tosi (2006, p. 285-286) também refere ao desenvolvimento da tese da superioridade espanhola, indicando que Sepúlveda escrevera em latim e nesta língua os indígenas eram também alcunhados *homunculi* e comparados a animais, não se furtando de nos lembrar que os escravos naturais pensados por Aristóteles eram identificados pela tradição medieval como bárbaros absolutos, conhecidos por sua bestialidade e monstrosidade.

Tanta torpeza e incivilidade poderia ser livrada a partir da guerra e o bem dos vencidos viria do aprendizado com os espanhóis sobre humanidade, virtude e a religião cristã, ainda que isso custe vidas, afinal o estrago das matanças seria menor se comparado ao bem levado a efeito pelos europeus, portanto alguns precisariam morrer para o domínio em paz dos vencedores. (SEPÚLVEDA, 2006, p. 302).

A segunda causa justa para guerra, diz Democrates a Leopoldus (1984, p. 316-318), são os seus pecados, impiedades e torpezas ofensivas a deus e às sagradas escrituras. Os rituais antropofágicos, a liberdade sexual, inclusive para relacionamento com pessoas da mesma família, a homossexualidade, causadora do fogo bíblico nas cidades de Sodoma e Gomorra seriam fatores para a subjugação benfazeja dos crentes, ainda mais em se rememorando que deus já dera claros indícios do extermínio de povos praticantes destes atos.

O caso dos indígenas não se trataria, argumenta Sepúlveda (1984, p. 320) da infidelidade pagã, pois isso não seria causa justa para guerrear, mas de torpezas sexuais e uma religião ímpia, porque adoradora de ídolos e praticante de sacrifícios humanos. Como lembra Dussel (2008,

p.166) a incivilidade era mais grave que qualquer paganismo, mas obviamente o ideal seria a adoração de todos os povos do deus verdadeiro, cristão, mesmo sendo esta uma condição absurda.

Dussel (2008, p.166) prossegue declarando os argumentos de Sepúlveda sempre embasados na falácia desenvolvimentista, mesmo quando lida com civilizações com organização social, política e econômica, aproximadas às europeias, como os astecas e os incas aniquilados pelo colonizador Hernán Cortez. Interessa notar que a despeito do desenvolvimento, conforme a racionalidade eurocêntrica destes povos, o espanhol (1984, p. 313) os relega ao plano da carência de razão, pois não são adeptos da propriedade privada ou do testamento para dispor sobre bens a herdeiros, tomando por gancho estas ideias Dussel aponta que Locke e Hegel futuramente iriam apontar a propriedade privada como condição de humanidade. O filósofo argentino nomeia como cínica a argumentação de Sepúlveda, principalmente quando este proclama o ensinamento da virtude, da humanidade e da religião pelos colonizadores como elementos mais caros que o ouro e a prata encontrados nas colônias.

A terceira motivação da guerra é a salvação dos indígenas inocentes imolados nos rituais religiosos, uma vez que a lei divina e o direito natural obrigariam aos homens a castigar e repelir as injúrias contra outros homens. Democrates informa a Leopoldus a necessidade em livrar das opressões as futuras vítimas, observando que na região chamada Nova Espanha haviam sido imolados mais de vinte mil homens inocentes sob o pretexto de que se sacrificavam demônios. Em contrapartida, com exceção da cidade do México, onde houve grande rebeldia por parte dos habitantes, a dominação cristã ocasionou a morte de menos pessoas. (SEPÚLVEDA, 1984, p. 329).

Sepúlveda compara a dominação cristã ao caso evangélico do samaritano que tratou o israelita ferido por ladrões em claro exercício de amor ao próximo independentemente de hostilidades pregressas. Nesse sentido, a crítica de Dussel, Douzinas e Fitzpatrick relacionada a imposição de uma razão universal, contudo pertencente e desenvolvida por uma identidade, pode ser visualizada nesta terceira justificativa, pois o colonizador em sua missão civilizadora, partindo de sua identidade para determinar a adequação do Outro, concebe a violência subjugadora executada pelo Eu como justa, emancipadora do estado de imaturidade e incivilidade, caridosa. Contudo, as práticas culturais e religiosas relacionadas ao sacrifício humano são apontadas como violências injustificáveis, redutoras da humanidade e comprovantes do estado de imaturidade.

Livrar da imaturidade significava a submissão dos bárbaros ao império europeu diante da grande razão e, portanto, do direito natural, contanto que isso também não significasse uma

grande perda de cristãos. Democrates (1984, p. 333-334) chega a questionar o que poderia ser mais conveniente e mais saudável aos bárbaros, somente aos ainda merecedores do nomeação “seres humanos”, do que a conversão em homens civilizados, virtuosos, prudentes e adoradores do verdadeiro deus. A lei natural imporia o domínio e toda e qualquer recusa poderia ser compelida à aceitação através de armas, a exemplo dos romanos ao submeter ao seu império todas as demais nações, complementando “*siendo ademas tan grande la ventaja que, en ingenio, prudência, humanidade, fortaleza de alma y cuerpo y toda virtude, hacen los españoles á estos hombrecillos como la que hacían à las demás naciones los antiguos romanos*”.

O último argumento diz respeito à propagação da religião cristã através da evangelização sempre que houver oportunidade para tanto. A preleção evangélica também teria papel emancipador para os nativos latino-americanos, uma vez que desterraria dos povos bárbaros o temor de seus líderes e sacerdotes. Democrates lembra a Leopoldus (1984, p. 343) que muitos freis haviam morrido durante a ação catequista, logo impedia aos soldados dominar por armas antes do ataque aos inocentes clérigos, o que também permitiria a audição pacífica do evangelho.

Toda a argumentação de Sepúlveda, diz-nos Dussel (2008, p. 167) busca provar a justiça da expansão da civilização europeia a partir de uma base emancipadora da barbárie. Da mesma forma que o pensar moderno elevava a necessidade de se emancipar do pensamento autoritário e eclesiástico, de se afirmar o homem como centro do universo e de instrumentalizar a razão para transformar o mundo do dado para atender as necessidades humanas, o discurso de Democrates alter é também emancipador da incivilidade, da pouca humanidade, a razão natural e universal já é instrumentalizada, serve às potencialidades criativas do homem europeu, serve aos propósitos expansionistas, ao enriquecimento de ouro e prata, mas justifica o domínio: a servidão natural comprovada pela imaturidade dos *hombrecillos*, dos *homunculi*.

Tosi (2004. p. 287) descreve Sepúlveda como a representação de um intelectual orgânico da causa dos conquistadores, dos primeiros europeus a realizar a acumulação de capital, dos interessados no domínio dos corpos para explorar minas de metais preciosos, trabalhar nos campos, no serviço doméstico, ou seja, para produzir o influxo de recursos que possibilitaria – e possibilitou – o desenvolvimento do capitalismo europeu e mundial.

O caráter ideológico da obra em comento também é ressaltado por Tosi (2004. p. 287) como justificação de um processo irreversível, consubstanciando-se em fortes argumentos, pois desvelavam os preconceitos culturais da Europa em relação ao Novo Mundo. É provável que o mérito de Sepúlveda seja o de constituir uma argumentação política e jurídica sem destituí-la dos convencionalismos religiosos e culturais basilares. Apesar de situar a razão como o

principal amparo de seu pensamento, não se esconde o caráter conquistador e violento da intenção europeia, afinal a emancipação exigia a razão e esta não era avistada nem em civilizações organizadas politicamente de forma assemelhada à europeia, a exemplo dos Astecas. A razão era privilégio daqueles constituídos de verdadeira humanidade e Sepúlveda não se furtou de evidenciar isso em seu escrito.

Sepúlveda consta nesta bibliografia, pois sua argumentação, conforme Dussel (2008, p. 66) inicia a modernidade *temprana*, isto é, uma modernidade filosófica inicial, prematura, pensada desde a experiência colonial que busca firmar a superioridade de uma cultura, porque é uma cultura própria; tautologia implementada em razão da colonização e tornada verdade no decorrer da modernidade, da ascensão do homem enquanto dominador da natureza e promotor do progresso e da civilização, ideal fundante dos direitos do homem moderno.

O caminho crítico até a afirmação da alteridade nos direitos humanos, garantidos institucionalmente, deve partir dos problemas que tencionam o pensamento moderno onde estão fundados tais direitos. As linhas que seguem abordam o individualismo moderno desde Ginés de Sepúlveda, considerado por Dussel o primeiro filósofo a discursar desde argumentos modernos; Descartes, hegemonicamente reconhecido como o primeiro filósofo da modernidade; Thomas Hobbes, filósofo político contratualista, mecanicista, liberal e formalista; e em enfim Immanuel Kant, citado desde a Crítica da Razão Prática, ética de caráter formal, pautada na autorreflexão e na autonomia do sujeito.

3 ÉTICA

O capítulo situará o conceito de alteridade como um caminho para refletir os direitos desde a ética como filosofia primeira. Ao considerarmos que o capítulo anterior relata a abordagem tradicional dos direitos humanos traçada a partir da ontologia, neste abordaremos o chamado de Emmanuel Levinas, judeu que passou pela experiência do holocausto, para a importância em desenvolver uma filosofia prática em primeiro lugar. Influenciado pelo pensar levinasiano, Dussel também desenvolve uma ética que começa no Outro, mas as delimitações deste são diferenciadas, dada a experiência colonialismo e colonialidade do continente latino-americano, berço do filósofo argentino.

Antes de adentrar nas filosofias dos mencionados autores precisamos estabelecer de forma mais detida o que é a ética. Com o auxílio de Contreras (2018, p. 15) o pequeno excerto que segue exporá os elementos que determinam a aparição da ética como a filosofia detida no pensamento da ação do ser humano a fim de compreendê-la e orientá-la.

A característica humana de pensar e agir guarda em si a constituição do próprio pensar como uma ação, posto que é um verbo. O esperado é que pensamento e ação se intercalem, pois quando o agir é irrefletido, aliena-se e se perde, dada a carência de sentido imbricada neste processo. A exemplo da obra de Hanna Arendt “*Eichmann em Jerusalém*”, o mal procede da irreflexão, esta pode se desumanizar em um contexto onde as perguntas se desvanecem e somente restam ordens. (CONTRERAS, 2018, p. 16).

“Ética” é o resultado da junção da palavra *ethos* ao sufixo – *ikós* que significa “relativo a”. Trata-se de um neologismo grego criado por Aristóteles, o responsável por sistematizar a reflexão sobre o *ethos* em uma obra de filosofia. Este termo pode ser escrito em grego de duas maneiras e ambas denominam costume, hábito. Em uma das escritas, entretanto, pode-se ler o significado “lugar próprio, morada, habitat”, enquanto a variação da grafia indica “caráter, maneira de ser, pensar ou sentir.”, estendendo-se daí o conceito de moral, não enquanto indicador de comportamento, mas como prática de um povo. (CONTRERAS, 2018, p. 24).

Ao assumir-se, assim, os três significados de *ethos* – morada, habitat; costume, hábito; e caráter, maneira própria de ser – pode-se afirmar que o termo não está relacionado com a capacidade reflexiva, mas sim a forma de ser das ações, às atividades da vida humana. A interação própria do viver estabelece e alarga o campo das necessidades de cada indivíduo, pois a interação permite o encontro com as premências alheias, derivando-se novas deste confronto que nada mais é do que o desenvolvimento da história desde a transformação da natureza ao longo do tempo e das possibilidades. (CONTRERAS, 2018, p. 24).

As escolhas dentre as possibilidades são parte de um processo individual e coletivo em que a interação com o outro e com a natureza vai ensinando a viver e daí surge o *ethos*. É esse mesmo acúmulo de experiência, baseada no costume, na morada e no caráter, o objeto da ética, uma vez que o *ethos* não é somente o canal por onde fluem indivíduos harmonizados em suas contradições, mas especialmente, uma luta para a incorporação no coletivo. (CONTRERAS, 2018, p. 24).

Em um convite para se observar a significação primeira da palavra *ethos*, Contreras (2018, p. 26/27) remonta a um fragmento de Heráclito de Éfeso que diz “*ethos anthropoi daímon*”, indicando diversas possibilidades de tradução, sendo a mais comum aquela que significa “*su modo de ser es lo que es para um hombre su genio divino.*”, traduzindo-se para “*el carácter del hombre es su destino.*”, pois Heráclito entende que o destino pessoal de cada ser humano está determinado por seu caráter, sobre o qual é capaz de exercer certo controle a despeito de influências externas.

O “*daímon*” a que se refere a expressão grega é o destino escolhido que nos habita e no qual fazemos morada, é nossa maneira característica de habitar o mundo. Desta concepção extrai-se a ideia do *ethos* como um destino que pode evitar a desproporção predicativa do mal dado seu contraste com o ideal de projeto pessoal social grego, qual seja o equilíbrio das virtudes. Nesse sentido, é de se perceber o ser humano como a causa da ação, pois o *daímon* é seu modo de ser, mas também como efeito deste mesmo agir, pois o *daímon* é nossa morada, é onde estamos imersos. (CONTRERAS, 2018, p. 27).

Prossegue o autor (2018, p. 28) nos situando historicamente ao lembrar que o mencionado fragmento de Heráclito influenciou o modo como se pensa nos últimos duzentos anos, atribuindo a Hegel a recuperação do termo “eticidade”, o qual é dotado de novo significado, aliando o paralelo entre costumes e habitat – já comentados anteriormente. Hegel releva o fato de o ser humano morar em um conjunto de tradições e instituições sociais, cuja existência subordina e orienta a ação humana dentro de uma faixa de possibilidades de comportamentos. Este *ethos* hegeliano se apresenta como algo dado e por isso o sujeito com ele se identifica, interiorizando-o, assimilando suas leis, regras; há uma identificação imediata com o *ethos* habitado, pois este também compõe o indivíduo. A evolução desta relação se dá com o desenvolvimento da consciência humana e sua atividade crítica hábil à seleção crítica do que merece permanecer no *ethos*, isto é o que é suficientemente sólido para se justificar e legitimar eticamente frente às provas da razão. Esta tarefa crítica é chamada dentro da filosofia de Ética.

Em que pese acreditar-se na relevância em apresentar uma retomada da história da filosofia para se apresentar com clareza a Ética, não se pode deixar de trazer à tona as palavras de Agambem (2017B, p. 45) quando chama a atenção para o discurso ético enquanto aquele que parte da ideia de um ser humano não predisposto a realizar uma essência, vocação histórica ou destino biológico, porque a atividade ética é justamente a avaliação da experiência; ter ou necessariamente ser uma substância ou destino diria respeito ao mero cumprimento de uma tarefa.

A não realização de uma essência não expressa, entretanto, um niilismo, que homem esteja entregue ao nada, pois o que se tem de ser é existir como possibilidade ou potência. Ser humano seria, assim, lidar o tempo todo com o que pode ser, isto é, administrar o que lhe falta, pois o poder ser também é poder não ser. Este débito é sempre uma má consciência antes mesmo de qualquer ato culpável e isso é objeto da filosofia prática. (AGAMBEM, 2018, p. 46).

Diferentemente da ética, a moral não questiona, mas assume essa má consciência – a qual nos remete à doutrina teológica do pecado original – como um ato culpável verdadeiramente cometido. Por voltar-se ao passado a moral restringe a potência ao atestar o mal como um erro com o qual o ser humano deve conviver. A ética não: nela não se remói arrependimento, mas se existe como possibilidade, expondo-se a própria falta, a inaturalidade. O mal é viver na culpa, no débito como essência, cuja ação buscará o tempo todo reprimir. (AGAMBEM, 2018, p. 46).

Desde as elucidações histórica e conceitual de Contreras e Agambem podemos vislumbrar o caráter crítico da ética: de um lado examinando o *ethos* e suas nuances de morada, caráter e costume, de outro atuando no exame da experiência de vida como uma existência de falta com a qual se tem que lidar não com repressão, mas com a sabedoria de enfrentar as possibilidades, as escolhas a partir de uma má consciência que lhe dirige, muito embora haja pecado original cometido. Levinas formula sua ética desde este último aspecto e chega até a inovadora alteridade, tão cara a esta pesquisa.

3.1 EMMANUEL LEVINAS

Na descrição de Ph. N (2018, p. 8), Emmanuel Levinas é o maior filósofo da ética da contemporaneidade. Contudo é enganoso classificá-lo como um especialista em ética ou pensar a própria ética como uma especialidade da filosofia, pois o grande marco de sua obra é apresentá-la como filosofia primeira, aquela através da qual todos os outros ramos podem fazer sentido.

No “*The Levinas reader*” Seán Hand (1989, p. V) caracteriza o filósofo como um dos mais profundos, exigentes e originais europeus do século XX, diferenciando-se sua ética como derradeiro e exemplar desafio à solidão do Ser, posto que se trata de um rigoroso e comovente testemunho da obrigação de infinita responsabilidade para com o Outro. A primeira filosofia levinasiana é, assim, um chamado para pensar direcionado ao bem e não à verdade.

Lituano, nascido em 1906 e falecido em 1995, Levinas é de origem judia por parte de pai e mãe. As primeiras leituras, aquelas que lhes causaram as iniciais reflexões, passaram pela Bíblia Judaica e pelos grandes russos: Pushkin, Gogol, Dostoyevsky e Tolstói e a estes se devem os estudos em filosofia na Universidade de Estrasburgo. Entre os anos de 1928-1929 participou de uma série de palestras proferidas por Edmund Husserl na Universidade de Freiburg. Esta referência fenomenológica é fundamental na obra levinasiana, assim como o fato de a Segunda Guerra Mundial ter-lhe feito prisioneiro. Lia Hegel, Proust e Rousseau durante os períodos de trabalhos forçados. (HAND, 1989, p. 2).

Os textos bíblicos são uma inspiração inegável ao autor que afirmava não ter o comprometimento em harmonizá-los com o seu pensamento filosófico. Levinas (2018, p. 12) aponta seu sentimento religioso como respeitoso às origens do pensamento dos antigos rabinos, como a crença no livro dos livros, onde estão ditas as coisas primeiras sobre o sentido da vida, parecendo-lhe os textos dos grandes filósofos mais aproximados ao bíblico que afastados, dado o papel da interpretação, da hermenêutica para a leitura destes.

Levinas (2018, p.13) assevera nunca haver pretendido harmonizar em seus escritos a tradição filosófica com a bíblica, mas não nega que estas concordam, pois, a reflexão filosófica está edificada no que lhe é prévio e a leitura da Bíblia é uma experiência fundadora, representando, mesmo não se apercebendo o autor, uma peça elementar na sua maneira de pensar e de se dirigir à humanidade. A experiência religiosa importa, ainda, pois não é entendida como uma narrativa findada e sim como acontecimentos relacionados com a atual dispersão judaica no mundo, além de figurar como o lugar do inicial sentido dos seres, onde tudo começa, muito embora seja a filosofia ocidental aquela com o direito de expressar, em sua linguagem, esses pensamentos.

A ética levinasiana é um pensamento da separação ou da alteridade absoluta, diz Bernardo (2011, p. 150). O excesso, o pensar excessivo no próprio pensamento é inspirado no judaísmo herdado, mas o filósofo também se inscrevia no platonismo de “*Bem para além do Ser*”, na ideia de *Infinito* cartesiana e na excepcionalidade do primado, reivindicado primeiramente por Kant, da razão prática sobre a teórica, o que Levinas denominava “revolução “copérnica” de Kant.”.

Como já abordado, há uma outra influência, essa de caráter puramente filosófico, indubitável na filosofia levinasiana: a fenomenologia de Husserl. Desenvolvida desde uma análise metódica da experiência vivida, de onde se poderia derivara verdadeira e necessária verdade universal de toda a experiência, a fenomenologia descarta a possibilidade de ser a experiência humana o puro *cogito* cartesiano, sempre tendendo, em verdade, a uma realização no mundo real. Para alcançar a compreensão sobre o experienciar humano no mundo, o método fenomenológico habilita a consciência a se tornar reflexiva de si e reconhecer a intencionalidade que permite aos objetos emergirem em seu significado. Há, pois, uma relação entre o juízo lógico e a experiência perceptiva. (HAND, 1989, p. 2). É desde o método fenomenológico que nasce a ideia de alteridade.

3.1.1. Da fenomenologia à alteridade

O artigo “Ética como filosofia primeira” foi publicado pela primeira vez em 1984 e se trata de uma síntese substancial acerca do afastamento de Levinas da tradição do idealismo transcendental de Husserl e da hermenêutica heideggeriana. Este distanciamento se dá especialmente por meio da questão ética acerca da significação do ser quando da relação face-a-face. Neste trabalho deparamo-nos com a construção fenomenológica de que o conhecimento é construído a partir da intencionalidade em contato com o mundo real e a esta ideia é contrastada a natureza fechada e circular de uma autoconsciência criada, justamente, através da ação da intencionalidade que reduz a sabedoria à noção crescente de autoconsciência na qual tudo o que é não idêntico é absorvido como idêntico. (HAND, 1989, p. 75).

Levinas (2018, p. 18/19) define a fenomenologia como a evocação das intenções subentendidas. O filósofo, por meio deste método, acerca-se das coisas sem ilusão, buscando sua verdadeira condição, sua objetividade, tentando responder à pergunta “como é o que é?” ou “o que significa que algo seja?”. Trata-se de um chamamento às intencionalidades obliteradas do pensamento, considerando-se a consciência sempre como consciência de algo, cuja descrição mesma não é possível sem referir-se a um objeto nela presente e ao qual ela pretende. Há neste tipo de descrição uma prioridade do teórico de maneira que a consciência acessa os objetos desde modos dependentes da essência destes, “O próprio Deus não pode conhecer uma coisa material senão torneando-a.”.

A apontada primazia teórica decorre da relação existente entre conhecimento, como desinteressada contemplação, com a ideia de Ser, afinal, para a tradição filosófica ocidental a compreensão do Ser é a grandiosa possibilidade de alcance da sabedoria. Nesse sentido, a

tradição do Ocidente prioriza o conhecimento aos moldes da filosofia aristotélica na qual a última explicação sobre inteligibilidade, na *Metafísica*, dá-se a partir da primeira causalidade de Deus, este definido como o Ser enquanto Ser. A correlação entre o conhecimento contemplativo e o Ser indica a superação das diferenças e a chegada na verdade. (LEVINAS, 1989, p. 76).

O saber que é entendido e apropriado pelo conhecimento é desencontrado de sua alteridade. Este conhecimento somente é possível desde uma atividade intelectual ou uma vontade racional que pensa através do conhecer, isto é, através dos atos de se apropriar, apreender e compreender algo que lhe é outro. O fruto do trabalho do pensar, ou o pensamento como conhecimento, acessa o que é igual, adequado e pode lhe dar satisfação, acessa uma representação, um retorno à presença, sempre no sentido de reduzir a diferença entre Ser e conhecimento, continuamente na direção de compreender a alteridade do saber. (LEVINAS, 1989, p. 76)

A noção de intencionalidade na filosofia de Husserl é um dos pontos culminantes da tradição filosófica ocidental e nesta a equivalência entre pensamento e conhecimento em relação ao Ser é formulada de forma muito direta. Influenciado pela psicologia de Fanz Bretano, responsável por estudo que revisitava a noção medieval de intencionalidade, Edmund Husserl (1859-1938) desenvolve seu trabalho filosófico a partir da fenomenologia, concebendo-a como disciplina não empírica na qual fluem as fontes dos conceitos e ideais da lógica pura. (CERBONE, 2014, p. 26).

Husserl é um antinaturalista e recusa o entendimento acerca do conhecimento exaustivo e da descrição completa da realidade por parte das ciências naturais, apontando a existência de verdades e princípios pressupostos por essas ciências sem que necessariamente sejam por elas explicados. As verdades ideais e os princípios lógicos e matemáticos, a “idealidade” somente são ilustrados pelo naturalismo em termos psicológicos que generalizam a maneira como seres humanos e sencientes pensam, descrevendo-os, enquanto, em verdade, o processo psicológico de formação do pensamento é regido pela lógica e esta relação é normativa: “as leis da lógica governam o pensamento e prescrevem como entes sencientes devem pensar.” (CERBONE, 2014, p. 30).

Para que um processo psicológico possa ser entendido como pensar e para que um estado psicológico seja chamado pensamento, importa que obedeçam a uma estrutura lógica, isto é, os conteúdos ideais estão logicamente relacionados e à medida em que tais processos psicológicos participam de conteúdos ideais e de estruturas lógicas sua dimensão não

psicológica vai se desnudando e direcionando a análise para a fenomenologia e seus respectivos conceitos de consciência e intencionalidade. (CERBONE, 2014, p. 30).

O fundamento do pensamento não seria, assim, causal e empírico, mas sim um conteúdo ideal, uma essência chamada intencionalidade, uma “marca mental”, o “sobre” o que se pensa a acompanhar a experiência consciente como uma característica generalizante. É a intencionalidade, pois, a estrutura essencial da experiência, o porquê de a experiência ser, estando esta aclaração transcendental para além dos domínios das ciências naturais, cujo limite é a elucidação de como a consciência procede para contatar o objeto e nunca “como é possível para a experiência consciente alcançar um objeto”. (CERBONE, 2014, p. 36/40).

Conceituar objetivamente a consciência, assim, relaciona-se à experiência que se desenvolve a partir de uma intencionalidade e nada tem a ver com um objeto, pois estes podem apenas “parecer”, isto é se apresentar de uma determinada forma que pode variar conforme mudem nossas perspectivas dele, enquanto a experiência consciente “é” independentemente do objeto, cuja apreensão sempre será inadequada, pois apenas perceptual e impossível de se revelar em sua totalidade, como no caso de uma pedra sobre a qual o olhar alcança somente uma parcela de suas três dimensões.

A situação epistemológica da experiência não é prismática ou tridimensional a ponto de enxergar-se somente um lado dela. Ao tomar a experiência por objeto se pode compreendê-la em sua totalidade; logo o fenômeno é o objeto que permite adequação, nos explica Cerbone (2014, p. 38). Por fenômeno entenda-se o “que aparece ou se manifesta em si mesmo, como é em si, na sua essência.” (ABBAGNANO, 2007, p. 437).

A fenomenologia é assim a prática da filosofia como investigação fenomenológica, valendo-se da redução fenomenológica e da *epoché*, entendida como abstenção ou exclusão do próprio juízo, deslindando na redução fenomenológica transcendental, cujo fito é examinar os fenômenos conscientes, discernindo e descrevendo sua estrutura essencial através do conhecimento sobre os processos fundamentais da intencionalidade da experiência. (CERBONE, 2014, p. 40)

O conhecimento dos fenômenos exige, então, um isolamento destes, a *epoché*, de maneira que sejam afastadas as considerações relativas às fontes e acontecimentos da experiência consciente. A estrutura da experiência, para fins fenomenológicos, deve elucidar como é possível a intencionalidade, a relação do sujeito com o objeto da consciência, caracterizando essencialmente a experiência. Esta experiência é constituída por “retenções”, ou os momentos imediatamente prévios à experiência presente, que ainda não são lembranças, mas estão retidos possibilitando a compreensão atual e as “protensões” ou a antecipação dos

momentos da experiência que estão por vir, são esperados. Estes elementos informam a estrutura de horizonte do experienciar e a fusão destes sucessos em uma experiência é chamada “síntese”, cujas ocorrências se dão em um determinado tempo, fluindo. (CERBONE, 2014, p. 47-49).

Cerbone (2014, p. 51) explicar ser o processo de síntese chamado por Husserl de “*noesis*”, ao passo em que o sentido, significado, aquilo ao qual o processo mental é dirigido chama-se “*noema*” e distingue-se do próprio objeto, daí inferindo-se o experienciar como processo e conteúdo. Este processo de síntese somado a ideia de horizonte demonstra que a consciência atinge ou contata objetos ao “constituí-los” durante a própria experiência, sendo tal constituição a maneira como a experiência adquire o tipo de sentido que adquire, como a experiência intenciona o objeto, isto é, através de apresentações adumbrativas (dos lados, dimensões, momentos, ângulos de um objeto) unidas pela síntese de identificação. Estas adumbrações revelam que o sistema de sentido do objeto não é formado ao acaso, mas estruturada noética e noematicamente e constituída na experiência, podendo aparecer tal objeto coisas materiais ou ideais, devendo-se advertir que o objeto sempre aparece à consciência. (ABBAGNANO, 2007, p. 438)

Além de *noesis* e *noema* como elementos constitutivos essenciais da experiência, não se pode escapar de apresentar o terceiro e talvez o que mais suscite as críticas de Emmanuel Levinas: o ego ou aquele a quem pertence a experiência, pois esta sempre se referirá a um ente humano. Para avaliá-lo cabe também a redução fenomenológica, a suspensão de quaisquer questões sobre a relação entre a experiência e o mundo circundante, não no sentido de tornar o ato de experienciar um ato sem sujeito, pois isso seria impossível; não se trata também de considerá-lo além da subjetividade mundana, mas de compreendê-lo como o dado ou manifesto da experiência, pois esta não se dá sem ele, sempre o carrega consigo ao mesmo tempo que por ele é possuída. (CERBONE, 2014, p. 56-57).

Husserl chama a esse sujeito de ego puro transcendental e sua identidade se perfaz desde as experiências que o preenchem de conteúdo no decorrer do tempo: “é um sujeito da experiência continuamente constitutivo” nos diz Cerbone (2014, p. 58), observando-se os caracteres passivo, de acúmulo e absorção, e ativo, de juízos, decisões, compromissos, dessa constituição. Realiza este ego a percepção imanente a partir do privilégio que a consciência tem em perceber suas próprias experiências, coincidindo aí aparecer e ser e o mesmo não se dá com objetos externos. (ABBAGNANO, 2007, p. 438)

A filosofia de Husserl, assegura Cerbone (2014, p. 58) orienta-se à essência e ao delineamento da estrutura da experiência. Para tanto, aposta em uma redução fenomenológica

que chama “redução eidética” e busca remover as arbitrariedades e contingências da experiência para isolá-la em sua forma necessária. Isso se dá através do método da variação livre em que o investigador se utiliza de sua imaginação para mudar os rumos do experimentar e assim conseguir separar idiossincrasias do que é essencial para realizar a atividade.

Levinas (1989, p. 78) reconhece o sucesso de Husserl em isolar a ideia de uma intencionalidade originária e não teórica da consciência que realiza a experiência. O “senão” diz respeito ao fato de se continuar a basear o conhecer em uma representação, em um ato que objetifica, adotando a tese de Brentano neste ponto. No interior da consciência, que é sempre a consciência de algo, o conhecimento permanece sendo a relação com um outro que se configura quase como uma meta, uma vontade deste outro que é um objeto.

Porque Husserl está nos convocando a questionar a intencionalidade da consciência, elabora o conhecimento, na intuição da verdade, como um preenchimento que gratifica um anseio pelo Ser como objeto, presente em uma representação. Na redução transcendental, assim, há a suspensão de toda a independência do mundo, exceto a da própria consciência e dessa forma o mundo é organizado como *noema*. O resultado desta redução eidética é a chegada na plena autoconsciência, o ego se confirma como um Eu que, mesmo depois da aplicação de todas as contingências possíveis – método da variação livre – afirma-se como ser absoluto, mestre de sua própria natureza, assim como do universo, pronto a iluminar tudo o que resista ao seu poder. (LEVINAS, 1989, p. 78).

Levinas (1989, p. 79) analisa essa consciência reduzida desde a fenomenologia também como não intencional de si mesma, como se fosse um excedente destituído de objeto intencional e que opera sem conhecer para formar conhecimento, como um conhecimento não objetivante. Como tal, acompanha todos os processos intencionais da consciência e de seu ego, mas permanece “consciência da consciência”, indireta, implícita, sem objetivo, passiva como o tempo passando e me envelhecendo sem qualquer intervenção. Está-se diante da distinção da reflexão filosófica, está-se de frente, ainda, da percepção interna para a qual, de fato, a consciência não intencional pode se tornar um objeto e ter suas mensagens implícitas explicitadas.

O ego transcendental tomado por objeto, juntamente a seus atos e estados mentais, pode se apropriar, tematizar e apreender modos supostamente implícitos da experiência não intencional; e, se assim o faz, é à convite da filosofia e de seu projeto de iluminar a ideia ingênua de uma consciência esquecida de seu horizonte, dos seus conteúdos implícitos ou do tempo em que vive. Daí a indagação a respeito do conhecimento desta consciência pré-reflexiva, afinal esta duração livre de intencionalidade não se constitui em um ato, mas em pura passividade,

posto que o desejo, a intenção são unidades da consciência chamados “atos”. (LEVINAS, 1989, p. 79-80).

A consciência pré-reflexiva, na crítica de Levinas (1989, p. 80-81) não diz respeito tanto ao conhecimento de si mesma, mas a algo que apaga a presença ou a torna discreta, logo a fenomenologia transcendental descreveu uma duração de tempo tão pura no interior da reflexão - intencionalmente estruturada, inserida nos jogos de retenções e protensões – que permanece não explícita e representa um fluir, uma outra espécie de tempo, livre da vontade do ego e de sua atividade. É a duração como duração, sem intervenção, como ser que não diz seu nome, ser que não se atreve a ser. Esta pré-reflexão que é somente duração, liberdade em relação ao próprio ego funciona como uma má consciência, porque não tem intenções, não tem objetivos, é uma presença temerosa da insistência do ego idêntico, medrosa do retorno a si mesma como identificação. É má consciência porque não é culpada, mas acusada, como um estrangeiro, um sem-teto, sem-terra que não ousa entrar, que não tem coragem para se afirmar, ao passo que o ego, em referência a isso, afirma-se.

Prossegue Levinas (1989, p. 81) afirmando que a liberdade dentro do ego é um momento de ocorrência da humildade, pois a consciência pré-reflexiva é não intencional, espontânea, questiona, como má consciência, tímida, acusada, a afirmação e o fortalecimento do ser, do ego absoluto, dotado de sentido, significado sobre suas forças vitais, psíquicas e sociais. Quando o questionamento se dá é em função do retorno à má consciência.

A má-consciência questiona, desde sua passividade não intencional, a própria justiça da posição dentro do Ser, a posição afirmada como conhecimento, pensamento intencional. Além desta abertura ao questionamento, abre-se também para a necessidade em responder. É daí que nasce a linguagem: da resposta, da responsabilidade, da obrigação de falar, dizer, estar na primeira pessoa. Deve-se responder sobre o direito de ser em referência àquela má-consciência que, como Outra, teme e provoca o temor. (LEVINAS, 1989, p. 81).

Responder ao direito de ser ganhas camadas sociais quando Levinas (1989, p. 82) interpela se o meu “estar-no-mundo” ou “o meu lugar ao sol” não se deu por conta da usurpação de espaços pertencentes a outro homem que foi oprimido pelo “Eu” desde atos de expulsão, exílio, despojamento, matança? Apesar da inocência e da intencionalidade da consciência, o medo que é capaz de gerar ultrapassa a autoconsciência e todos os seus movimentos para ser uma boa consciência.

A irrupção dos rostos na ordem fenomênica das aparências possibilita a proximidade com o Outro e o seu rosto sempre interpelará desde sua nudez, exposição, vulnerabilidade, como uma má consciência, a expor-se em seu misterioso abandono, em sua exibição para a

morte. Tal como se dá com o ego transcendental, sempre assombrado pela timidez espontaneidade e não intencionalidade da consciência pré-reflexiva, estamos sempre em face-a-face com o Outro que, antes de qualquer conhecimento sobre a morte, apresenta-se em sua mortalidade, evocando, questionando, chamando à responsabilidade, como se o Eu fosse devotado ao Outro através de uma responsabilidade imemorial que chama de lugar nenhum para o tempo presente. (LEVINAS, 1989, p. 83).

Assim se apresenta a face humana oculta detrás da perseverança pelo Ser. Escondido nesta analítica está o Outro, capaz de fazer temer o ego que se livrou de si mesmo e passou a temer a alteridade. Outro é, portanto, a suspensão do eterno e irreversível retorno do idêntico a si mesmo e da natureza intangível de seu privilégio lógico e ontológico. A prioridade ideal do ego, capaz de eliminar a alteridade pelo pensamento geral e totalizante, fica interrompida e põe em crise o Ser, pois iniciam os questionamentos sobre a justificação de meu ser e os apelos à responsabilidade. Esta responsabilidade, por sua vez, nada tem a ver com a negação do conhecimento, ao contrário, trata-se justamente deste retorno à interioridade da consciência não intencional, à má consciência, e daí vem toda a formulação ética que responsabiliza perante o Outro. (LEVINAS, 1989, p. 83).

3.1.2. Ética como filosofia primeira: O Outro

É desde a fenomenologia transcendental que Levinas desenvolve os primeiros passos de uma Ética da Alteridade, na qual lidar com a má consciência pré-reflexiva é questionar-se, responsabilizar-se, ao passo em que o face-a-face, o rosto que nos fita e evidencia a morte, antes mesmo de qualquer experiência nesse sentido, é parte dessa relação primária do estar no mundo, desse chamamento elementar à responsabilidade, ao questionamento da conduta própria frente à face do Outro.

Tal como Levinas, Martin Heidegger também fora aluno de Husserl, mas sua atenção se volta à existência dos seres como condição de possibilidade de compreensão do Ser, de maneira que as disposições existenciais se mostram como caminhos para a compreensão do ser-no-mundo, do *Dasein*, o qual é parte intrínseca do mundo, estando seu caráter ontológico em sua primária e única preocupação com sua própria identidade. É através deste interesse que ele se relaciona com outros seres e objetos, e se encaminha ao autoconhecimento até sua própria morte, evento que apresenta o tempo dispensado no processo de compreensão e demonstra o morrer por e para si, isto é, a autenticidade do ser-para-a-morte. (HAND, 1989, p.3).

Em “Ética e Infinito” Levinas (2018, p. 24) apresenta a ontologia fundamental heideggeriana comentando que o uso, em filosofia, da palavra “ser” costuma ser como um substantivo, quando por excelência se trata de um verbo e, em Heidegger, esta versatilidade finalmente se mostra, pois ser é acontecimento, “como se as coisas e tudo o que existe se ‘ocupassem em estar e ser’”. Trata-se de uma filosofia fundamentalmente ontológica, edificada desde a compreensão do verbo ser, exploratória daquilo existente, os entes, sua natureza e relações como uma atividade contínua para compreender o sentido da palavra ser, sem explicitá-la necessariamente.

Levinas (2018, p. 25) prossegue afirmando o exercício fenomenológico estabelecido especialmente em “Ser e Tempo”, cuja tarefa é, nas análises acerca da angústia do ser-para-a-morte a descrição, despreocupada com a natureza, do existir humano. A existência humana seria, pois, o lugar da ontologia fundamental e estaria animada, em função de uma intencionalidade, por um sentido ontológico primordial do nada. A angústia, exemplifica, surgiria de um movimento afetivo sem causa, sem “objeto” e essa existência é muito significativa, porque é acesso ao autêntico, ao que não é adequado a nada.

A crítica de Levinas a Husserl se dá especialmente porque a fenomenologia transcendental fora contaminada por um intelectualismo objetivante, dada sua pretensão de ser concebida como filosofia universalmente válida, ocupando, assim, uma independência histórica que já não é avistada na filosofia de Heidegger. O sistema de Husserl não permite significados que não possam ser reduzidos à representação e isso confronta diametralmente a ideia de Levinas acerca de intencionalidades não-representacionais saídas do encontro ético com outro ser humano e daí surge a contestação ao próprio Heidegger, pois o Ser é uma vinda à presença, a reflexão ainda é uma egologia que subordina a alteridade à relação com o Ser. (HAND, 1989, p. 4).

Jean Grondin (2012, p. 243) apresenta a crítica de Levinas a Heidegger desde a narrativa acerca de um artigo, escrito pelo primeiro, intitulado “É a Ontologia Fundamental?” em que se questiona toda a tradição da filosofia ocidental e o primado da ontologia. Apesar de concordar em muitos pontos com o pensamento heideggeriano – inclusive que a história da filosofia sempre foi centrada no desejo de inteligibilidade e dominação -, Levinas acusa Heidegger de permanecer fiel à tradição ontológica e funcionar como vítima do esquecimento acerca do perfil repressor e omissor dessa linha de reflexão.

Levinas aponta, assim, a existência de um encobrimento da busca pela figura do Mesmo, de um Ser idêntico, um *eidos*, garantidor de um ponto de vista da inteligência, cuja busca é a de dominar o seu objeto. Grondin (2012, p. 244) diz que essa crítica se assemelha à crítica

heideggeriana ao platonismo e sua redução do Ser ao *eidōs*, mas Levinas está se referindo ao esquecimento do Outro, privado de voz e individualidade diante da neutralização sofrida pelo poder e seu egoísmo, isto é, o desejo de conhecimento ou possessão no sentido de reduzir a alteridade ao ego.

Não se pode olvidar, como chama a atenção Bernardo (2011, p. 153-154) que, num primeiro momento, a ética levinasiana compartilha da crítica levada a cabo pelo próprio Heidegger à tradicional ética filosófica enquanto mero segmento filosófico destinado a descrever as normas e princípios norteadores da conduta humana, como um estatuto secundário. Para sanar a impropriedade da derivação ética, Heidegger a reflete desde a onto-hermenêutica auxiliado pelo Fragmento 119 de Heráclito, voltando-se contra o espírito desmesuradamente epistêmico da Modernidade e daí afirmará a ética como “uma meditação do modo de habitar do homem na sua proximidade do Ser.”, confundindo-a, por conseguinte, com a Ontologia Fundamental.

Em Levinas, entretanto, a separação das outras éticas filosóficas será absolutamente outra. A radicalidade de sua ética a distingue da própria ontologia e lhe garante a primazia frente a esta. O rosto interrompe a história da filosofia e reivindica seu papel primordial para além e diferente do ser, como Outro absoluto. A ética neste ponto não deriva da significação da palavra grega *ethos*, mas do hebraico *kadosh*, cujo significado é “separado” ou “santo”. A separação é, pois, radical, e aponta para o excesso do Outro na ordem do Ser; é um absurdo ontológico, uma assimetria relacional, uma santidade que separa, eleva, torna enigmático e magistral. “Numa palavra, a sua transcendência ou o absoluto (ab-solus) da sua alteridade e, por conseguinte, o infinito da sua aproximação: a própria relação ética para Levinas.” (BERNARDO, 2011, p. 157).

A ontologia seria uma dominação imperialista e tirânica e para combatê-la propõe uma inversão terminológica na qual a primazia do Mesmo volta-se ao Outro e a primazia da ontologia é transferida à ética, chamada metafísica, pois descobre a transcendência do Outro, excessiva a todo esforço de compreensão, distinta do pensamento ontológico, fundado na imanência do Mesmo presente em todos os indivíduos e nivelando todas as diferenças. (GRONDIN, 2012, p. 244).

“Totalidade e Infinito” é uma crítica à essa redução de toda a experiência, de tudo o que é significativo, à totalidade de consciência capaz de abranger o mundo em um pensamento absoluto no qual tudo é apreendido. A totalização se dá em um processo altamente ególatra em que a consciência de si é a consciência do todo e esta é a história da filosofia ocidental: o espiritual e o significativo estão sempre no saber total. (LEVINAS, 2018, p.61-62).

Levinas (2018, p. 62) alerta que, para a ética da alteridade, a experiência irreduzível está no cara-a-cara, na sociedade e em seu significado moral, este não surgido sobre a reflexão abstrata totalizante, mas de uma pré-reflexão. Em oposição à totalização está o “não-sintetizável”, isto é, a relação entre os seres humanos que goza de “transcendência”, pois não há como pensar o Eu e o Outro de forma conjunta. Dois pontos de vista não são sintetizáveis, a esfera do comum é impossível e a verdadeira subjetividade não pode ser discernida, uma vez que não é objeto.

De outro lado, Hand (1989, p.6) ensina que a ética é a filosofia primeira, pois testemunha a revelação do infinito e isso acarreta consequências para o próprio discurso filosófico, cujo dizer não mais se voltaria ao conhecimento. Em verdade, o discurso é posto em questão quando da relação do face-a-face, onde o Infinito se revela em absoluta diferença, logo a linguagem não seria encenada dentro da consciência e vinculada ao processo de compreensão, mas condicionaria o próprio pensamento racional porque o face-a-face constitui primordialmente a linguagem e a própria razão.

A alteridade em Levinas é pensada desde o absolutamente Outro, isto é, aquele que nunca poderá ser apreendido pela compreensão, cuja alteridade é material e resistente à identidade. A identidade constitutiva Levinas chama de “Eu”, cujo movimento na existência é sempre a projeção de sua identidade no acontecer, ao deparar-se com outras identidades, o “Eu” confundir-se-á e passará a conter o “Mesmo”, mas este é um imperialismo que não é capaz de subsumir o Outro, mesmo que a violência seja empregada. (LEVINAS, 2015, p. 22)

Ser Eu não é simplesmente constituir-se em um sujeito perfeitamente individualizado dentro de um sistema de referências possibilitador da constituição de identidade como conteúdo. Identidade é identificação, reencontro com os acontecimentos da existência, assimilados desde as representações, ainda que estas provenham de distinções, pois o Eu sempre pensa para si. (LEVINAS, 2015, p. 23).

O Eu que pensa irá se assombrar com suas profundidades, deparar com sua ingenuidade e surpreender com pensamento a pensar perante si, com a estranheza. Entretanto o movimento contínuo de identificação do Eu lhe encaminhará a confundir a alteridade consigo, desprovendo-a de toda a diferença, promovendo a constituição do Mesmo como ser separado fixado na identidade, mas impossibilitado de conter a alteridade através da força da identidade. (LEVINAS, 2015, p. 23).

O Outro, por sua vez, não está somente distanciado, não está em um lugar onde, porventura, poderá ser alcançado, pois é Outro metafísico e sua alteridade não é formal, não é o inverso de uma identidade ou uma mera resistência ao Mesmo. É alteridade anterior a

qualquer imperialismo, é constitutivo de seu próprio conteúdo, não faz par com ninguém, não é Tu que juntamente ao Eu forma “Nós”. Sobre ele não se pode poder. (LEVINAS, 2015, p. 25).

A originalidade da alteridade, caracterizada na impossibilidade de apropriação pela compreensão, é também a impugnação da liberdade do Eu. Como ressalta Levinas (2015, p. 23), a liberdade de resistir à apreensão desconcerta o Eu, que está sempre em busca de identificação a ponto de confundir o Outro consigo e formar o Mesmo, de forma a perturbar-se pela presença distinta, passando a realizar a reflexão ética a partir da liberdade daquele sobre quem não se pode poder.

A manifestação do Outro se dá no rosto, no momento do face-a-face quando o Eu, ainda que recorrendo à identificação e ao Mesmo, vê-se diante do chamamento à compreensão que o desconcerta, pois algo na identificação jaz impossível; a saída forçosa da posição de conforto da identidade é o movimento ético que ganha concretude em um diálogo, um verdadeiro diálogo, diria Gadamer, no qual ninguém conduz a conversa. Mas ainda que o diálogo não se estabeleça, o questionamento do Eu frente a presença do Outro é já o início de um curso ético. (LEVINAS, 2015).

O acesso ao rosto não é a descrição do que aparece, por isso não se poderia chamá-lo de fenomenologia, ensina Levinas (2018, p. 69-70). Este encontro é ético e atenta para as características físicas expostas, partindo inevitavelmente para o conhecimento, para a percepção, muito embora este rosto não seja passível de redução perceptiva: sua pele, mais despida que qualquer parte do corpo, é uma exibição, um convite a um ato de violência e, ao mesmo tempo, proibição ao ato de assassinar, como revelam os relatos de guerra ao narrarem a dificuldade em matar alguém a quem se olhe nos olhos.

O rosto prescinde de contexto para significar, diferentemente do que ocorre quando pensamos em significação em seu sentido habitual, qual seja, o de algo dependente a um contexto, porque o sentido de uma coisa é referenciado por sua relação com outra coisa. O rosto é independente de personagens – profissões, papéis familiares, rótulos sociais -, faz sentido só para si e não é visto, porque não pode ser adequado em uma representação ou transformado em conteúdo abrangido pelo pensamento. (LEVINAS, 2018, p. 70)

A relação do rosto não se faz, assim, através da visão que procura absorver o ser, mas por meio de um encontro, cujo sentido se faz no mandamento “não matarás” como uma exigência ética que, como tal, não torna impossível o assassinato, mas se transforma em malignidade do mal, pois sua autoridade em proibir se mantém na má consciência. (LEVINAS, 2018, p. 71).

Por evidente que o rosto fale, Levinas (2018, p. 71) o relaciona ao discurso, dizendo-o precursor de todo o discurso, pois é quem o torna possível. É a fala, mais especificamente a resposta – consequentemente a responsabilidade – a relação autêntica com o Outro e não a visão da representação, da contemplação. Quando se está diante .de Outrem se lhe responde, diz-se algo, pois o dizer é uma necessidade, inclusive, de tomar a tarefa imposta pela ordem do “não matarás” e também de abraçar a devoção à sua nudez e pobreza. O Eu busca, então, mecanismos para replicar aos apelos.

A responsabilidade pelo rosto não é fruto de uma redução ou adequação compreensiva, é algo incumbido para além de uma assunção ou ação, não diz respeito ao que pessoalmente se faz, mas é estruturalmente essencial para a constituição da subjetividade, pois esta não existe antes da relação ética. Para ilustra o que fala, Levinas (2018, p. 82) cita Dostoiévsky: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros.”; o trecho importa para estabelecer uma responsabilidade total, perante todos e não uma culpabilidade.

Essa constituição de subjetividade é descrita por Butler (2011, p. 15) como um movimento do Outro o qual não se pode evitar ou mesmo desviar; é algo a acontecer e constituir contra a vontade, antes mesmo da formação desta. A autoridade moral a nos orientar não é sequer compreendida, não se entende de onde vem e quais suas implicações, pois não há uma vontade para sustentá-la, há, contudo, uma obrigação que não é dada pelo “Eu”, mas chega surpreendendo e sem planejamento.

A reabilitação da ética como filosofia primeira é casada com a elevação da metafísica, entendida como o pensamento radical de transcendência do Outro em relação ao Eu. É difícil delimitar até que ponto esta metafísica da transcendência é humana ou divina, entretanto, a fusão da ética com a teologia parece ser proposital, porque em ambos os casos tratam de matéria da indefinível experiência do infinito. O chamado do infinito – o “não matarás” – precede a consciência e irrompe como epifania nunca suscetível de redução ao conceito finito. (GRONDIN, 2012, p. 245)

A consolidação da responsabilidade é também uma forma de declaração da identidade, pois ser responsável por Outrem não é condição em que alguém possa ser substituído ou fazer cessar. Quando se é deposto da soberania da consciência de si pela responsabilidade, este encargo é a própria dignidade do único que somente é insubstituível por ser responsável. (LEVINAS, 2018, p. 84).

Esta ética do rosto, ou da alteridade, rompe com as filosofias da totalidade, uma vez que não está preocupada em desenvolver um programa filosófico voltado ao saber absoluto, mesmo sem se considerar a possibilidade de uma. Verdade definitiva, há sempre a promessa de maior

completude e adequação. Este movimento é orientado ao sentido de fazer do Outro o Mesmo, pois está-se diante de um pensamento do Igual. Contrariamente à totalização totalitária, aspirante à abrangência total do que lhe é Outro a fim de compreendê-lo, desenvolve-se a ideia de Infinito, partindo-se do pensamento cartesiano sobre o tema, cuja concepção elabora o conceito de infinito como uma ideia que visa algo infinitamente maior que o próprio ato de pensar. (LEVINAS, 2018, p. 74).

Sobre a meditação cartesiana Levinas (2018, p. 74) reflete a desproporção entre o ato de pensar o rosto e aquilo a que ele conduz, mas longe de ser a relação com o Outro um saber, trata-se, si, de um Desejo o qual jamais será satisfeito e que quanto mais é alimentado e satisfeito, mais aumenta. O Infinito é presença no ato finito do pensar.

Judith Butler (2011, p. 16) chama a atenção para como a noção de rosto é capaz de explicar as reivindicações morais levadas a cabo por outros em relação a nós, mesmo sem termos pedido e ainda sob a responsabilidade de não podermos recusar as demandas que se nos apresentam como um pedido para não deixa morrer, quando na verdade é o imperativo “não matarás”. Responder, responsabilizar-se significa, pois, despertar para o que é precário em uma vida distinta da sua.

O rosto que fala o imperativo contra o homicídio não iniciou seu dizer, entretanto, Butler (2011, p. 22) alerta que antes mesmo do discurso algo é dito, pois é somente na condição de sermos remetidos a um discurso que fazemos uso da linguagem, logo a supressão do Outro, suprime a linguagem. Interessa notar nesse sentido, que a inabilidade em matar, para a qual Levinas chama a atenção, é a situação discursiva primária onde estão tensionados o medo, relativo à própria vida, e a ansiedade com a possibilidade de praticar um crime: Trata-se aqui da forma como o Outro nos atira a linguagem e comunica aquilo que dá o que pensar, a ética. Não é algo querido, mas capaz de capturar e fazer cativo o pensamento, sem qualquer meio de controle ou vontade quanto à maneira como essa captura se dará.

O discurso reflete também a separação fundamental entre Mesmo e Outro e na autonomia do ser separado, o qual, no movimento do ser cognoscente ao ser conhecido, não é assimilado por pura impossibilidade. Por mais visível que esteja o, pretense, objeto não será iluminado em sua alteridade, ainda que dissimule uma exposição como tema, pois o rosto fala e seu discurso, pleno de sentido e significado, desfaz o que poderia parecer a adequação ao Mesmo. Trata-se de uma relação original com o ser exterior, produtora de ensinamento e capaz de quebrar a adequação do Outro ao Mesmo através do falar, isto é, do apresentar-se significando, fazendo sentido. (LEVINAS, 2015, p. 52).

A verdade nasce dessa separação originária em que um ser não se funde a outro, mas lhe fala. Atingir o Outro é interpelá-lo. O essencial da linguagem não é o seu ato, mas a coincidência do revelador e do revelado através do rosto que ensina, enquanto interlocutor, estranho a se revelar. Levinas (2015, p. 56) adverte que em Heidegger a coexistência também é uma relação impassível de redução ao conhecimento, entretanto esta importa para a relação com o Ser em geral e para a ontologia, pois o Ser é horizonte e a intersubjetividade é coexistência, como se o Nós fosse anterior ao Eu e ao Outro.

A função reveladora da linguagem não está limitada à sua coerência, ao contrário. O nexos dos conceitos nada mais é que transformar o pensador em um momento do pensar, é espalhar o Eu como único pensador, obliterando o Outro capaz de arriscar a harmonia por sua inadequação ao Mesmo. Daí que o discurso é um embate entre pensadores, deste se constrói a verdade em todas as suas vicissitudes advindas da liberdade, da separação radical, da estranheza dos interlocutores. (LEVINAS, 2015, p. 63)

O que pode instruir, ensinar é o absolutamente estranho, o refratário às investidas objetivantes, à caracterização, classificação. A liberdade do Outro o faz despido de toda a forma, seu sentido se faz por si e não porque alguém o desvela. Portanto, o Outro não é perceptível e conceituado, mas reconhecido através daquilo já possuído pelo Eu e daí surge a universalidade da linguagem, trata-se da passagem do individual para o geral, um oferecimento das coisas do Eu ao Outro, tornando o mundo comum, lançando as bases para as posses em comum. (LEVINAS, 2015, p. 66)

A verdade, por sua vez, forma-se também pela inteligibilidade, pela compreensão, mas isso é diferente de constatar. Conhecer é justificar, é tirar do fato seu caráter de consumado e fazer intervir nele a ordem moral, o que lhe questiona a espontaneidade. É dessa desconfiança de si que surge o pensar crítico, cujo caráter é de se por em questão de maneira a tornar a liberdade justa. Daí provém o saber, diferentemente do que prega a filosofia ocidental quando faz da limitação da liberdade uma tragédia, subordinando a indignidade ao fracasso do pensamento objetivo. (LEVINAS, 2015, p. 72).

A reflexão é, por conseguinte, baseada na crítica à espontaneidade e esta se faz através do fracasso questionador do lugar de centralidade do Eu no mundo. Refletir o próprio fracasso é um desenraizamento, é a prova de subordinação ao Outro e ao Infinito. A filosofia é sinônima da crítica e o saber produzido não se faz desde o movimento para um objeto, mas em pôr-se em questão, em ir além de sua própria condição. (LEVINAS, 2015, p. 75).

Um meio distinto de justificação e produção do conhecimento seria captar-se em uma totalidade. Nessa configuração a justificação da liberdade provém da identificação entre razão

e vontade, nascendo a verdade de uma razão impessoal, inteiramente apartada da intersubjetividade e denunciante de sua própria contingência, pois desvanecida na totalidade, na certeza solitária da evidência, unindo-se o solitário à realidade impessoal do divino e, assim, desaparecendo. “Para a tradição filosófica do Ocidente, toda relação entre o Mesmo e o Outro, quando deixa de ser a afirmação da supremacia do Mesmo, se reduz a uma relação impessoal na ordem universal.” (LEVINAS, 2015, p. 77)

Prossegue Levinas (2015, p. 77) que há uma substituição, na filosofia ocidental, das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica. Retirar-se do que há de arbitrário na liberdade é fazê-la desaparecer no neutro.

Uma vez mais, então, interessa ressaltar que a crítica não promove a redução do Outro ao Mesmo, levando à uma teoria que é inteligência dos seres, considerando-se o ser como a luz capaz de tornar inteligíveis os entes. A teoria que respeita exterioridade metafísica preocupa-se, por sua vez, com a crítica a ontologia, pondo em questão o exercício do Mesmo, impugnando sua espontaneidade egoísta desde a presença do Outro. “Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem.” (LEVINAS, 2015, p. 30).

A filosofia para Levinas, assim, descortina a significação dos acontecimentos, mas o processamento destes não se dá porque é seu destino serem descobertos, não havendo, também, descoberta anterior que possa iluminar o desenvolvimento desses acontecimentos. A fenomenologia não é, portanto, um último acontecimento do próprio ser, mas apenas um método, cujas limitações, como qualquer outro já teorizado, não dá conta de reduzir em conhecimento a relação entre Mesmo e Outro. O método fenomenológico, todavia, é utilizado pela ética da alteridade: Os pensamentos insuspeitados, que na filosofia de Husserl são interpretados como intencionalidades que visam objetos, são para Levinas (2015, p.14-15) a explosão da estrutura formal do pensamento – *noema* e *noesis* – e não é irracional, mas uma metafísica, uma aspiração à exterioridade radical que o pensamento teórico voltado a objetividade não alcança.

O primado da ética serve à não violência, cujo perigo não diz tanto respeito a aniquilar e ferir, mas em interromper a continuidade das pessoas, em obrigá-las a trair sua própria substância. A guerra se faz através da instauração de uma ordem da qual ninguém pode se distanciar, nada pode ser exterior, uma totalidade totalitária na qual os indivíduos são comandados por padrões formais redutores, cujo sentido é invisível fora dessa totalidade, por isso a insistência filosófica ocidental em encontrar algum sentido no interior desta totalidade e não na exterioridade. (LEVINAS, 2015, p. 8).

A grande dificuldade, tanto para a filosofia ocidental, quanto para as subjetividades constituídas desde essa tradição, é lidar com uma vinculação moral que não procede da própria autonomia e reflexividade, ainda assim, obriga. A chegada do Outro é incômoda, arruína planos, põe em questão a espontaneidade, provando-se, pois, uma autoridade moral (BUTLER, 2011, p. 16). Talvez desse estorvamento provenham tantas manobras em encobrir essa alteridade que pesa com toda a sua influência sobre o indivíduo.

Levinas está chamando a atenção para a não identificação latente no hábito constante de transformar o Outro no Mesmo, enquanto grande parte dos discursos político, inclusos os relativos aos direitos humanos, solicitam o justo oposto: pedem pelo compadecimento pela dor e pelo lamento. Ceder a essa espécie de chamado seria somente mais uma forma de partir à apreensão do Outro, à desfiguração de seu rosto, pois não passam de representação daquilo que a alteridade quer realmente falar. Ao rosto lhe cabe a tarefa de confundir, de figurar como impropriedade. O rosto nem mesmo é o significado do dicionário; pode não ser a face, a cara, mas as costas, os ombros tensionados, as mãos enrijecidas, os pés sujos, mas de cada uma dessas configurações sempre partirá o desconcerto, o desarranjo, a confusão de sentidos e a impropriedade, como nos revela Butler (2011, p. 26).

O rosto, assim, nada representa, é incomensurável e o humano se afirma exatamente nessa disjunção, nessa impossibilidade de representação: “O humano é, ao contrário, aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional” (BUTLER, 2011, p. 27). Este argumento será extremamente relevante para tratarmos sobre direitos humanos desde a modernidade, pois a identidade encoberta do sujeito de direitos atrai os processos de identificação, ainda que de forma velada, a fim de caracterizar o humano.

Contra todo o identitarismo, Butler (2011, p. 28) considera qualquer compreensão baseada em processos de identificação é conducente à superação das diferenças, mas ao mesmo tempo, edifica-se, justamente, sobre essa diferença que pretende superar: “Aquele com quem me identifico não sou eu e não sendo e esse “não sendo eu” é a condição da identificação”, logo a desidentificação é parte essencial desse processo.

Levinas é, então, essa interrupção na história da filosofia. A alteridade por ele pensada é intempestiva, excepcional, extraordinária, é transcendência absoluta de Outrem, é subjetividade ética separada, cuja reflexão, descontinua o privilégio ontológico da filosofia e lhe estabelece um novo ponto de onde partir. (BERNARDO, 2011, p. 151).

Sobre o tópico que se aproxima, pode-se adiantar que a América Latina funciona, na filosofia de Dussel, como alteridade a constituir a subjetividade europeia, mas pelo incômodo causado, pela impropriedade, é sempre obliterada, afastada em sua importância constitutiva

fundamental. Mas essa violência ao rosto latino-americano não é suficiente para desconstituí-lo ou afastá-lo. Sua alteridade continua sempre ali e cada vez mais potente.

3.2 ENRIQUE DUSSEL E A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

A Filosofia da Libertação guarda especial importância para o direito, pois seu ponto inicial de reflexão é o Outro pensado desde a realidade latino-americana, análoga a diversas regiões periféricas do planeta, apresentando-se como distinta e inferiorizada pela reflexão moderna que a funda e ao mesmo tempo a aniquila. Há uma avidez latino-americana em alcançar os padrões modernos criados para e a partir de um modelo subjetivista determinado.

A trajetória acadêmica de Enrique Dussel, principal referencial teórico deste trabalho, é assemelhada ao percurso da própria América Latina. Barber (1998, p. 18) narra que o filósofo admite o caráter tradicional de seu trabalho de graduação na Universidade Nacional de Cuyo, Argentina, bem como seu doutorado, em 1959, Madrid, Espanha, cuja pesquisa se orientou à Escolástica, mais especificamente “*within the most traditional third period of Scholasticism.*”.

Mesmo depois de passar um tempo no Oriente Médio e completar outros doutorados em história e teologia, Dussel ainda rememora a si mesmo como alguém bastante tradicional nos idos de 1965. No artigo “*Hacia una historia de la iglesia latinoamericana*”, a tarefa do cristianismo latino-americano é anunciada como a de formação de elites para posterior inserção em uma civilização técnica pluralista da civilização universal; uma fiel imitação dos primeiros cristãos que conseguiram incorporação no Império Romano, à época uma cultura secular. Surpreendentemente, o jovem defende a evangelização espanhola no continente latino-americano, pois evitara o sincretismo. (BARBER, 1998, p. 18).

O início conservador dá lugar a uma série de transformações até sua própria Filosofia da Libertação, cuja derivação se faz da filosofia de Levinas, tendo a curiosidade teológica um papel muito importante nesse processo. Como já foi narrado, a tradição filosófica latino-americana é investigada por Dussel a partir de uma compreensão propedêutica saída das visões helênica e semitas, cuja síntese é o cristianismo europeu. Em termos heideggerianos, a história da filosofia latino-americana teria em seu horizonte uma pré-compreensão calcada nessas culturas que atravessaria, tal como nomeou Husserl, o mundo da vida cotidiana atual. (BARBER, 1998, p. 20).

Este projeto heideggeriano/fenomenológico de recuperação de pré-compreensões trouxe à tona as bases mais características dos universos semita e helênico. Os semitas atribuíam a responsabilidade do mal aos seres humanos em lugar de atribuí-lo a Deus ou à estrutura do

Ser, sendo, por conseguinte, o ser humano autônomo e autoconsciente no que se refere ao reino da natureza. A divisão corpo/mente é, por sua vez, uma característica grega, herdeira da cultura indo-europeia, e temente ao dogma da precedência da alma em relação à carne. Tal dualismo antropológico é acompanhado de um monismo ontológico, qual seja o de que todas as coisas sempre retornam ao seu princípio fundamental ou emanam de uma divindade imanente. A rejeição ao concreto direciona os helênicos à valorização da perfeição individual e a contemplação, concedendo à intersubjetividade uma menor importância (BARBER, 1998, p. 21).

A confluência das culturas semita e helênica se dá na obra *“el dualismo em la antropologia de la cristandad”*, cujo texto foca na relação corpo/alma enquanto parte essencial da compreensão do cristianismo e sua passagem para a formação da cristandade. A comunidade cristã primitiva ainda carregava a compreensão semítica de pessoa humana, mas o processo de aculturação, pelo encontro com a herança grega, o qual culminou com a declaração do cristianismo como religião oficial do império romano, tornou esta compreensão atravessada e difundida pelas mediações da totalidade: a linguagem, instrumentos lógicos, economia, política, pedagogia, erótica da cultura helênica. O movimento heideggeriano de retorno às origens do cristianismo, para recuperar sua unidade perdida, importou para observar as distorções criadas pelo pensar cristão desde categorias gregas. (BARBER, 1998, p. 22).

Ainda no livro *“el dualismo em la antropologia de la cristandad”*, no prefácio mais exatamente, Dussel revela que passara por uma experiência de ruptura teórica com a ontologia europeia, exigente de uma nova escrita do livro inteiro. Entretanto, em lugar da ampla revisão, inclui a noção de “pessoa” como um conceito de ser unificado, sobre o qual os filósofos e pensadores cristãos, em suas tentativas de explicação, bifurcaram em substâncias separadas: corpo e alma. O termo pessoa referiria a alteridade, ao Outro a partir de quem o mundo moral é constituído, no Velho Testamento significa “face”, não a máscara do teatro grego, mas a face do outro como Outro, exemplificado quando Moisés falou face a face com Deus: a noção de pessoa designa um *locus* para além do horizonte do mundo, do ser, da ontologia. Trata-se o Outro de uma unidade, uma carnalidade suplicante, anterior a qualquer consideração filosófica entre corpo e alma.

Utilizing Heideggerian method to rescue Christian anthropology from Hellenistic superimpositions, Dussel is led beyond Heidegger and Heidegger's fundamental ontology and even beyond Christianity itself to Hebraic-Semitic categories marked by an ethical “logic of alterity”. (BARBER, 1998, p. 23).

Barber (1998, p. 24) conclui esse passeio inicial pelos primeiros caminhos filosofia de Dussel observando que a preferência do filósofo pelo semitismo em lugar do helenismo poderia

indicar uma opção contra a racionalidade e a filosofia, cujo feito estaria reduzido a deturpar a experiência vivida e criar pseudoproblemas, como a dualidade corpo e alma. Porém a antropologia filosófica que descobre erros e limites da racionalidade é fruto de um trabalho da razão, cujas principais conclusões levam ao fato de que se herda muito mais do que se tem consciência e que o ser humano é lançado na vida, aos moldes de Heidegger, com uma pré-compreensão dentro da qual se tem a possibilidade de fazer escolhas. A herança cultural latino-americana age sobre seus habitantes mais do que se dão conta e a empreendimento filosófico é, justamente, produzir uma historiografia mais racional através do pensar histórico crítico-destrutivo.

Em sabendo que pobreza e exclusão social persistem no contexto latino-americano, Samour (2016, p.395) ressalta a validade da Filosofia da Libertação no tocante à extensão do seu pensar fundamental, qual seja a alteridade e seu desvelamento, relevando a crise deste refletir que se encontra enredado na participação de vários pressupostos da modernidade e o relativismo pós-moderno. O autor argui ser o projeto de libertação voltado a humanidade, cuidando do respeito a todo e qualquer povo ou cultura, isso significa que ao passo em que exista crítica ao moderno eurocentrismo, há também o empreendimento de esforços por uma ética universalista pensada desde o Outro pobre e excluído, tornando-se, por conseguinte, partícipe do projeto ilustrado e objeto de impugnação da pós-modernidade.

As tensões atuais promovidas pela globalização e a modernidade ilustrada são dois marcos de avaliação para a Filosofia da Libertação, que busca, ainda, estabelecer-se em sua validade histórica ao refletir o contexto sociocultural latino-americano notadamente nos campos ético-político e técnico-científico, confrontando, a partir de sua existência, os discursos filosóficos hegemônicos e propondo sua transformação consoante outros saberes incidentes na realidade. (SAMOUR, 2016, p. 395).

Apresentar a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel é antes lembrar que esta não é a única fonte do pensamento libertador, mas uma dentre várias. Destacando as contribuições de Dussel, Samour (2016, p. 397) observa a transformação das formulações do autor perante o fenômeno da globalização, bem como seu sistema filosófico original. É de fato uma preocupação dusseliana, a despeito das críticas a modernidade, resgatar aspectos da ilustração que para a práxis da libertação apresentam-se irrenunciáveis, quais sejam, nas palavras de Samour “a crítica racional do existente e a transformação da práxis a partir e através do sabido racionalmente”, o que expressa a dependência da razão para fundamentar conhecimento e ação e, ao mesmo tempo, a independência desta razão a condições e limitações que particularizam esta universalidade. Uma segunda característica é a práxis individual e coletiva embasada na

liberdade, na justiça e livre de exclusões, tal como as débeis concepções de liberdade individual primeiramente cunhada nos direitos humanos.

Partindo do pensamento libertador entende-se que a consolidação da concepção dos direitos humanos passa necessariamente pela mudança no fundamento destes direitos, mudando o subjetivismo excludente e passando a pensá-los desde as contribuições da alteridade. Também identificada como filosofia da alteridade, a Filosofia da Libertação, segundo Ludwig (2016, p. 241), propõe a saída da mesmidade para a chegada na alteridade, mesmidade essa decorrente em grande medida, no plano global, de uma lógica de totalidade produzida e sustentada por países do Norte em relação a países do Sul.

A perversidade da lógica da totalidade é a redução de tudo ao mesmo, produzindo o Norte Global, desde a colonização na Latino América, um padrão de conhecimento, de subjetividade e economia que para ser alcançado reduz à sua unidade a diversidade do mundo. A negação da alteridade implica, pois, na libertação desta, no repto aos meios de produção e pensamento hegemônico. (LUDWIG, 2016, p. 241).

As categorias da totalidade e exterioridade desdobram a alteridade no dizer de Ludwig. No concernente ao fazer filosófico, a totalidade diz respeito as filosofias produzidas nos países do Norte, destacando-se na modernidade a redução de tudo ao sujeito. A valorização da totalidade desvaloriza a multiplicidade e as alternativas maneiras de ser, pensar, comunicar e viver, mas também desvela o ponto de partida do enfrentamento crítico para que se proporcione lugar ao outro. (LUDWIG, 2016, p. 242).

A experiência de alteridade da tradição latino-americana constitui-se a partir da exterioridade à totalidade. Totalidade é, conceitualmente, o sentido do mundo limitado pelo sentido dos entes, não se trata, portanto, do cosmo como totalidade de coisas, mas de uma totalidade de entes com sentido, desdobrando-se o nosso mundo, como totalidade concreta e histórica, em acordo com o valor determinado pelo capital (DUSSEL, 1996, p. 37).

Prosseguindo na conceituação, Dussel (1996, p. 38) define “cosmo”, de origem grega, como a totalidade de coisas reais, sejam estas conhecidas ou não pelos homens, enquanto o “mundo”, palavra de derivação latina, designa um conjunto de sentido, a soma dos entes reais, possíveis e imaginários, isto é, daquilo que é por sua relação com o homem. *“El mundo es así el sistema de todos los sistemas que tienen al hombre como su fundamento.”*

O mundo não é exatamente parte do cosmos, mas algumas coisas reais do cosmos estão no mundo como coisas-sentido. O mundo, que filosoficamente situa o “eu” como o sujeito ao centro, espacialmente organiza os entes a partir dos mais próximos e com maior sentido até os

mais afastados e com menor sentido, divisão esta que determina centro e periferia. (1996, p. 40).

O discurso despontado da realidade, como exterioridade, volta-se a práxis de uma realidade histórica nova, desenvolvendo-se a Filosofia da Libertação como pensar autêntico, cuja novidade é sua emanção a partir de um povo que está para além do horizonte do sistema e seu sujeito. O rosto de outro homem, comumente visto como mera coisa-sentido – um motorista de táxi, um porteiro, uma máquina de trabalho a mais – é recordado, através de sua exterioridade ao sistema, como proximidade postergada, como Outro, longe e impassível de qualquer instrumentalização à serviço da totalidade. Este Outro é uma liberdade que interpela, provoca e resiste à totalização instrumental, revelando-se a mim como parte do mundo e incondicionado ao capital, muito embora haja vendido sua força de trabalho. (DUSSEL, 1996, p. 56).

Enquanto o Ser é o fundamento do sistema, da totalidade, isto é, a posição na qual repousa toda a origem do dizer, o que está além e guarda exterioridade é Outro homem, cuja constituição supera a compreensão e o sentido do mundo, transcende condicionamentos da totalidade, configurando-se ele mesmo em uma totalidade substantiva e livre. Esta exterioridade desvela-se na interpelação “tenho fome!” vinda de um oprimido, um pobre, um alguém exterior ao sistema. (DUSSEL, 1996, p. 58).

A totalidade identitária aliena a exterioridade, coisifica a alteridade, afirmando a diferença originada de uma identidade, quando os seres humanos nascem distintos, separados uns dos outros, inclusive do ponto de vista genético. Nesse sentido, cada humano chegado ao cosmo é novo, detentor de um projeto único, originalmente livre e outro, distinto porque novo, diferente unicamente da identidade da vida. (DUSSEL, 1996, p. 58).

O rosto do Outro oprimido, no tocante a Filosofia da Libertação de Dussel (1996, p. 60), revela muito mais um povo do que uma pessoa singular. Os rostos singulares, plenos de mistérios insondáveis, são exteriores porque livres. A exterioridade, longe de representar unicamente a exclusão à totalidade, mostra-se também liberdade incondicionada, a potencialidade de uma surpresa, de um dizer inesperado.

Dussel (1996, p. 60) pontua que cada rosto a esconder um mistério pessoal é o rosto de uma vivência, é a exterioridade de da história popular, perfazendo-se a individualização das experiências pessoais-coletivas em uma deformação europeia em razão das revoluções burguesas. Portanto, cada rosto carrega um sexo, uma geração, uma classe social, um grupo cultural, uma idade, uma história, sendo primeiramente social e histórico-popular a alteridade metafísica e a exterioridade em nível antropológico.

É de se afirmar, assim que a alteridade é cunhada por Dussel como um conceito metafísico, condizente com a constituição humana inapreensível e impassível de subjugação, tal como expressa Levinas, enquanto a exterioridade é definida como um conceito materialista, cunhado para pensar o ser humano em suas experiências de dominação no seio da totalidade, configurando-se a exterioridade, pois, muito embora parte integrante de um sistema opressor totalizante, o homem é fundamentalmente alteridade livre.

A liberdade é, assim, muito mais que a eleição de entes e coisas que constituem o seu entorno, está além da escolha de possibilidades no cotidiano, trata-se da incondicionalidade do Outro ao mundo em que o Eu é o centro. O Outro é centro no seu mundo e também o inédito no sistema da totalidade, frisando Dussel (1996, p. 61) ser a liberdade um atributo daquele que mantém proximidade com outro homem, posto que a própria humanidade, calcada no desenvolvimento da capacidade racional, somente se faz na proximidade, nunca na distância solipsista.

3.2.1 Alteridade e América Latina

Ao remontar a origem da filosofia da libertação, Dussel (2011, p. 17) refere-se aos seus primeiros escritos, com este propósito, vinculando-os ao seu interesse pela teoria da dependência e as denúncias acerca da assimetria econômica entre centro e periferia, destacando-se por centro o Norte global e por região periférica o Sul, consoante suas tradições metropolitana e colonial.

A experiência de alteridade e exterioridade latino-americana é narrada a partir do marco temporal de 1492 quando da chegada de Cristóvão Colombo no novo mundo. É, pois, a chegada na América, por consequência do expansionismo marítimo, o movimento fundamental de elevação do continente europeu ao núcleo da história mundial, o qual ocorre concomitantemente à constituição de uma periferia também mundial. A conquista colonial impõe, antes do *ego cogito* cartesiano, o *ego conquiro*, o eu conquisto do colonizador, originando-se na experiência de dominação também a experiência de constituição do Outro (DUSSEL, 1992, p. 12).

Para Dussel o processo colonial inicia também o despontar da composição da subjetividade moderna, pois a descoberta da quarta parte da Terra, a América, proporciona ao continente europeu uma auto-compreensão diferenciada, qual seja a de fundadora de periferia, afinal no período anterior ao descobrimento a própria Europa é região periférica do sistema mercantil desenvolvido no Mediterrâneo e na Ásia, havendo empregado seus esforços para a

expansão marítima justamente com o intuito de alcançar essas regiões de forma mais proveitosa aos seus interesses mercantis.

O questionamento acerca do “direito em conquistar as Índias” torna-se eterna, pois nunca foi respondida, diz-nos Dussel (2008, p. 176), naturalizando-se a dominação e empregando-a como sustentáculo de toda filosofia moderna nascente. Logo, o pressuposto oculto da filosofia moderna seria a irracionalidade como elemento fundacional da ética e da política desenvolvidas a partir dali, tal irracionalidade irradiava no ambiente colonial, pois a condução dos chamados selvagens pelo caminho da maturidade intelectual europeia foi realizada por meio de um processo violento de inserção do nativo latino-americano em padrões racionais determinados por e para europeus, afirmando-se a modernidade através da afirmação do subjetivismo que se esforça para subjugar o Outro.

O processo civilizatório sofrido pelo continente latino-americano inicia as bases modernas do subjetivismo, empenhando-se em ocultar a alteridade do Outro latino-americano e em revestir sua racionalidade individualista e particular em uma razão universal capaz de justificar as mais diversas violências e de encobrir a alteridade inapreensível.

Daí a conclusão de Dussel, e do movimento descolonial, de que modernidade e a colonialidade são faces de uma mesma moeda. Isso significa que a colonização e a manutenção do seu padrão de dominação e violência, ou seja, a colonialidade são propulsoras da gênese de um pensar autocentrado e direcionado à busca por justificação da violência empregada contra outros seres humanos. A solução encontrada foi aquela relacionada a uma razão que, quando não localizada no indivíduo, possibilita a violência para retirada daquele da imaturidade.

A partir do elucidado, faz-se mister reconhecer a influência criativa da periferia colonizada na modernidade, dada a articulação da Península Ibérica aos acontecimentos que se desenvolviam do outro lado do Oceano Atlântico e as concepções que se extraíam dessa experiência, em especial a abstração do conceito de humanidade e a justificação da violência da conquista quando da imposição da razão europeia. “*La primera “experiencia moderna fue de la superioridad cuasi-divina del ‘Yo’ europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior.*” (DUSSEL, 1992, p.44).

Pode-se argumentar, portanto, que a dinâmica modernidade/colonialidade encobre a alteridade a ponto de despojar a periferia de sua própria história, vide o fato de o conhecimento histórico hegemônico não observar o liame entre modernidade e colonialidade. Não se pode olvidar, contudo, que a alteridade jamais subjugada inteiramente resistiu e resiste à dominação, apresentando-se exterior totalidade, mas, especialmente através de intelectuais latino-americanos, exterior à totalidade e parte constitutiva da modernidade.

A descoberta da obra de Emmanuel Levinas, “Totalidade e Infinito”, logo após a tentativa de construir uma simbólica latino-americana, baseada em “A simbólica do mal” de Paul Ricouer, trouxe à filosofia da libertação de Dussel um fundamento inteiramente novo e capaz de contribuir para a crítica da dominação efetuada a partir da constituição da Modernidade, no ano de 1492, e a colonialidade que persiste atualmente. “Esta “experiência” inicial vivenciada por todo latino-americano, até mesmo nas aulas universitárias europeias de filosofia – se expressaria melhor dentro da categoria “*Autruí*” (outra pessoa tratada como outra (...)).”.

“Totalidade e Infinito” é o livro chave para se desvendar o conceito de Outro e de Alteridade que subjazem em todo o pensamento de Dussel, desde os primeiros escritos de constituição de um pensamento filosófico da América Latina para a América Latina, até os desdobramentos na Ética e na Política da Libertação. O Outro é o interpelante que se deve ouvir e, na filosofia dusseliana, é a posição de alteridade o que garante à latino América legitimidade para efetuar críticas à modernidade e a colonialidade.

A experiência de colonização legou ao nativo latino-americano, bem como ao próprio continente, a condição de distinto do modelo europeu, tal distinção baseia-se na inferioridade e conseqüente subalternidade latino-americana. Dussel propõe a assunção desta alteridade patente, em lugar de seu ocultamento.

A crítica de Dussel a metafísica do sujeito o impele a considerar que nesta tradição o sujeito como vontade não começa no horizonte do ser que é descoberto, mas sim de uma ética doutrinária e voltada ao *logos*, na qual são criadas leis e valores de forma arbitrária. A humanidade não construiria o ser e suas demandas, mas encontraria o ser que está acompanhado de prescrições impostas. As últimas interpretações de Dussel, a partir de Heidegger, abordam a ética em um papel puramente esclarecedor das estruturas ontológicas em que a humanidade se insere dada sua finitude, morte inevitável, limite e encobrimento do ser a partir da vida cotidiana. Está-se diante de uma ética sem os recursos críticos importantes para a supressão do Outro relegado a condição de não-ser. (BARBER, 1998, p. 36).

O ser enquanto pessoa humana seria essencialmente não totalizado, aberto, capaz de sempre ser algo diferente, um “poder-ser”. Tal possibilidade seria experimentada no interior da vida na qual se nasce e significaria abertura de horizontes que nunca se completa e é compreendida através de uma dialética existencial. Haveria uma consciência moral ontológica chamando ao projeto fundamental de desencobrimento do ser desde a emergência da voz do eu autêntico e da saída à conformidade irracional na qual se é atado quando a vida cotidiana impede a reflexão. Para que este apelo à autenticidade, diz-nos Barber (1998, p. 35) não soe uma

exigência arbitrária para que se abandone o conforto e a segurança, Dussel chama tal apelo de voz do Ser vindo de fora, logo, o ser, como poder-ser, é o fundamento ontológico do dever-ser.

A autenticidade heideggeriana não envolveria, assim, uma ética propriamente dita, porque sua grande preocupação não é prescritiva, mas a observação das condições de possibilidade existenciais para o bem e o mal morais. Não existiria um “bem” ou um “mal” ontológicos, mas uma estrutura através da qual se pode abordá-los, cognitivamente. Uma pessoa autêntica, desembaraçada da imersão nas preocupações puramente cotidianas, é interpelada por sua própria voz e o Outro é reduzido à mais um elemento intramundano, uma existência sem importância radical. (BARBER, 1998, p. 36)

É na obra levinasiana, assim, que Dussel descobre o seu conteúdo fundamental, metafísico, contrariando a busca pelo ser na existência, contrariando a própria pergunta sobre o ser e promovendo a ética como filosofia primeira, afinal a experiência primeira, originária do ser humano, do Eu, relaciona-se ao Outro, aquele anterior ao mundo do Eu e imprescindível para a construção deste mundo.

Desde essa virada, o foco da filosofia da libertação, comenta Barber (1998, p. 37) passa a ser não a própria liberdade do Eu, mas a liberdade do Outro, qual seja a de não ser submetido ou racionalizado dentro do poder-ser. Longe de confirmar a ideia heideggeriana de angústia como “minha vida para minha morte”, Dussel se volta à alegria da libertação do Outro, miserável e oprimido, à esperança no futuro, à realização do Outro para além da totalidade.

O filósofo argumenta que o próprio Heidegger buscou descrever o face-a-face através das ideias de “abertura antes do mistério” (*openness before the mystery*) e “serenidade antes das coisas” (*serenity before things*). Contudo, a superação da modernidade e da ontologia do sujeito não são atingidas pela transcendência da dicotomia ser humano/mundo, pois esta ainda repousa nas polarizações da relação sujeito/objeto. (BARBER, 1998, p. 38).

A conclusão é de que a ontologia oferece uma introdução a ética, pois a totalidade da humanidade e do ser está aberta a um fundamento mais profundo, trans-ontológico e metafísico, o Outro a constituir a eticidade da ontologia mesma. Esta mudança de pensar é acompanhada, inclusive, por sua reflexão teológica, agora encetada pelo chamado às igrejas para o ateísmo ao Deus Europeu e a especulação sobre um processo colonial em que os colonizadores, em lugar de matar e violentar os nativos, houvessem praticado o amor. “*Dussel’s own philosophical transformation from ontology to ethics suggests that he gradually became a philosopher who, as Levinas might describe it, came to fear murder (of the Other) more than death (of myself)*” (BARBER, 1998, p. 39).

É interessante notar que a virada ética de Dussel tenha se dado através de Levinas que, como já se descreveu anteriormente, engajou-se em um projeto fenomenológico paralelo ao de Heidegger, buscando recuperar o que é obliterado e também o que é característico da relação intersubjetiva. Mas a ética levinasiana não é meramente descritiva do que é, mas de um dever, do dever de todos os deveres, da ética das éticas, apresentando uma descrição fenomenológica da obrigação. (BARBER, 1998, p. 41).

O ponto de partida da filosofia da libertação é a América Latina enquanto Outra, cuja alteridade foi negada pela colonização e pela identidade da modernidade; o povo latino-americano, ainda sob a colonialidade que o subjuga no constante movimento para o Mesmo, fará a práxis de libertação quando conseguir pensar-se enquanto alteridade inapreensível. A descoberta da alteridade é tomada de consciência da violação, da escravização, da dominação, do machismo.

Como a alteridade na Filosofia da Libertação diz respeito à América Latina, a partir daqui a categoria “Outro”, nascida na ética levinasiana, será cunhada “Outra” porque agora assumiremos os paradigmas da realidade concreta latino-americana.

O encaminhamento da filosofia da libertação é, antes de tudo metafísico, calcado na Outra que transcende a apropriação do Eu. Esta Outra, quando latino-americana, interpela por justiça diante da alteridade negada e este é sempre o ponto de partida para Dussel, preocupado em pensar a cotidianidade considerando o movimento do homem em seu projeto ontológico ao situar outros humanos como Mesmo, bem como a libertação que se inicia com a proximidade saída do face-a-face do reconhecimento da própria alteridade para acolher conscientemente outras alteridades. (DUSSEL, 1996).

A filosofia de Levinas é seminal no sentido de descortinar a alteridade anterior e constitutiva do Eu. É desde o escutar a Outra, o seu grito de indignação e pedido por justiça, que o pensamento libertador é construído, considerando a exploração, a miséria de um povo do Sul dependente economicamente de nações do Norte, estas triunfantes no seu capitalismo gerador de progresso, enquanto a maior parte da América, Ásia e África fracassava em seus projetos capitalistas. Os estudos hermenêuticos de Dussel voltaram-se, assim, para uma hermenêutica da obra de Marx a fim de descrever a diferença entre Norte e Sul desde o aspecto econômico, mas esse aspecto poderá ser mais bem observado quando tratarmos da Ética da Libertação e o princípio da facticidade. (DUSSEL, 2011, p. 25-27).

O fundamento da Filosofia da Libertação, a sua origem radical, não passa pela afirmação do Eu próprio, mas da alteridade enquanto base para o desencobrimento da exploração e da

afirmação da Outra como anterioridade a qualquer consciência reflexa. É justamente a anterioridade do Outro o que possibilita e constitui o “eu próprio”.

Contrariando o sentido mais prático que Dussel tenta imprimir em sua reflexão, a ética levinasiana não oferece derivação racional de nenhuma obrigação factual específica e, nesse sentido, está em conformidade com o pensar moderno. A derivação das obrigações se faz desde um nível precedente à própria racionalidade, um nível metafísico que diferencia a ética de Levinas das ontologias e totalidades filosóficas. (BARBER, 1998, p. 41)

Acerca da relação entre Filosofia da Libertação e a filosofia levinasiana, Sidekum (2015, p. 196) identifica serem as críticas a totalidade e o desenvolvimento de uma ética da alteridade as principais contribuições levinasianas à filosofia de Dussel. Interpretando Levinas, o autor afirma que a relação ética apresentada em sua obra se configura por um questionamento do si próprio provocado pela assimétrica relação com a Outra, irreduzível à apreensão totalizante pelo escrutínio intelectual do Eu, preserva sua transcendência e alteridade.

O rosto originário e radical da Outra esconde e revela a metafísica da alteridade transcendente causando a inquietação do Eu; é esse desvelamento o que rompe com o Mesmo e a totalidade. Na filosofia da libertação, a alteridade de revela no rosto do oprimido e denuncia a política opressiva na América Latina, munindo a reflexão filosófica de novidade e alteridade histórica inserida na realidade vigente como rosto a interpelar por justiça. (SIDEKUM, 2015, p. 195).

A Filosofia da Libertação, portanto, não se posiciona filosoficamente na ontologia e busca na cotidianidade latino-americana as raízes profundas e os horizontes a serem transcendidos. É uma filosofia cujo cerne está no pensar crítico sobre o mundo e a valoração deste mundo por aquele que afirma sua liberdade através do agir, isso significa que a compreensão prática do mundo é ponto de partida para o filosofar e que “ser” exprime “ser com o outro”, daí a primazia da ética como filosofia primeira em lugar da ontologia. Contudo, este “ser com o outro”, está ameaçado pela invisibilidade a que a Outra é relegada, inclusive na posição de bárbaro. Esta negação é o reconhecimento de que o mundo do “Eu” é uno e inescrutável, declinando-se da lógica da alteridade. (SIDEKUM, 2015, p. 196-199).

O reconhecimento da alteridade é a afirmação do Outra, é a experiência metafísica de não alcançar a inteireza da compreensão, mas de estar a serviço da libertação, lutando por uma nova ordem através da abertura criada desde a filosofia até o povo com sua cultura, símbolos e mitos. A libertação, pautada na alteridade, difere de uma perquirição pela liberdade, a grafia mesmo de “libertação” expõe a “ação” como práxis saída da opressão e orientada a uma nova ordem.

Calcada na ética, a filosofia de Dussel interpreta a história sob o lume da realidade latino-americana, sua colonização e a divisão do mundo em centro e periferia, pois se originaria deste processo uma imoralidade ética de dominação e violência, cujas consequências foram determinantes para a formação do sistema-mundo.

Sidekum (2015, p. 198) alerta que a libertação não se faz por meio de uma tentativa de tomar a posição do “Centro”, opor-se violentamente ao centro ou ainda romper com a dependência meramente. Trata-se de um projeto existencial voltado a transpor a práxis dominante, seja esta a do homem sobre a mulher, pais sobre os filhos, elite política sobre a massa popular.

Da alteridade do oprimido deriva um novo pensar, questionador da mesmidade e da própria espontaneidade do Eu, isso é o que Dussel chama de ética da comunidade ou ética política, pois a essência do pensar serve à práxis política, a tornar real a liberdade do ser humano. (SIDEKUM, 2015, p. 206). Esta complementariedade entre ética e política, tão cara à Dussel, é também uma preocupação de Levinas que, em sua obra “Ética e Infinito”, afirma o fundamental vínculo crítico entre ética e política, cabendo à ética o papel de controle e crítica da política, posto que o Estado se encontra na totalidade. A ética faz, então, o papel de exposição extrema da subjetividade à política e é sempre a lembrança dessa exposição interrealcional o que deve normatizar a conduta quando da relação com outros, com o terceiro impessoal (ALMEIDA, 2003, p. 196).

É de se afirmar que a Outra é a constante da experiência do Eu, mas seu encobrimento pela ação egoísta de transformar tudo no Mesmo torna a ação ética em ato de violência e dominação. O Eu é subjetividade que só é por sua relação com a Outra, sujeito ético e epifania do corpo que vive e se estabelece como parte constitutiva de toda experiência, chamando à responsabilidade, possibilitando a reflexão corretiva ou destrutiva de seu agir, interpelando, pondo em questão a inverossímil ação de fixar na identidade uma alteridade, de presumir-se identidade universal capaz de abranger toda a heterogeneidade, isto é, o ser separado de mim para a formação do Mesmo. O Mesmo, o Eu contém, no entanto, em si, - o que não pode nem conter, nem receber apenas por força de sua identidade.” (LEVINAS, 2015, p. 13).

É esta alteridade metafísica e transcendente o fundamento da filosofia da libertação, posto que a experiência do latino-americano pobre, discriminado por sua cultura, sua raça, sua intelectualidade e pela venda de sua força de trabalho, bem como a da própria América Latina, colonizada, explorada, alvo de violência e acusada de conter uma natureza inferior, é de negação da distinção e imposição cruel de um modelo de existência incompatível com a distinção ética fundamental.

O que Dussel está propondo, na esteira da ética levinasiana, é que a América Latina, muito embora tenha sido violentamente obrigada a seguir o imposto pelo europeu, a fim de transformar-se na Mesma, é Outra interpelando o porquê do agir pautado na identidade e violentamente direcionado a conter o que jamais poderá, a alteridade.

A alteridade é inapreensível, pois contém em si a ideia de infinito, qual seja o modo de ser não tecido por uma subjetividade, o que não pode ser apropriado, não é par de alguém. O infinito provoca desproporção e ultrapassa os contornos da compreensão, por nada se limita e, em razão disso, desconcerta a intencionalidade perscrutadora e controladora do Eu, desafiando-lhe a soberania da identificação. (LEVINAS, 2015, p. 14).

A revelação do Infinito na Outra impacta na inércia do Eu em sua característica identitária, movendo-o eticamente ao questionar-se acerca da impossibilidade de apreensão compreensível, pois indagar-se é já acolher a alteridade e por ela responsabilizar-se, porque ao esvaziar-se de si percebe que ninguém pode responder em seu lugar. (LEVINAS, 2014, p. 53).

A tradição colonial latino-americana é, assim, o registro de uma alteridade negada, cuja apresentação ao Ocidente, a partir da identidade europeia, deu-se por meio do recurso a ausência, o que Levinas (2012, p. 22) conceitua como a percepção fenomenológica da Outra realizada através de representações autorrefletidas, isto é, a o Eu, incapaz de atingir a percepção por inteiro, passa a tecer representações sobre a Outra para eliminar uma carência de significação.

É de se observar, pois, que a violenta obliteração sofrida pela América Latina a tornou dependente de um padrão, buscando a Filosofia da Libertação resgatar a tradição para descobrir essa alteridade que fenomenologicamente se apresenta na historicidade como rostos exteriores à totalidade capitalista subjugadora, cuja função é torná-los parte do sistema apenas para servirem-no.

O infinito e a ideia do infinito dizem respeito a uma relação em que as partes conservam distância ao pensamento, “Designa o contacto do intangível, o contacto que não compromete a interioridade daquilo que é tocado.” (LEVINAS, 2015, p. 37). A exterioridade metafísica levantada por Levinas serve à realização do movimento de trans-ascendência, qual seja: encontrar o rosto através da experiência e este, em sua condição de alteridade, atravessar a compreensão, de forma ascendente, mostrando, em um lapso de tempo, a ideia de infinito, a distância infinita do estrangeiro, a relação não semelhante.

A ideia de infinito, acessada unicamente pelo Eu, ultrapassa o subjetivo e margeia a verdadeira liberdade, a não redução da Outra ao Mesmo. Nesse sentido, tematizar e conceituar a Outra são sempre direcionamentos da supressão ou da posse, negando-lhe independência,

““Eu penso” redonda em um “eu posso” numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade.” (LEVINAS, 2015, p. 33).

A recepção da Outra deve pautar-se, assim, no seu acolhimento através de seu discurso, o qual se faz de maneira imediata, frente a frente, por meio da interpelação que é linguagem. A verdade em Levinas (2015, p. 50) surge de um ser que fala à Outra e está separada dela, tangenciando-lhe a linguagem e atingindo-o no interpelar. Autonomia e liberdade estão nesse afastamento insuperável e o desfazimento do Mesmo somente é possível quando a Outra significa e faz sentido falando.

É possível articular, então, que a alteridade em Levinas (2015, p. 25) não é um dado formal como inverso da identidade; trata-se de uma anterioridade a toda e qualquer iniciativa de imperialismo, fazendo da Outra estrangeira porque não há na realidade nada que lhe seja comum e tudo ao seu redor é perturbado por sua presença, derivando daí a inquietação do Eu e a reflexão ética. Quando mantenedora da liberdade, a filosofia prática é porta para o acolhimento da Outra, da responsabilidade.

Este acolhimento, como já se viu e como expressa Almeida (2003, p. 201-202), independe das qualidades da Outra, de maneira que não seja alvo de tematizações, tais como o são os objetos. No caso da alteridade latino-americana a compreensão do *ethos* é incomensurável dada a sua pluralidade, por isso a Europa lançou mão da autorreferência para compreender a relação entre povos e a linearidade cronológica, lógica, espacial, muito embora este caminho não conduza à verdade.

A pergunta “O que vem antes?” é respondida com “A Europa”, pois o recurso à linearidade sempre apontará por princípio a Europa como “o lugar dos lugares”, “o *ethos* por excelência”, como se tudo lhe fosse vinculado ou filiado, reforçando nos latino-americanos a aceitação de uma morada que não é a sua. Considerar a desproporção do *ethos* é, assim, não recorrer à linearidade e primariedade, ou se estará sempre inserido no projeto europeu, Almeida (2003, p. 203-204) entende ser o recurso à anterioridade, “antes do primeiro ato de violência contra o continente “latino-americano”, este já estava aqui.”. Daí poderá se dar uma comunicação entre os *ethos* consoante sua posição de Outra.

Em sendo comunicação é linguagem, mas uma linguagem ressignificada por uma base ética, pela interpelação por justiça, a qual possibilita a relação com a Outra em sua exterioridade metafísica, iniciando uma racionalidade inaugural, a razão ética originária, afirmada por Dussel, o momento racional primeiro, configurado como responsabilidade pela Outra. (PANSARELLI, PIZA, 2003, p. 218-219).

É a própria corporalidade viva e oprimida o que aproxima de uma sensibilização, de um abalo em nossa posição autorreflexiva e autorreferente; é esta mesma corporalidade a nos apontar um diálogo ético terreno. Ao considerar, tal como sustenta Levinas, a ética como filosofia primeira, esta alicerçaria todas as outras com a preocupação acerca do *éthos* enquanto conjunto de hábitos e do *êthos* como a morada dos hábitos estabelecidos, transformando-se, assim, a normatização do agir.

3.2.2 A Exterioridade

A alteridade levinasiana fundamenta a Filosofia da Libertação em seu aspecto metafísico, mas a crítica desenvolvida parte de um aspecto material de negação de vida à vítima pobre, oprimida, dominada. Nesse sentido, o “fato empírico” de onde será desenvolvida todo o pensamento que encaminha à libertação pode ser conglobado na categoria “exterioridade”.

Enrique Dussel se põe a refletir acerca da “filosofia econômica” de Karl Marx, focalizando a situação primitiva da arquitetura e do desenvolvimento do modo de produção capitalista. Seria, assim, a situação originária do capitalismo abstrata e essencial, não importando o grau de desenvolvimento ou a época em que está inserido o sistema. (2011, p. 33). A proposta de Dussel (2011, p. 36-37) é analisar, pois, o plano econômico desenvolvido por Marx, mas desde sua metafísica da economia, a qual consiste em uma crítica a ontologia do capital desde o inaugural discurso marxiano, qual seja o princípio de sua econômica exposta nos *Grundrisse* e reveladora da contradição entre o trabalho e o dinheiro enquanto a possibilidade primeira, situação primitiva ou posição inicial, na filosofia rawlsiana, do capitalismo.

Dussel irá apontar o processo de subsunção da exterioridade à totalidade, informando primeiramente o que há de essencial em todo homem que produz e em todo ato produtivo. Ao afirmar que toda a produção é uma abstração, reconhece-se essa qualidade básica como uma característica daquilo que é pensado. (LUDWIG, 2011, p. 122).

A produção é permeada por momentos fundamentais, quais sejam “um sujeito que produz, um objeto produzido, em instrumento utilizado; e um trabalho passado”. Neste círculo a relação entre sujeito e objeto é especialmente importante para tratar de exterioridade e totalidade, pois o sujeito antes da produção é sujeito de necessidades, mas no ato de produzir, transmuta-se em produtor, naquele que funda a matéria. (LUDWIG, 2011, p.123)

O sujeito de necessidades pode satisfazer sua necessidade com um objeto natural, logo seu consumo não será mediado por um ato produtor. O sujeito necessidade se transforma em

produtor quando o objeto-natural que o satisfará não está em suas mãos e precisa ser produzido, eis que o sujeito se transforma em produtor. É a ligação sujeito-necessidade e natureza o que origina a relação homem-natureza enquanto relação material, muito embora a natureza não seja matéria de trabalho, mas de gozo, desfrute, satisfação. (DUSSEL, 1991, p. 35).

No caso do sujeito produtor, as coisas passam a ser, a partir da natureza, instrumentos de produção dos objetos que satisfazem e faltam, logo a produção ganha o status de negação do gasto de energia, da morte e para tanto deve negar a negação que é a morte. A necessidade funda a produção e conseqüentemente funda o círculo econômico em que o sujeito funda a matéria em sua própria essência como conteúdo consumido da necessidade. O sujeito histórico é, pois, anterior, é o *a priori* da matéria, sendo este o conceito de materialismo histórico. (DUSSEL, 1991, p. 37).

Dussel (1991, p. 37) confronta a ideia de que a matéria, enquanto massa física, astronômica e cosmológica, é anterior ao sujeito histórico, afirmando-a como questão secundária e fora de seu discurso científico de Marx, pois se tratam de reflexões filosóficas, cuja importância é central para a América Latina.

A dialética de Marx, enquanto movimento do pensar, se eleva do simples ao complexo, da produção em geral até a produção nas relações co-implicadas, como o consumo, a distribuição, a troca; a constituição das relações forma um todo, uma totalidade, construção de um pensar que constitui a totalidade em um nível concreto. (LUDWIG, 2011, p. 124).

A essência do capital seria, assim, a subsunção das partes dinheiro, mercadoria, circulação ao todo, qual seja o capital que significa instrumental e fundamentalmente cada parte. Nesse sentido, as partes servem à essência do capital, estruturando o seu ser, está aí a abstração mencionada por Dussel, mas esta se desdobra no nível concreto dos fenômenos, podendo-se confundir-los com o capital – tal como quando vemos o dinheiro -, mas em verdade aquele está encoberto em sua caracterização fundamental, o valor. (LUDWIG, 2011, p. 125).

O valor é, pois, a essência última do capital e como tal não aparece jamais no mundo fenomênico, pois não é uma forma ou uma maneira de aparição do capital, é o capital mesmo em sua invisibilidade, enquanto a circulação é pura aparência. (DUSSEL, 1991, p. 127).

A essência do valor demanda o trabalho, cuja classificação marxiana divide em trabalho objetivado e trabalho não-objetivado. O primeiro é trabalho como capital, isto é, dinheiro, mercadoria, e o segundo é a capacidade de trabalho, isto é, a subjetividade ainda a ser objetivada, portanto não é matéria-prima, não é produto, não é meio de vida, não é capital e, por conseguinte, não é valor. A conclusão daí retirada é que em não sendo valor, é exterior, é o Outro do capital. (LUDWIG, 2011, p. 126).

O juízo extraído por Ludwig (2011, p. 127) é, pois, o de que o trabalho é fonte viva do capital, bem como originariamente exterior a ele, logo, dialeticamente, é da exterioridade que emana o capital como totalidade e o sujeito, antes de ser trabalho objetivado, antes de ser ente, é sujeito vivo, o trabalho por ele desempenhado é somente atividade. “Antes não é “o mesmo” subsumido na lógica do ser do capital: é um “fora de”, um “além de”, uma “exterioridade (*Äusserlichkeit*, na expressão de Marx), um outro (na expressão de Dussel).”.

A alteridade do ser humano em relação ao capital somente poderia ser observada através de uma lógica fundada na exterioridade em detrimento da totalidade. Nesse sentido, da ontologia do capital, pensada por Marx, é possível extrair uma expansão de horizonte para além do capital, avistando-se o não-capital, o trabalhador simplesmente em sua capacidade e subjetividade. O trabalho vivo é criador de valor e enquanto não é tragado pelo capital também não é nenhum de seus entes, é “não ser”, daí se podendo afirmar que todo valor é criado pela exterioridade. (LUDWIG, 2011, p. 127-128).

Capacidade de trabalho, diferentemente do trabalho objetivado, é a manifestação da pobreza absoluta, do não-capital, pois é o pobre aquele que guarda a capacidade e de forma dissociada da objetividade e da formação da riqueza, enfrentando o capital. É a venda do tempo da capacidade do trabalhador, combinada com a compra e conseqüente criação de valor, o que caracteriza o ato ontológico da subsunção que torna o trabalho vivo em trabalho como capital, portanto, aquele dantes chamado subjetividade viva, passa a ser um ente fundado, iluminado pelo ser. (LUDWIG, 2011, p. 127-128).

A perda do seu próprio trabalho, dos instrumentos e dos produtos do trabalho é a própria subsunção, a negação da exterioridade e a afirmação das determinações do capital, alienando o trabalho vivo e o constituindo como trabalho assalariado. A perversidade do capital estaria, pois, na transformação de um homem livre, autônomo e consciente em uma coisa, um instrumento. (LUDWIG, 2011, p. 130).

O trabalho na categoria da exterioridade é para Dussel (1996, p. 55), assim, uma volta à realidade como realidade histórica nova da qual se desprende uma filosofia autêntica e igualmente nova, pois reflexo do povo latino-americano. A exterioridade é, pois, o campo a partir do qual o homem, enquanto ser livre e incondicionado a qualquer sistema que seja revelasse. Nesse sentido, o trabalhador é livre, no que diz respeito ao capital, enquanto não vendeu sua capacidade de trabalho, mas permanece sua exterioridade enquanto pobre que não se ocupa do capital e não pertencente ao mundo.

Confirmando a ideia já apontada por Ludwig, Dussel (1996, p. 57-58) retoma a ontologia do capital ao declarar o ser como o fundamento de todo o sistema, inclusive do mundo

cotidiano, é horizonte de manifestação dos fenômenos do mundo, fundação da identidade ontológica. O discurso da totalidade é identitário e pratica a diferença no sentido de ordenar adequação ao que se afasta de seu totalitarismo, alienando assim a exterioridade, reificando a alteridade.

Sem olvidar as categorias mundo e cosmos, dantes evidenciada neste texto a partir do pensar de Dussel, a filosofia da libertação assinala a ontologia como luz do mundo sob o domínio da razão, cuja produção filosófica é um “refletir-se”, um especular-se, ver-se em um espelho buscando a identidade como origem daquilo que já é. Considerando o capital como fundamento ontológico, a ontologia é saber pensar o mercado. (DUSSEL, 1996, p. 65).

Ao afirmar a realidade como a ordem da constituição cósmica das coisas, diz-se que se trata de uma resistência ao mundo, havendo, portanto, realidade para além do ser, assim como há cosmo para além do mundo. Dentre aquilo que é real e guarda exterioridade em relação ao ser, há o homem com sua história, biografia e liberdade, cuja compreensão é transcendente àquela do mundo e à interpretação que supõe o sistema, despida de determinações e condicionamentos da totalidade. (DUSSEL, 1996, p. 57).

Em sendo cada homem livre é uma totalidade Outra, uma exterioridade metafísica ou uma transcendentalidade interior à totalidade, pois nenhuma pessoa poderia ser absolutamente parte do sistema e aí estão incluídos os membros da classe opressora, porque também guardam transcendentalidade em relação ao sistema. (DUSSEL, 1996, p. 64).

No tocante à metafísica, o sentido conferido pela filosofia da libertação é o de saber pensar o mundo a partir da exterioridade alterativa do Outro, “*es saber pensar el mismo ser desde la exterioridade que lo juzga; como juzga hoy la periferia mundial al centro dominador y poseedor de la filosofia de la dominación.*” (DUSSEL, 1996, p. 65). Seria a metafísica, pois, o pensar saído da negatividade ontológica, direcionando o refletir para uma utopia presente, a do povo periférico, das classes oprimidas, da mulher.

Porque o Outro exterior chama a atenção para a sua distinção no cotidiano, mostrando-se como pobre, o fora da norma, o oprimido com seu rosto sofrido a dizer que tem fome e direito a comer. Dussel (1996, p. 59) chama a atenção para o fato de o direito do Outro estar fora do sistema e de sua justificação não ser compreensível ou legalizada. A exterioridade/ alteridade é, então, a provocadora da justiça, afinal cobra a filosofia prática ao denunciar o sistema injusto.

O incômodo provocado é a denúncia da injustiça do mundo e o chamamento à justiça. Em um primeiro momento o Outro é negatividade, falta de, não ente e, por isso não tem lugar no mundo. Saciar a fome do interpelante é, pois, mudar radicalmente o sistema, pois a fome é a exterioridade prática mais subversiva. (DUSSEL, 1996, p. 65).

Dussel (1996, p.60) sustenta que o rosto do Outro, no âmbito do capitalismo, revelará sempre um povo e que a experiência do face-a-face não se faz simplesmente entre duas pessoas, porque o mistério pessoal carrega a exterioridade de uma história popular. A individualização da experiência pessoal-coletiva, delata o filósofo, é uma deformação do pensamento burguês europeu. Nesse mesmo sentido, Marx (2009) em “Para a questão judaica” ressalva o egoísmo premente na sociedade francesa pós-revolucionária e a legitimação do ser humano como mônada na Constituição de 1793.

Sobre a mencionada obra de Marx, Lowy (2012, p. 86-87) informa ser uma crítica radical a sociedade civil moderna ou a sociedade burguesa permeada por inerentes pressupostos filosóficos, estrutura política e fundamento econômico. Trata-se, tal como os *Grundrisse*, de uma reflexão do jovem Marx, ainda filósofo, cuja abstração da obra não estaria unicamente no que diz o texto, mas no fato de o autor não propor a tarefa da emancipação para uma classe social específica.

Lowy (2012, p. 87) prossegue enunciando que a aparência política e econômica da obra não se confunde com seu fundamento essencialmente filosófico, qual seja o egoísmo enquanto motivação maior para os direitos dos homens, declarados na Constituição francesa pós-revolução, para a emancipação política, para a sociedade civil e para o dinheiro. O liberalismo burguês é criticado, assim, através dos “direitos do homem” como direitos destinados a egoístas, a mônadas isoladas pertencentes a sociedade civil-burguesa a qual vincula os indivíduos unicamente pelo interesse privado.

A emancipação levada a efeito desde a revolução francesa teria transformado a vida política em meio a serviço da vida civil burguesa, isto é, a serviço do ideal egoísta burguês, de maneira que a autonomia pretendida não se poderia confundir com a emancipação humana.

A crítica de Marx aos direitos do homem é, pois, no sentido de apreciar o egoísmo e a separação da comunidade que alicerça os direitos dos membros da sociedade burguesa. Em análise ao direito à liberdade, previsto constitucionalmente, o autor chega a conclusão de que se trata da realização de tudo que não prejudique outrem, consubstanciando-se a liberdade do homem como mônada debruçada sobre si, porque não se trata de um direito vinculativo, mas que isola e limita o indivíduo a si próprio, pois o outro homem significa a não realização, a barreira para a liberdade. (MARX, 2009, p. 64).

A igualdade é puramente formal, consiste na aplicação da lei para todos, resguardando a liberdade. A segurança é apresentada no texto constitucional como a proteção concedida pela sociedade a cada um de seus membros a fim de conservar sua pessoa, seus direitos e

propriedade, é, pois, para Marx (2009, p. 65) o conceito supremo de uma sociedade civil burguesa, afinal assegura o egoísmo.

A análise acerca da sociedade civil, enquanto espaço real de particularismos, é acompanhada do exame sobre o Estado como instituição da ordem social moderna e, por conseguinte burguesa. Esta crítica coaduna-se à abertura dos direitos humanos ao exame de seu fundamento, bem como de sua institucionalização, dadas as tensões que lhes permeiam.

Enquanto em “Para a questão judaica”, Marx toca na fundamental questão do individualismo como fonte dos direitos do homem, dos “*Grundrisse*”, Dussel extrai do autor as ideias de exterioridade e relaciona-as a alteridade, posto que o ser humano, mesmo em condições de instrumentalização pelo capital, sempre terá em si uma transcendentalidade a desafiar toda a totalidade.

Muito embora a abordagem de Dussel refira-se a um texto do jovem Marx, que na disputa entre as fases nova e velha seria o teórico e não o ideólogo, devemos concordar com Nascimento (2012, p. 14) quando afirma que o jovem Marx produzira uma teoria da revolução, a qual ultrapassa a questão teórica/ideológica e apresenta uma visão de mundo nova e inseparável da experiência política no movimento comunista europeu. Em sendo a filosofia da libertação, um pensar voltado a práxis, a reflexão de Dussel é, também, aquela em que a luta contra as condições de existência transforma o mundo circundante e a própria consciência.

A econômica desenvolvida a partir do marxismo trata-se da aplicação da instrumentalidade, isto é, dos instrumentos que são construídos pela cultura e com os quais lidamos na linguisticidade, no mundo da fala, dentro de uma comunidade de comunicação, na qual há um relacionamento prático com o Outro. Os produtos, enquanto frutos do trabalho, suprem necessidades humanas, mas estas necessidades, quando não pensadas desde uma ética da alteridade, podem transformar o trabalhador em mediação⁹, isto é, instrumento para alcançar o produto, significando-o, tal como na literatura marxista, enquanto trabalho vivo, e não como pessoa Outra, para a realização do capital. (DUSSEL, 2011, p. 29).

⁹ Mediações dizem respeito ao que é utilizado para alcançar o objetivo final da ação. Explicando a Filosofia da Libertação em conceitos, Rosillo aponta: “A proximidade é a imediatez do cara a cara com o outro; a totalidade é o conjunto dos entes enquanto tal: enquanto sistema. As mediações possibilitam o aproximar-se à imediatez e permanecer nela, constitui em suas partes funcionais a totalidade.” Dussel (2016, p. 38) explica que ser meio para um fim é ser mediação; nesse sentido, é o mundo como poder-ser, como horizonte de possibilidades para cada caso meu.

Dussel (1991, p. 137), realizando comentários aos *Grundrisse*¹⁰ e os relendo a partir de uma perspectiva latino-americana, nos diz que em Marx aponta o capital como essência de tudo o que há no mundo das mercadorias e desenvolve uma verdadeira ontologia do capital, caracterizando-o como dinheiro que circula na venda das mercadorias e como valor, puro e universal, que promove a circulação do produto, e não aparece no mundo fenomênico, mas que importa como verdadeiro imperativo para uma determinada sociedade. (DUSSEL, 1991, p. 118-125).

Para além do horizonte do capitalismo e da valorização do capital, está o absolutamente distinto, o que está fora da totalidade do capitalismo; trata-se do não-capital, da exterioridade da totalidade do sistema capitalista, o que é de difícil percepção, uma vez que a subsunção do trabalho no capital, torna este trabalho em capital, tal como o dinheiro e o valor: o assalariado em frente à máquina de produção é valorizado desde este prisma, enquanto trabalho vivo. (DUSSEL, 1991, p. 137-138).

A exterioridade ao capital é um Outro sem sentido para a totalidade, configurando-se o trabalhador em um nada sem sua atividade. “*Si la riqueza es el capital, el que está fuera es la “pobreza absoluta”. Nada de sentido, nada de realidade, improductivo, inexistente, “no-valor”*” (DUSSEL, 1991, p. 140). O Outro que nem mesmo consegue se ver enquanto exterioridade, está imerso no capital e em seu face-a-face originário já se depara com o trabalho vivo. Este Outro que interpela sobre sua pobreza dentro da totalidade de desigualdades sociais é ponto de partida concreto para pensar a realidade.

A América Latina, compreendida nos mitos de sua pré-história, na alteridade encoberta pela colonização e pela modernidade, na exterioridade de uma totalidade capitalista que a subsume enquanto trabalho vivo, é a fonte de questionamentos para um pensar libertador. Esta alteridade essencial na qual a América Latina se afigura é fruto da experiência, na esteira de Gadamer (2011) condutora à verdade, enquanto fonte da compreensão quando da participação no mundo interpelante através da tradição histórica.

Esta ascensão da experiência para a constituição de um pensar é já uma forma alternativa de pensar em relação à modernidade. Quando se lê a filosofia da libertação, para pensar os direitos humanos que, tal como a própria América Latina, são frutos da modernidade, poderíamos pensar desde pronto acerca da alteridade, e a conseqüente exterioridade, enquanto um fundamento Outro, a ser reconhecido pela libertação dos que podem perceber-se como

¹⁰ Os *Grundrisse* são manuscritos de Marx escritos em 1857 e 1858 e que antecedem a maior de suas obras, O Capital. Segundo o sítio eletrônico da editora Boitempo, a qual editou os *Grundrisse* no Brasil, tratam-se de verdadeiros laboratórios da crítica político-econômica marxiana.

inapreensíveis pelo entendimento do Eu constitutivo da modernidade identitária de onde provém o ideal dos direitos humanos.

3.2.3 Ética da libertação: A Outra

Expressos o ponto de partida do pensamento libertador, qual seja a práxis de libertação, Dussel (2012) estabelece sua filosofia prática propondo uma ética universal para nortear as condutas atendendo a três momentos de aplicação. A partir do deslinde dessa ética os pontos de inovação, para uma nova normatividade, planteados pela Filosofia da Libertação no sentido de informar as instituições políticas, tal como o direito, ganham um delineamento mais claro.

Salamanca (2003, p. 47) pontua que a Ética da Libertação, como parte da filosofia latino-americana da liberação, em conjunto com a Teologia da Libertação, Teoria da Dependência, Pedagogia do Oprimido e do movimento brasileiro do Direito Alternativo, é uma das expressões mais fecundas e originais oferecidas pela América Latina para a humanidade, muito embora não goze da mesma repercussão da Teologia da Libertação, por exemplo.

Como já assentado no tópico anterior, esta ética é influenciada pelo descobrimento do rosto sensível e interpelante da Outra, não somente e nem principalmente como linguagem, mas essencialmente como corporalidade oprimida e excluída dos benefícios da totalidade. O trabalho intelectual de Dussel é comprometido com a realidade latino-americana, mas também adquiriu dimensões globais por seu compromisso ético, destacando-se uma opção antropológica fundamental, qual seja a crítica a totalidade eurocêntrica que nega a alteridade e a obrigação universal com a Outra.

Na introdução de suas 14 teses de ética, Dussel (2016, p. 11) faz uma importante exposição, cujo conhecimento encabeçará toda a sua reflexão posterior. Tal como já se explicou, de forma mais detida nas seções anteriores, para o filósofo o pensamento grego e o moderno estão fundados na relação sujeito-objeto, sendo tarefa do pensar crítico apresentar os dois tipos de realidade com as quais se deparam os seres-humanos. O mundo é habitado por coisas e por pessoas; a experiência de aproximação das coisas é chamada *proxemia* e de aproximação das pessoas é a proximidade, esta última inexistente para modernos e gregos.

Uma ética crítica, assim, parte da proximidade, do face-a-face que é originário para a experiência humana, dada a anterioridade da Outra.

Uma das principais denúncias da Ética da Libertação diz respeito a como a revelação das pessoas como Outras é encoberta pelo costume em se experimentar a proximidade como *proxemia*, como se pessoas fossem coisas funcionais no interior de um sistema, produzindo-se

uma despersonalização e essa é a origem de toda alienação. Para reinventar um sistema calcado no encobrimento da Outra é preciso colocar em questão o sistema, criticá-lo e, assim, desenvolver todo o processo de libertação (DUSSEL, 2016, p. 12).

A proximidade é arqueológica quando a observamos desde a experiência do nascimento humano. Nasce-se de uma Outra e assim também nasce o incessante experienciar do face-a-face, sujeito-sujeito em uma tentativa de completar nossa identidade nesta relação, muito embora seja algo impossível. O aspecto crítico que nos traz essa interação é recuperar esta Outra, exterior a qualquer compreensão, como a Outra exterior ao sistema. Não se trata de autorreflexão, autenticidade, abertura ao ser; trata-se de ouvir a interpelação de quem sabe sua condição de alteridade e a grita. (DUSSEL, 2016, p. 13).

O nascimento da ética para Dussel (2016, p. 15) se dá em conjunto com a evolução da espécie homo sapiens. O desenvolvimento cerebral da espécie criou uma “*nueva nota em el mundo*”, pois as capacidades cognitiva e afetiva vieram acompanhadas da habilidade em ter consciência dos atos, em razão da ampliação do caráter linguístico condicionada aos novos centros neuronais formados. Alcançou-se, assim, a autoconsciência e o cosmos, a totalidade do real, passou a ser compreendido como mundo, a totalidade ontológica.

O aparecimento dos pronomes “eu”, “tu”, “nós” sugere o surgimento de novos centros cerebrais e do próprio ser humano, enquanto ser autoconsciente e responsável por seus atos. A capacidade moral, ética nasce daí, como um fato inédito parido da autoconsciência, não se relacionando, portanto, a uma origem eterna ou de uma existência “desde sempre”. “Ser humano” e “Ser ético” são sinônimos. (DUSSEL, 2016, p. 16).

Dussel (2016, p. 16) alerta que tornar central a experiência do ser humano não diz respeito a puro antropocentrismo, mas sim um movimento de privilegiar a responsabilidade humana frente à vida humana e de todos os outros seres vivos. A ética, essencial a tal responsabilidade, é primeiramente uma prática, toda ação é ética e por “prático” denomina-se tudo o que é endereçado a afirmação da vida humana e antecede qualquer outro modo de ser no mundo. O prático está na vida cotidiana mesmo, na atualidade do ser humano no mundo, situando-se antes de qualquer teoria.

Ao mesmo tempo, contudo, a ética é o primeiro capítulo da reflexão filosófica, uma formulação cognitiva de caráter metódico e categorial. Busca explicar o sentido prático da existência humana, seja em seu caráter singular ou coletivo e por isso é o coração de todos os relatos de sabedoria dos povos. É a cotidianidade o solo onde a ética é edificada e isso pode tornar despercebida a filosofia prática, tornando perigoso o costume, a habitualidade,

aprisionando a consciência crítica no que todos fazem sempre porque sempre o fizeram. (DUSSEL, 2016, p. 18).

Em síntese, pode ser descrita a ética como a análise, explicitação, ordenação do mundo cotidiano prático, revelando seu sentido pleno, este encontrado sob todas as ações típicas do ser humano. Muito embora contenha um estatuto descritivo, a ética, como análise objetiva, impõe-se, àquele que reflete, como verdade prática e embaraça sua própria vontade. Uma Ética da Libertação se cumpre quando há a sua realização prática e a criação institucional em acordo com seus princípios que se pretendem transformadores. (DUSSEL, 2016, p. 18-19).

Dussel (2012, p. 11) propõe sua ética a partir da constatação que a globalização ceifa muitas vidas, excluindo a maioria da humanidade de uma boa qualidade de manutenção do viver. A ética da libertação baseia-se, então, em uma condição absoluta, qual seja a vida humana, firmando-se como um pensar racional voltado para a humanidade ameaçada de assassinato e suicídio coletivo, frente as degradações ambientais e à miséria.

Amoldada à pretensão de se estabelecer a partir de uma racionalidade com validade empírica, cujos juízos são de fato, empíricos, descritivos, a ética da libertação mira em um universalismo, porque não se volta a épocas excepcionais ou minorias, faz-se uma ética cotidiana que busca não excluir as vítimas do sistema vigente, “vítimas sem direitos humanos promulgados, não percebidos pelo *ethos* da autenticidade e sob o impacto da coação legal e com pretensão de legitimidade.” (DUSSEL, 2011, p. 15).

O filósofo (2011, p. 16) alerta que sempre fará referência à Outra enquanto sujeito ético, rosto como epifania da corporalidade humana, cuja significação é filosófica e não teológica, trocando-se a sua denominação por “vítima”, excluída material e discursivamente, mesmo diante de discursos formais acerca das vítimas em um sistema de comunicação autorreferente. (DUSSEL, 2011, p. 17).

A ética da libertação divide-se em momentos normativos, quais sejam o momento material, o momento da factibilidade e o momento ético-crítico. Este mesmo modelo é utilizado por Karl-Otto Apel, interlocutor de Dussel durante os seminários realizados pelo Programa de Diálogo entre a Ética do Discurso e a Filosofia da Libertação, iniciado em 1989 em Freiburg, sob organização do professor Raúl Fonet-Betancourt. (SIDEKUM, 1994, p. 7).

Em um artigo para o jornal da Universidade do México – UNAM, datado de 23 de maio de 2017, Dussel rememora a filosofia do recém falecido Apel, ressaltando o diálogo com o pensador, bem como a proposta do frankfurtiano em tornar a ética da libertação uma complementação à ética do discurso. Fonet-Betancourt (1994, p. 15) problematiza este diálogo

de complementariedade sugerindo que a ética do discurso não digeriria a ética da libertação sem alterar sua estrutura racional.

Apel (1994, p. 23), em colóquio com a ética da libertação, apresenta a ética do discurso como macro e planetária, uma ética de responsabilidade de validade universal. Para alcançar seu intento, o filósofo busca uma fundamentação racional última da ética, tornando o cético o oponente que, caso consiga refutar a argumentação, pode tornar inválidos os argumentos com pretensão de verdade, isto é, intersubjetivamente válidos ou capazes de consenso. Quando o cético, contudo, utiliza em sua argumentação as condições ou regras do discurso, isso significa que está entrando em autocontradição performativa, um critério teste da fundamentação filosófica, refutando-se, assim, o cético, e também demonstrando-se a base irrefutável (APEL, 1994, p. 24).

As regras da argumentação são inscrições na linguagem – que no pós giro-linguístico é a condição de possibilidade de todo o conhecimento - devendo ser consenso entre os falantes de uma comunidade que há igualdade entre todos os participantes do discurso, não havendo exclusão de nenhum argumento, além da obrigação de argumentar livre de qualquer tipo de violência. (LUDWIG, 2006, p. 47).

A fundamentação última da ética não é metafísica, “não se estabelece um sistema de axiomas para deduções racionais de teoremas, como o esperava o racionalismo clássico, muito antes uma premissa pragmático-transcendental.” (APEL, 1994, p. 24). Apel concebe sua fundamentação desde a filosofia transcendental da consciência, pois pretende uma validade universal, não contingencial, cuja tentativa de contestar leva a uma autocontradição performativa. O caráter pragmático da ética do discurso está na estipulação de critérios oponíveis ao relativismo, como sujeições históricas, políticas e socioeconômicas. (LUDWIG, 2006, p. 48).

A relevância ética da fundamentação pragmático-transcendental seria a validação universal, mas também a demonstração das condições normativas da argumentação que se fazem a partir de uma comunhão de comunicação ideal realizada com igualdade de direitos e corresponsabilidade, prezando-se pela argumentação de um membro da comunidade, condicionado realmente pela história, comunicada idealmente e ilimitadamente. Vê-se, pois, um afastamento da modernidade e do ego cogito solitário e autárquico fazendo uso de um método. (APEL, 1994, p. 24).

A fundamentação pragmática transcendental, ou fase consensual na qual toda a comunidade concorda em relação as regras de linguagem, é seguida por outro momento, qual seja o de disposição sobre a fundamentação acerca das relações contingentes e do

enfrentamento de questões inseridas em discursos reais, procurando auxílio nas ciências sociais e históricas, pugnando por uma política responsável, vinculando a ética às instituições, sobretudo jurídicas e a feitos e circunstâncias historicamente passíveis de reconstrução. (LUDWIG, 2006, p. 50).

Dentre os diálogos realizados por Dussel e Apel, destaca-se o posicionamento do primeiro acerca da diferença essencial entre a ética do discurso e a ética da libertação, afirmando ser o ponto de partida, pois a ética apeliana parte da comunidade de comunicação, enquanto a libertadora parte dos afetados-excluídos desta comunidade. Em posição de crítica, o filósofo argentino (1994, p. 150) afirma a inaplicabilidade da fundamentação pragmática transcendental em situações excepcionais, enquanto a ética da libertação posiciona-se justamente no limite da ética do discurso, isto é, na situação excepcional do excluído a qual, em verdade, nem mesmo seria excepcional considerando-se a experiência latino-americana de exterioridade.

A ética da libertação também pretende a mundialidade, diferente da universalidade abstrata e formal, constituindo como ponto de partida o Outro, primeiramente o ser da sabedoria popular, da hermenêutica dos símbolos, posteriormente aquele negado em sua alteridade e apenas funcional ao sistema capitalista. (DUSSEL, 1994, p. 151/152).

Enquanto o cético é a refutação essencial para Apel, quem realiza este papel de refutador para na ética da libertação é o cínico. Citando Wittgenstein, Dussel (p. 84) afirma que o ceticismo se transforma eticamente em cinismo, ao que o filósofo complementa indicando ser o cínico o fundador da moral do sistema vigente sobre a força irracional do poder, administrando a totalidade por meio da razão estratégica, constituindo esta razão toda a filosofia que não prima por ver a exterioridade.

O cínico nega a Outra desde o início, sendo parte de sua posição prática e de sua decisão implícita ou explícita negar qualquer encontro argumentativo, pois o face-a-face é o momento ilocucionário, a ocasião primária da comunidade de comunicação. Este tempo é negado pelo cínico que somente enxerga a Outra como meio para o seu projeto, configurando-se a razão estratégica como mediação do poder enquanto mera vontade autorreferente. Este poder, sob referências de Nietzsche e Foucault, seria o fundamento da razão cínica. (DUSSEL, 1993, p.87/88).

Frente ao cínico não há argumentação alguma da ética do discurso, porque não haverá contradição, lógica ou pragmática nos atos do cínico, este jamais entrará em autocontradição performativa, porque não entrará em argumentação ética alguma, afinal para a sua razão estratégica interessa apenas argumentações negociais sobre poder. Esta moral baseada em

negociações de poder é a moral da totalidade, a qual a Filosofia da Libertação enfrenta desde a dominação colonial. (DUSSEL, 1993, p.88).

O ponto de partida da Ética da Libertação é a Outra silenciada e excluída da comunidade de comunicação, é a não participante afetada pela normatividade. A primeira providência de Dussel é associar ao momento formal da pragmática a uma econômica preocupada com o capitalismo periférico onde o outro que é parte silenciada do discurso. Este conteúdo material, qual seja a manutenção da vida humana, deverá determinar os níveis da moral formal; haverá sempre a anterioridade lógica da comunidade da vida em relação à comunidade da comunicação. Cria-se o primeiro momento da ética da libertação, o critério material universal da verdade prática que é a vida humana. (LUDWIG, 2006, p. 56).

Dussel (2012, p. 93) no capítulo primeiro de sua ética diz-se responsável por advertir o leitor acerca do sentido de uma ética material, isto é, uma ética, cujo conteúdo é a vida. Configura-se a Ética da Libertação em um exercício crítico para a afirmação da dignidade negada à vítima, ao oprimido, ao excluído. Seu princípio universal deve ser o mesmo de toda ética crítica: “obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito em comunidade”.

A pretensão desta filosofia prática é de mundialidade e se concretiza no interior das culturas, direcionando-as em seus modos particulares, porque todas as normas, ações, instituições e estruturas têm no princípio fundamental seu conteúdo último, cuja justificação importa para embasar a luta das vítimas por sua libertação e não para provar a humanidade do ser humano desde a razão que se comprova racionalmente. (DUSSEL, 2012, p. 94).

O conteúdo material da ética é exposto como um princípio material universal da corporalidade viva como sensibilidade constituída de todo pulsar, de toda cultura, valores, normas, atos, instituições. Dessa forma, a vida humana impõe que o agir ético precisa “produzir, reproduzir e desenvolver autorresponsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano numa comunidade de vida, a partir de uma “vida boa” cultural e histórica” (DUSSEL, 2012, p. 143).

Dussel (2012, p. 131) argumenta que a vida humana é o critério ou marco de referência, importando que a reflexão ética se encaminhe à produção, reprodução e desenvolvimento desta vida não subsumida a um fim ou a um horizonte mundano-ontológico, mas o modo de realidade do sujeito ético, provendo de conteúdo as suas ações através de certos limites surgidos da vivência em um meio, como no exemplo “se a temperatura da Terra sobe, morreremos de calor.” Esta vida limitada é também instituidora de uma ordem, possui exigências próprias, tais como a necessidade de “alimentos, casa, segurança, liberdade, soberania(...)”.

O critério material sobre o qual se funda a ética, qual seja a produção, reprodução e o desenvolvimento da vida humana é extraído do marxismo e daí se consolida, na forma de princípio, que aquele que age eticamente sempre terá no conteúdo de seus atos uma mediação para o desenvolvimento autorresponsável da vida de cada um. Esta responsabilidade é material, diz respeito às necessidades corporais, descritas desde uma racionalidade orientada para a dimensão da realidade concreta de cada ser humano, de sua constituição peculiar de realidade. Trata-se da utilização de juízos de fato, não formal ou instrumental, para expressar a relação de vida ou morte do sujeito ético. (DUSSEL, 2012, p. 134/136).

Este mesmo critério possui um caráter normativo, para além do descritivo. Está-se diante de sua característica estritamente ética, destacando-se essa normatividade como a substituição ao caráter puramente animal que em nada se assemelha a leis físicas ou instintos naturais. Diz respeito à autoconsciência desenvolvida na evolução da espécie e propositiva de uma responsabilidade de “tomar a seu cargo” as mediações para a realização da vida humana, intervindo corretivamente – e muitas vezes destrutivamente – para a manutenção de sua própria vida. (DUSSEL, 2012, p. 140).

Como já se disse na abertura desta seção, é a condição de ser vivente o que fundamenta a exigência do dever de manter a vida que é autorreflexiva, desenvolve-se desde Outra e daí se extrai seu conteúdo ético normativo, uma exigência ética de deixar viver e, mais que isso, alia-se ao critério material ético, desde a razão prática, para compreender a relação inseparável entre a exigência natural de comer daquele que grita “tenho fome” e a obrigação de agir para garantir a sobrevivência de quem interpela e de todos os outros seres humanos. (DUSSEL, 2012, p. 142).

Desta explanação acerca do caráter material da ética e suas características descritiva (critério) e normativa (princípio extraído do critério), Dussel (2012, p. 143) predica um desdobramento do princípio material universal da ética, qual seja: “Aquele que atua eticamente deve (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver autorresponsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano numa comunidade de vida, a partir de uma vida boa cultural e histórica.”.

Apoiando-se nas ilustrações modernas, Dussel (2012, p. 169) reporta a importância dos procedimentos próprios a uma moral formal, a fim de se obter uma validade intersubjetiva, alcançando, assim, validade universal. O critério de validade moral intersubjetivo deve estar articulado ao critério de verdade prática, cumprindo distinguirem-se os enunciados normativos materiais, correspondentes ao conteúdo material ético, e os enunciados morais formais com pretensão de validade moral.

Os enunciados normativos, porque defendem conteúdos materiais através de um critério material, associa-se a uma verdade prática e também têm pretensão de retitude, isto é, expressam os valores de uma cultura, configurando-se a realidade em um elemento físico, mas também a vida humana da qual se tem autoconsciência reflexiva e, portanto, responsabilidade. (DUSSEL, 2012, p. 210).

De outro lado, a validade moral intersubjetiva impõe um formalismo capaz de promover um consenso moral a respeito do conteúdo ético material e sua consequente prática. Este consenso partiria de uma razão ético-originária relacionada a Outra e seu reconhecimento como igual no seio da comunidade de comunicação, de maneira que a razão discursiva já pressupõe uma racionalidade ética radical e fundadora de qualquer argumentação. Esta razão ético-originária deve alcançar o “re-conhecimento” da Outra como sujeito ético igual na comunidade da vida, sendo este anterior ao reconhecimento como participante da comunidade da comunicação e a origem de possíveis argumentos. (DUSSEL, 2012, p. 214). É possível que a expressão “re-conhecimento” esteja assim grafada porque a alteridade é seminal e somente precisa ser lembrada, uma vez que é impassível de conhecimento.

O nível formal de validade moral importa, portanto, para que a inteligibilidade dos argumentos, no interior de uma comunidade, se realize em consonância com a obrigação moral contraída de re-conhecer os sujeitos éticos em sua interrelação, logo a compreensão de qualquer argumento moral dependerá, formalmente, de sua utilização como mediação responsável para reproduzir e desenvolver a vida humana. O sentido individual de utilização deste critério também se emprega: Caso haja afetação por um argumento que ponha em risco a própria vida e dignidade, deve-se lutar pelo reconhecimento e alcance da validade formal para argumentar responsabilmente sobre a própria igualdade como participante na comunidade argumentativa. (DUSSEL, 2012, p. 215/216).

Dussel (2012, p. 216) define o princípio universal formal moral da seguinte forma:

Quem argumenta com pretensão de validade prática, a partir do reconhecimento recíproco como iguais de todos os participantes que por isso mantêm simetria na comunidade de comunicação, aceita as exigências morais procedimentais pelas quais todos os afetados (afetados em suas necessidades, em suas consequências ou pelas questões eticamente relevantes que se abordam) devem participar faticamente na discussão argumentativa, dispostos a chegar a acordos sem outra coação a não ser a do argumento melhor, enquadrando esse procedimento e as decisões dentro do horizonte das orientações que emanam do princípio ético-material já definido.

Em Ludwig (2006, p. 56) tem-se que, embora Dussel pugne por um conteúdo material como primeiro critério de sua ética – e isso já a distancia de éticas formais –, reconhece também a imprescindibilidade de um critério formal para estabelecer o consenso intersubjetivo, tal como

já se ilustrou, cuidando também em promover a aplicação do critério material; designa-se de princípio da factibilidade o conceito orientador da aplicação do conteúdo ético.

O critério da factibilidade ética define o que se pode fazer, isto é, o que é factível realizar técnico-economicamente dentro dos limites do que é eticamente permitido fazer e do que necessariamente deve ser feito, “Obriga a fazer aquilo que não-pode-deixar-de-ser-feito a partir das exigências da vida e da validade intersubjetiva moral.”. Dussel (2012, p. 270) aponta os objetos básicos à vida como eticamente devidos (factibilidade ética), independentemente da factibilidade do mercado. (DUSSEL, 2012, p. 270).

Dussel (2012, p. 237) argumenta que as mediações da factibilidade são sistemas performativos, como as escolas, a agricultura, o Estado e que sua totalização ou autonomização podem resultar no descumprimento de seus fins, quais sejam a produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

O componente de factibilidade é, assim, cumprido quando são considerados calculadamente os meios empíricos, tecnológicos, econômicos e combinados, em acordo com as exigências do critério ético material, com pretensões de sinceridade ou reta intenção, ao mesmo tempo em que são examinadas as consequências desse cálculo com pretensão de honesta responsabilidade. (DUSSEL, 2012, p. 282).

Até aqui a Ética da Libertação foi apresentada de forma “positiva”, indicando os fundamentos necessários para ser verdadeira, válida e factível sempre com a pretensão de bondade. É de se esclarecer ser esta pretensão uma exigência ao ato humano, ao sujeito ético, pois “bom” é o ato, conjunto institucionais de atos, ou totalidade ético-culturais. A norma não pode ser, portanto, boa, mas verdadeira praticamente, válida ou factível. A realização destes critérios pelo sujeito ético o torna “bom” e demonstra que a norma se volta ao “bem”. (DUSSEL, 2012, p. 281).

Em se preocupando em produzir uma ética crítica, Dussel (2012, p. 301) volta-se a revirar as entranhas do “bem” de uma, possível, ordem social vigente. Nelas, as entranhas, avista os rostos à beira da morte: são as vítimas não intencionais do “bem” e dessa visão descobre a verdade como “não verdade”, o válido como o “não válido” e o factível como o “não eficaz”. O “bom” agora é “mau” e daí se extrai o momento negativo da Ética da Libertação.

Esta segunda parte é denominada como ética propriamente dita, pois levará ao julgamento crítico da totalidade de um sistema de eticidade desde a perspectiva das vítimas, considerando a cotidianidade na qual se está inserido, mas não se é cúmplice. A consciência conivente com o sistema reduz às vítimas a um momento inevitável da vida. A consciência

crítica reconhece as vítimas como sujeitos éticos impossibilitados de produzir, reproduzir e desenvolver a vida, excluídos das discussões sobre sua própria morte. (DUSSEL, 2012, p. 303).

O primeiro momento da ética propriamente dita é a crítica ética do sistema vigente, o qual nega a corporalidade e produz o sofrimento das vítimas. Esta negatividade da produção, reprodução e desenvolvimento da vida é aprendida como uma afirmação dos sistemas de valores do sistema estabelecido, tal como se dá na atualidade, onde a exterioridade ao sistema, através da morte, da miséria e da opressão do trabalho alienado, da mulher violada, das raças subalternizadas, dos saberes e discursos silenciados.

A Outra, inserida nesta negatividade, é a alteridade que interpela e aponta a perversidade do sistema, a injustiça. O critério crítico parte dessa existência real da vítima, a qual se configura em alvo, pois não permite viver, é um exercício da razão ético-originária, uma tomada de consciência da “negação originária” e aí estamos diante do exercício da razão ético-pré-originária (DUSSEL, 2012, p. 373).

Esta operação da razão ético-pré-originária é desenvolvida pela filosofia de Levinas quando trata sobre o processo de chegada à autoconsciência desde a consciência pré-reflexiva, no qual há uma duração de tempo liberta do ego que funcionada como má-consciência, dada sua falta de intenções e temor do ego em seu constante avanço na identificação. É o infinito no finito. É a alteridade.

Posteriormente, a razão teórica apreende o conteúdo empírico imposto aos sentidos e faz um juízo, detectando uma contradição entre a pretensão de bondade do sujeito ético, informada ao sistema, e o próprio sistema. Deriva-se daí uma espécie do gênero “critério crítico”, qual seja “a condição de possibilidade crítico-positiva” que parte do “re-conhecimento” da Outra através da razão ética pré-originária¹¹, tratando-se, assim, de um momento anterior à crítica e ao argumento. É a abertura à revelação da alteridade e consequente “re-conhecimento” da igualdade do outro como sujeito vivente. (DUSSEL, 2012, p. 373/374).

O “aspecto crítico-negativo” é material e diz respeito à própria constatação da impossibilidade em reproduzir a vida da vítima. Aqui já se está sob a reflexão da consciência crítica acerca do sistema como não verdade, concebendo-se a existência da vítima como uma refutação ou falseamento da verdade do sistema. (DUSSEL, 2012, p. 374).

¹¹ 572. Para que não se confunda o “re-conhecimento” de Dussel como o “reconhecimento” desenvolvido como conceito pela teoria de Axel Honneth, fundada em Hegel, importa a transcrição de uma nota ao fim do capítulo 4 da *Ética da Libertação*: “A mera “razão prático-material” capta a vida humana como critério de verdade; a “razão ético-originária” é seu desenvolvimento, como descoberta do momento em que a vida se torna sujeito ético: o outro como igual; (...) agora a “razão ético-pré-originária”, com Levinas, é a própria razão que “re-conhece” o outro não “como igual” mas “como outro”: neste sentido está antes (pré) origem do sistema futuro. (DUSSEL, 2012, p. 413)

Como o ser humano não é dotado de amor e conhecimentos perfeitos, dada a sua finitude, tem de decidir praticamente entre conhecimentos e pulsões perfeitos e a negação clara da vida. Em se tratando de duas escolhas impossíveis, pode-se afirmar que ao escolher uma delas os seres humanos estão decidindo-se por mediações que geram vítimas. Quando se reconhece a responsabilidade sobre a condição da Outra de vítima torna-se possível um futuro de libertação e este reconhecimento se dá através do critério ético crítico da ética da libertação. (DUSSEL, 2012, p. 377).

O princípio ético crítico refere-se ao ponto de partido deontológico da Ética da Libertação. Entre os extremos da perfeição e da negação da vida, pode-se errar e totalizar o sistema ou, ainda, abrir-se ao egoísmo da autorreferência e da autoconservação que estão sob o princípio da morte, isto é, do mal, cuja ação conforma vítimas, em grande medida, não intencionais, sendo o seu ocultamento uma fetichização, uma naturalização do que está vigendo, muito embora seja a inversão do que um sistema ético realmente deve ser. (DUSSEL, 2012, p. 377).

A inversão da inversão é a crítica ao fetichismo e a descoberta da não verdade do sistema, re-conhecendo-se re-sponsavelmente a vítima como em sua corporalidade sofredora. O princípio ético crítico possui dois aspectos, quais sejam negativo e positivo. O primeiro julga o sistema como negativo desde um “não querer causar vítimas”. Re-conhece-se a vítima, enquanto detentora de dignidade e alteridade, e re-sponsabiliza-se por ela, tomando-a a cargo, como em um mandato. Frente às escolhas, frente à negação da vida, constitui-se o dever ético tornar-se responsável pela vida negada: “negação ética de uma negação empírica.”. (DUSSEL, 2012, p. 378-379).

O aspecto ético-crítico positivo é a assunção da responsabilidade pela vítima, assumindo-se, também, o compromisso com a crítica e a transformação da realidade, convertendo a impossibilidade de viver para a possibilidade de viver bem não só lutando por normas, ações, instituições que promovam o viver e o reproduzir, mas o desenvolver da vida em um progresso qualitativo, não meramente tecnológico e científico, mas de tudo o que faz a vida. (DUSSEL, 2012, p. 381-383).

Este último critério, segundo Ludwig (2006, p. 57) não é somente o poder de criticar, mas o dever de criticar em razão da negação da vida. A exigência de uma nova verdade – inclusive institucional e podemos pensar em novos direitos – seria o maior diferencial da ética da libertação exigente de um dissenso, de um momento de denúncia sobre a impossibilidade de viver das vítimas, afigurando a intersubjetividade discursiva como provisória e criticável, adequando-se o momento formal para o dissenso.

Dussel (2012, p. 467) reflete a necessidade em se observar que a autonomia da alteridade das vítimas questiona a autorreferencialidade do sistema e distorce a autopoiese dominadora. Está-se ainda falando da razão ético-pré-originária, mas ressaltando-se seu papel inovador como fundamento de uma nova razão discursiva crítica em uma comunidade crítica das vítimas, onde se cuidará de alcançar uma validade anti-hegemônica.

Parte-se de um critério formal procedimental crítico concernente aos excluídos no interior de uma nova comunidade de comunicação das vítimas. Neste momento realiza-se um acordo crítico, cujo pressuposto comum é a experiência de sofrimento e de não poder viver. Acorda-se sobre a não validade dos consensos da comunidade da comunicação hegemônica, direcionando-se os esforços para a construção da validade crítica consoante a simetria da nova comunidade. A consensualidade crítica é a conscientização, ou “o devir progrediente da consciência ético-crítica, intersubjetivamente solidária, como exercício da razão discursivo-crítica, que comunitariamente aprende a argumentar (criando novos argumentos) contra a argumentação dominante.” (DUSSEL, 2012, p. 467).

O princípio extraído do critério impõe um processo comunitário de consciência crítica, no qual a intersubjetividade crítica se disporá a compreender e explicar as causas materiais, formais e instrumentais da negatividade das vítimas, desenvolvendo alternativas materiais, formais e instrumentais positivas da utopia e dos projetos possíveis. De um lado, o aspecto negativo do princípio diz respeito ao dissenso, isto é, a emissão de um juízo negativo acerca do sistema, opondo-se ao consenso da validade intersubjetiva da comunidade. O aspecto positivo, por sua vez, implica em uma procedimentalidade democrático-crítica, usando-se a consensualidade para inventar e analisar alternativas formais e democráticas para evitar que a eficácia da reprodução do sistema implique no impedimento da reprodução da vida. (DUSSEL, 2012, p. 469-471).

A Ética da Libertação orienta a uma normatividade desde a irrupção das vítimas do sistema e do processo ético-crítico nasce, enfim, o princípio-libertação como o dever ético da transformação que possibilite a produção, reprodução e desenvolvimento factível da vida da vítima em consonância com a reprodução da vida humana em geral, obrigando ao cumprimento do critério crítico-factível através da transformação, por desconstrução negativa e nova construção positiva, das normas, ações, sistemas de eticidade que produzem a vítima. O critério crítico-factível de toda transformação de toda a factibilidade consiste das possibilidades empíricas – tecnológicas, econômicas, políticas – com vistas a negar a negatividade da vítima por meio de cálculo levado a efeito pela razão instrumental e estratégica críticas, avalia-se, pois,

o sistema formal próprio à comunidade das vítimas de forma a enfrentar o poder dominante. (DUSSEL, 2012, P. 560/564).

É dever de quem opera ético-criticamente, diz Dussel (2012, p. 565/566), libertar a vítima, utilizando-se de sua posição de participante da comunidade para realizar uma transformação factível do que causa a negatividade material ou formal da vítima, enfrentando a desconstrução das causas de negatividade – vê-se o momento negativo do princípio - para, em seguida, construir, desde mediações também factíveis e críticas, novas normas, instituições, sistemas completos, desenvolvendo a vida em horizontes transcendentais ao Mesmo, aplicando-se o momento positivo do princípio.

O novo “bem”, surgido da transformação, é apenas um momento da humanidade, um modo de realidade que produz, reproduz e desenvolve a vida humana. Este “bem” ou “bem supremo” é uma ideia reguladora de sistema sem vítimas, cuja serventia é sempre a produção da crítica quanto à dominação vigente e orientada à descoberta dos rostos vitimados. A tarefa da Ética da Libertação é, pois, de responsabilidade originária pela Outra, como também de responsabilidade na materialidade da vida, quando das situações sistêmicas, intencionais ou não, de vitimização. (DUSSEL, 2012, p. 572/573).

4 O PROTAGONISMO DA OUTRA AMÉRICA LATINA

Este último capítulo se propõe a consolidar o alcance do objetivo geral desse trabalho e apresentar, a partir do exposto na introdução, capítulos primeiro e segundo, em que medida a ideia de alteridade, desenvolvida pela Filosofia da Libertação, contribui com a normatividade fundamental dos direitos humanos. Nos capítulos anteriores buscou-se desenvolver tanto uma revisão de literatura capaz de mostrar como o subjetivismo permeia o fundamento dos direitos humanos e de suas bases filosóficas, como a apresentação da alteridade desde a filosofia de Levinas até a Ética da Libertação, onde torna-se fundamento de uma normatividade.

Nestas últimas páginas serão abordadas alguns pontos que nos encaminharão ao que se está propondo como finalidade do escrito: A distinção basilar das filosofias de Dussel e Levinas, direcionada a elucidar como a ética pode ser articulada a direitos humanos pautados na alteridade desde uma experiência de interpelação de uma vítima, a América Latina; a ética como “mãe” normativa de todos os campos práticos e, portanto, do direito; e a intersubjetividade combinada com a produção normativa calcada no desenvolvimento da vida e na crítica para que não se produzam novas vítimas, evidenciando os limites da Filosofia da Libertação.

4.1 SOBRE LEVINAS E DUSSEL

Muito embora Dussel tenha por base fundamental a ética de Levinas este a critica a partir do conceito decolonial de eurocentrismo, isto é, um olhar e um pensar situados desde a Europa para a Europa e outros lugares privilegiados política e economicamente. A filosofia de Dussel tem início desde a ontologia até mudar as bases para a metafísica da alteridade. A ética ontológica sofre uma virada na obra “*Para uma ética de la liberación latino-americana.*”, cujo terceiro capítulo já exprime a alteridade e o porquê da escolha de Levinas como autor de fundamento.

Em relato acerca dos limites da obra levinasiana, Dussel diz (2011, p. 22):

Mas bem depressa o próprio Levinas já não conseguiu mais corresponder às nossas expectativas. Ele nos mostrava de que maneira apresentar a questão de “irrupção do outro”; mas nós não podíamos construir uma política (erótica, pedagógica etc.) que, questionando a Totalidade vigente, (que dominava e excluía o Outro), pudesse construir uma nova Totalidade. Esse questionamento crítico-prático e a construção de uma nova Totalidade eram, exatamente, a questão da “libertação”. E neste ponto Levinas já não poderia ajudar.

O filósofo considera o pensamento levinasiano ainda excessivamente equivocado, indicando o pensar desde a América Latina como sua superação. O diálogo mantido com

Levinas, em Paris e Louvain, no ano de 1972, marcou Dussel, porque compreendeu que o Outro nunca seria um indígena, um africano ou um asiático, pois a alteridade seria a do “absolutamente Outro”, isto é, fundada na abstração. Em oposição, a Outra seria materialmente a América Latina através de seu povo pobre e oprimido pelas oligarquias dominadoras e ao mesmo tempo dependentes das culturas do centro. (DUSSEL, 1986, p. 196).

O sobrepujamento proposto desde a Filosofia da Libertação consistiria, então, em pensar a alteridade a partir da América Latina revelando-a como uma Outra análoga na interpelação e provocação à justiça e não como absolutamente Outra, tal como na filosofia de Levinas. O sentido prático e materialista da alteridade em Dussel é costurado com o auxílio da obra de Marx, chamado a integrar este discurso, pois embasa a antropologia cultural do trabalho justo e direciona a crítica da classe explorada, da qual faz parte a América Latina (DUSSEL, 1986, p. 196). Barber (1998, p. 50) reforça que a crítica a Levinas parece ser no sentido de reprovar o abstracionismo da essência da relação ética intersubjetiva, sem qualquer discussão acerca de suas instâncias concretas, o que lhe parece – ao comentador – injusto, pois a mesma crítica não é direcionada a Marx em sua análise, de cunho abstrato, do sistema econômico.

Na concepção de Barber (1998, p. 51) a despeito da desaprovação, o nível abstrato da filosofia de Levinas poderia certamente acomodar a situação da América Latina. A conversa entre Dussel e Levinas revela que o lituano, em lugar de resistir ao questionamento acerca da concretude da Outra, apenas aceitou a crítica, pois sua preocupação realmente esteve voltada aos sofrimentos levados a cabo por Stálin e Hitler.

Não se pode negar que, na esteira de Barber, a superação da filosofia levinasiana se faz preservando-a, muito embora também seja pertinente o questionamento acerca da surdez diante de uma interpelação sobre violência, exploração e marginalização de mais de meio século. O ensurdecimento europeu e o pretense mutismo latino-americano dão o que falar, assim como o mal. Há aí uma relação ética baseada na subalternização pela interrupção da escuta. Todo o exercício filosófico de Dussel parece ser no sentido de munir a silenciada de palavras, argumentos, crítica e planos de ação para falar e, especialmente, se fazer ouvir porque ela própria sabe ouvir. Ressaltar, a cada oportunidade, que o filosofar é voltado a uma práxis é já estratégia para se imiscuir em um diálogo que lhe é legítimo, mas no qual a Outra, por estratégia do colonizador, é encoberta.

Superficialmente citou-se a analogia como condição daquela que é exterior ao sistema, oprimida, pobre e, desde logo, é significativo fixar que os valores distintos do *ethos* latino-americano não servem ao propósito de converter os pobres em “uma espécie de sujeito transcendental para que a história da América Latina adquira sentido e o sujeito ilustrado seja

substituído por outro absoluto”, como acusa Santiago Castro-Gomez (DUSSEL, 2015). Situar o pensamento é realizar crítica e, fundamentalmente, autocrítica desde o interior da periferia e dos grupos subalternos, frutificando o diálogo Sul-Sul através dos coletivos Modernidade/Colonialidade e *Subaltern Studies*, preparando-se o diálogo Sul-Norte com criatividade e politização.

O olhar voltado ao torpor de que nos acomete o cotidiano é herança heideggeriana na Filosofia da Libertação. Logo se deu conta que, apesar de denunciar a letargia e explicar a vivência humana, trata-se de uma comunicação que só corrobora com o existente, tematizando-o, descrevendo as estruturas ontológicas, esclarecendo a finitude, os limites, os encobrimentos. Dussel ansiava por uma ética normativa e somente a encontrou em Levinas os meios para superar o conformismo da descrição filosófica e da autenticidade preocupada com as condições de possibilidade do bem e do mal diante da existência. (BARBER, p. 36).

A preocupação moral da Filosofia da Libertação é radical e não admite que a Outra seja apenas parte do mundo de um Eu em uma totalidade. O sentido político da ontologia revela-se cúmplice da totalidade dominante ao ponto de Dussel apontar a vinculação de Heidegger com o nazismo e denunciar o desmonte das universidades e da produção intelectual durante as ditaduras nos países latino-americanos. (DUSSEL, 2015). A tradição hegemônica tem um projeto estrategicamente encoberto. É moralmente correto que os subalternizados também tenham um projeto de diálogo e responsabilidade pela Outra.

Está-se diante de um chamado para um processo de construção de uma nova ordem em que a responsabilidade pela vulnerabilidade da Outra é ponto de partida para a reflexão e a ação ética. Ao filósofo não cabe, contudo, dar voz a Outrem, pois não foi investido politicamente para isso; a função é crítica, a responsabilidade é a de lutar por todas as alteridades negadas. (DUSSEL, 2015). O convite para a ação política parece ser um passo adiante da Filosofia da Libertação. A Ética da Alteridade reflete uma normatividade da responsabilidade, mas a Ética da Libertação formaliza para estruturar, manejar politicamente aquilo que prescreve.

O que interessa notar, para avaliar no que a Filosofia da Libertação se destaca para este trabalho, é a passividade como uma característica potente na filosofia de Levinas. O chamamento, a condição de refém, a hospitalidade, a responsabilidade são conceitos relativos a uma subjetividade passiva diante da alteridade. Por todo o escrito até aqui é de se afirmar haver um propósito nesta não ação: a impugnação da própria liberdade, num primeiro momento como um ato irrefletido, mas posteriormente como a base reflexiva de toda uma ética, é o alicerce de todo um edifício de protagonismo da Outra em meu agir, daí decorrendo um giro da própria filosofia, modernamente ensimesmada e em Heidegger ontológica.

Levinas, contudo não escapa às críticas, como filósofo notável que é. Boothroyd (2011, p. 107) comenta sobre o crescente interesse da academia anglófona em relação à ética e o quanto a filosofia levinasiana desperta, nos interessados pela teoria política, entusiasmo dada a necessidade de enquadrá-la, primariamente, em um pensar ético; mas é precisamente esta relação o que se verifica problemática, pois a relação entre o sujeito ético e o absolutamente Outro é de difícil avaliação, porque o “angelismo” face à alteridade do Outro abstrato.

Contudo, aqui se reconhece, tal como Boothroyd (2011, p. 122), ser o chamamento urgente do injustiçado uma preocupação comum, um desassossego, uma exigência a atravessar a consciência filosófica, de maneira que a subjetividade ética, o Eu, carrega em si a marca da Outra, em “absoluta passividade”. Este é, para Mairal (2018, p. 26) um giro ético da filosofia atual, pois situa a questão de todo o sentido no marco primevo da alteridade como origem da subjetividade humana, cujo caráter responsável é convocado pela voz do Infinito.

Mairal (2018, p. 144) indica na Ética da Alteridade uma passividade radical presente no humano. Não reputa a uma não ação, uma negação da atividade; não se trata de um descansar da responsabilidade, pois esta passividade é anterior à toda e qualquer atuação, como se a responsabilidade descansasse na subjetividade como causa material desta. A passividade referencia-se, pois, na criação, na origem, na aparição do sujeito e sua responsabilidade inseparável.

A criação é tratada por Levinas ao arrazoar sobre a maneira imprudente através da qual a teologia aborda a relação entre Deus e a criatura: em termos ontológicos. Ao assumir a transcendência como característica do Infinito – já versado no capítulo anterior – e também como rejeição à totalidade e à sua sobreposição, o Ser, pode-se admitir, sem embaraços, que Deus sai de sua eternidade para criar, distinguindo, assim, a eternidade e o tempo. O mesmo se dá no processo de individuação: Quando se se depara com a Outra percebe-se que toda a significação a precede, é anterior à iniciativa, é assemelhada a Deus: cria um indivíduo por separação e o Eu é passivo neste processo.

A santidade do outro significa justamente a sua separação, a sua altura, a sua enigmaticidade, a sua magistralidade... Numa palavra, a sua transcendência ou absoluto (ab-solus) da sua alteridade e, por conseguinte, o in-finito da sua aproximação: a própria relação ética para Levinas. (BERNARDO, 2011, p. 157).

Boothroyd (2011, p. 122/123) se ocupa de explicar o processo de separação – e consequente individuação – é tanto o “devir do sujeito”, quanto a relação ética entre o Eu e o absolutamente Outro, trata-se de um processo do qual não se pode abdicar e nem garantir firmemente a separação. Este movimento permite o reconhecimento da Outra no Eu, inicialmente como Mesmo, isto é, incognoscível, impensável, ao passo em que esta tentativa de

compreensão é uma especulação sobre o que quer a Outra; encontra-se, pois, o Eu ordenado, eleito a uma responsabilidade da qual nunca teve liberdade para declinar ou para se propor.

A criação, como uma separação, não tem compromisso com a totalidade e com a reunião do múltiplo no uno, mas com a ideia de parentesco de todas as coisas na eternidade, a heterogeneidade radical dos seres e também a sua exterioridade recíproca. No face a face a posição de sujeito e de coisa definida pelo lugar no sistema se perdem, há somente uma vontade infinita e subordinada, cujo início, o princípio nunca se saberá, pois a multiplicidade é anárquica, a Outra resiste à totalização. Isso não significa que a multiplicidade não tenha relação – Levinas está trabalhando aqui com a ideia de exterioridade do Ser – mas que o abismo da separação existe e não é preenchido pela ligação. (LEVINAS, 2015, p. 290/291).

A responsabilidade originária e constitutiva da subjetividade, como herança irrenunciável e mais antiga que o Eu mesmo, nasce de uma passividade matricial que faz do Eu um refém da sua obsessão pela Outra, de sua responsabilidade. Mairal (2018, p. 151) recorda que a ser responsável demanda uma resposta e, possivelmente, é nesse sentido que Dussel avança de uma ética metafísica, para uma ética preocupada em responder à interpelação por justiça. Para este trabalho não é tão importante pensar em termos de superação, no sentido de vencer – inclusive porque não se acredita nisso – mas em como a Ética da Alteridade e a responsabilidade radical munem a Filosofia da Libertação de uma fundação que a permeia em todas a sua estrutura, até mesmo em sua pretensão de ir além, criar a partir da Outra levinasiana, contudo esta não é absolutamente Outra, é uma análoga.

Barber (1998, p. 51) concebe que a superação pretendida pela Filosofia da Libertação pode ser mais bem apreciada a partir da analogia e da descoberta da palavra analógica da Outra desde o método analético. A discussão sobre a analogia principia a partir da definição de sua raiz etimológica, qual seja, o nome *logos*, cujo significado é “coletar, reunir, expressar, definir”, significando seu correspondente hebreu, *dabar*, “falar, conversar, dialogar e revelar”. Enquanto o *logos* indica uma univocidade capaz de subsumir e suprimir diferenças, seu correspondente hebreu guarda em si a ideia de analogia como algo que pode ser descoberto por quem assuma uma atitude de confiança e obediência dignas de um discípulo para quem a Outra é diferente.

Proveitoso é assinalar neste ponto o uso da terminologia hebraica (*basar*) em contraste aos termos gregos (*logos*) e também o uso de simbologias bíblicas que faz Dussel. Há um objetivo metodológico de enfrentamento do vocabulário e imaginário puramente ocidentais, alimentando, assim, o ideário de uma prática de ruptura com o eurocentrismo, além de reafirmar o caráter dualista dessa tradição fundada na identidade do ser e do pensar. Entretanto, livre de uma padronização metódica, a Filosofia da Libertação se vale do termo *amor de justiça* para

designar o “amor que transcende a amizade dentro de o “Mesmo” ou dentro de “Todo na igualdade” e que, portanto, vai além da Totalidade.” (DA COSTA, 2019, p. 76). Este amor de justiça é o sentimento extra sistêmico de um oprimido por outro, é a virtude meta-física, deve ser o modo de viver o mundo, pois é virtude ética suprema.

A libertação, diferentemente da Ética da Alteridade, é uma passividade e uma atividade, diz-nos Da Costa (2019, p. 72). Estar a serviço da Outra, confiar em sua palavra é viver de acordo com o *amor de justiça*, igualmente, perdoar, uma passividade somente simulada, é condição de possibilidade para converter a tortura em abertura da totalidade. O agir libertador, ou o *serviço*, é analético, não se enquadra na formulação conceitual ôntica que justifica a ordem definida, na ideologia, e não se presta ao encobrimento astucioso das intenções que fingem libertar, mas somente aprisionam como estratégia política de dominação. O movimento a serviço da Outra é rumo à exterioridade e isso não exclui o uso da força.

Existiriam, pois, distintos tipos de analogia e Dussel (1986, p. 201/202) os exemplifica ao citar a Metafísica de Aristóteles quando diz que “O Ser é predicado de muitas maneiras, mas sempre com respeito a alguma origem.”. Essa tradição é seguida por pensadores como Kant, Hegel e Heidegger, pois não qualificam o Ser como gênero de uma espécie ou mesmo gênero dos gêneros, mas como transcendente a todo gênero, como horizonte do mundo, luz que a tudo ilumina ou totalidade de todo o sentido. Os gêneros e as espécies podem ser interpretados e conceituados através do logos, mas o Ser está acima desta expressão.

Quando o Ser é predicado analogicamente do ente, ele é visto, expressando-se de muitas maneiras sem, contudo, transcender a totalidade ontológica que é unívoca, porque seu fundamento é uno. Há, portanto, uma predicação analógica do Ser pelo ente, daí se extraindo a dialética ontológica como movimento fundamental de “eterna repetição do mesmo”. (DUSSEL, 1986, p. 202). A conceituação realizada pelo ente, mesmo aquela provocada pela negação da totalidade vigente ainda está centrada nesta realidade e se exprime, por isso, de forma objetificante, porque somente dessa maneira pode se expressar de forma cognoscível, A liberdade da Outra não cabe no conhecimento e nos limites do sistema. (DA COSTA, 2019, p. 70).

Ao considerar a dialética como um método radical e introdutório ao que as coisas são, serão tantas as dialéticas quanto sejam os sentidos radicais do Ser, importando relevar que todas partem de um ponto determinado e dirigem-se ao Ser. Dussel (1986, p. 17) formula uma dialética preocupada em resgatar uma exterioridade até agora desprezada pela filosofia, interessada primariamente no movimento da consciência em si mesma, até que esta consciência se faça história.

Como já exposto, no pensamento ontológico o conteúdo da palavra Ser é idêntico a si, o Eu está sempre a voltar-se para si em um processo contínuo de identificação que encaminha ao Mesmo, sendo o face-a-face com a Outra o que direciona para um passo acima e além da totalidade, deslindando-se daí que o Ser, como fundamento da totalidade, é possuído, por analogia, por essa Outra de uma forma distinta daquela que esta é possuída pela Totalidade. (BARBER, 1998, p. 52).

A analogia do Ser é problemática a ponto de conduzir a um ponto de partida diverso de qualquer um já experimentado pela dialética. O Ser como fundamento é dito de maneiras analogicamente diferentes e a totalidade não esgota os modos de dizer ou exercer o Ser. A liberdade abismal da Outra, entretanto, é um modo de dizer analógico verdadeiramente, pois é alteridade, é distinta e sua analogia se dá desde sua revelação, no *dabar*, no dizer, na provocação para além da ontologia, diferentemente do Ser idêntico em si mesmo, cuja analogia do ente é expressa pelo *logos*, fundamentalmente unívoco. (DUSSEL, 1986, p. 204).

Ainda sobre a palavra analógica, Dussel (1986, p. 199/200) assume que a Outra é a fonte da palavra reveladora, cuja função não é somente expressar, isso significa que esta palavra é sempre originária, muito embora seja semelhante a tantas mais. Ouvi-la é, antes de tudo, capturá-la, compreendê-la de forma derivada e inadequada. Quando reveladora, a palavra analógica é dizer através de uma presença. O dizer não é o dito, desenvolve Dussel remetendo ao texto “*Le dit e le dire*” de Levinas.

A palavra reveladora é a primeira experiência de alteridade, como a do bebê no útero materno, cujo nascimento é acolhimento pela Outra e passagem para o início de seu mundo com confiança e obediência pela mais alta (aná). A palavra analógica é um juízo imperativo, demanda uma obrigação: muito embora não verificada exige confiança, possui pretensão de verdade quanto à revelação radical que transcende ao meu horizonte ontológico. (DUSSEL, 1986, p. 205).

A alteridade é constituída pela palavra enquanto discursividade histórica, viva, dinâmica, dialogal. À interpelação da Outra segue-se a compreensão como prudência, como interpretação do que se deve fazer, especialmente, de como se deve agir para captar a novidade do dizer e estar a seu serviço com o trabalho libertador. Porque não está cingida na totalidade, a palavra não é unívoca, mas equívoca, passível de interpretação, ao passo em que também é analógica, é expressa desde uma elevação. A interpretação será a partir do sistema mesmo através da semelhança, da experiência passada e a ruptura se dará desde a prudência, do discernimento entre o revelado e a tentação da tautologia. O momento subsequente é de propulsão rumo à libertação, à nova totalidade. (DA COSTA, 2019, p. 78).

A confiança na palavra analógica não é sinônimo de entendimento garantido, mas de uma compreensão ôntica e inadequada, através do que a totalidade já apresentou como semelhante. O esforço compreensivo, a confiança na interpelação dão início pelo projeto de uma nova totalidade, um futuro revelado na abertura da ontologia para a sua própria sobrelevação, para a práxis libertadora. A nova totalidade ontológica é propícia a uma certa identidade analógica e a uma interpretação adequada do que um dia foi revelação. (DUSSEL, 1986, p. 208).

O colocar-se a serviço da Outra em direção a uma nova totalidade é considerar o rosto, o *basar*, a carne que contém o humano enquanto ser unitário para a tradição judaica, mas também uma classe, um gênero, uma família, uma história. O movimento dialético parte da cotidianidade ôntica e dirige-se ao fundamento. Posteriormente aponta epistemologicamente os entes como possibilidades existenciais, apresentando a relação do ontológico com ôntico para uma filosofia como ciência. Há neste curso, contudo, um ente que se mostra irreduzível de demonstração desde o fundamento: é justamente o rosto da Outra. (DUSSEL, 1986, p. 197).

Para sair da totalidade ontológica e alcançar a Outra como Outra convém o momento analético, no interior da dialética. A partir deste momento pensa-se sobre a impossibilidade de pensar a Outra positivamente, isto é, desde a totalidade, cabendo a abertura para a revelação criadora de um novo nível ontológico a partir do discurso ético, cujas palavras edificarão no plano ôntico um novo fundamento. (DUSSEL, 1986, p. 198).

O momento analético oferece à dialética um caráter ético em substituição à pura teoria, pois tomar a Outra como Outra é um compromisso moral de negar a totalidade, assumir-se finito e ser ateu do fundamento como identidade. A analética é prática, é tarefa ética do filósofo imbuído de justiça e abertura interrogativa ao chamado do pobre, logo é básico ao processo saber ouvir, porque a palavra reveladora e libertadora não é escrita, mas dita no cotidiano histórico, no pensar popular fora do sistema, fora da oligarquia cultural acadêmica, está no mais além, no mais alto, “*aná*”. (DUSSEL, 1986, p. 199).

O método analético é fundamentalmente ético e isso se sobrepõe ao seu aspecto teórico. Assumir a alteridade da Outra como ponto de partida é uma opção ética, uma obrigação moral que encoraja à negação do sistema, à assunção da finitude e ao ateísmo quanto à identidade. Esta finitude não mais representa a antecipação do viver para a morte, mas a esperança de realização da alteridade no momento futuro. (BARBER, 1998, p. 69)

A Outra para Dussel (1986, p. 196) é a América Latina em relação à totalidade europeia, seu povo pobre e oprimido. É possível que um pensamento situado gere críticas à sua pretensão de universalidade, afinal pensar desde um lugar é sempre tachado de um relativismo com

pretensão hegemônica. Quando falamos de um lugar constituído desde um processo fundado na pretensão de universalidade hegemônica por parte de um dominador, é possível admitir que todo e qualquer reflexão é localizada, mas há, na filosofia ocidental, em encobrimento desses limites, o que não é, necessariamente, estratégico, isto é, com fins politicamente contornados para a dominação, mas inegavelmente é condição do filósofo pertencer.

O que Dussel está fazendo ao fixar uma referência geográfica (histórica, social, política, econômica) como a cotidianidade problemática é apresentar um horizonte vinculado matricialmente com os herdeiros legítimos e legitimados da tradição filosófica ocidental, a Europa, e análogo aos horizontes africano e asiático naquilo que vivem a partir da exploração colonial. Acima de tudo a Filosofia da Libertação chama a todas as Outras para o franco diálogo de superação de uma totalidade violenta e excludente.

Não se trata de se dar conta dos problemas da realidade vigente e reduzir a Outra a uma posição intramundana, sem importância radical. Estar com alguém (Outra) em meu próprio mundo, incluí-la é instrumentalizá-la, torná-la mediação de um processo do Eu. A exterioridade da Outra é radical justamente porque a ética é o projeto fundamental de ser bom porque se está a serviço de alguém: a tentativa de sua instrumentalização, por meio de uma inclusão em uma totalidade que lhe é má, é violência.

Desde a influência incontestável de Heidegger, o ato de conhecimento está inscrito na realidade, é do plano da práxis. É através do projeto prático fundamental de uma sociedade que os horizontes para um possível conhecer se abrem, prescindindo esse conhecimento de um método ou da objetividade científica. Logo, essa abertura é primeiramente de uma prática e não de uma teoria, cabendo à filosofia o papel de segundo ato, aquele que acompanha a práxis. (BARBER, 1998, p. 68)

A Filosofia da Libertação é forjada na história: assume a tarefa crítica em relação ao presente sem se perder de sua fundação perante o Ocidente. O decurso histórico, em acordo com Dussel (1986, p. 216) é analético, pois a irrupção da palavra da alteridade é capaz de mostrar o horizonte para além do horizonte ontológico, contanto haja uma abertura real para o mundo. A analética histórica se funda na exterioridade livre e incondicionada.

A composição histórica da Filosofia da Libertação é, para Barber (1998, p. 41) uma diferença importante quanto a Ética da Alteridade. Em Levinas as classes ser/dever são derivadas racionalmente, não há uma derivação saída de um fato, assemelhando-se a um insight moderno, estando a procedência das obrigações instaladas em um nível filosófico distinto do fenomenológico em que as relações humanas precedem a racionalidade.

Dussel, por sua vez, está preocupado com a totalidade e em como os sistemas institucionais criam princípios morais – e não éticos –, cuja serventia é a manutenção do estado atual e o ocultamento das relações de poder para esconder a maldade e repousar, enquanto realidade, numa consciência moral tranquila. Daí seu cuidado em fundar um método que tenha um momento na exterioridade da alteridade. Não seria possível, portanto, começar a definir a moralidade de uma ação desde a referência transcendental com uma norma, em verdade a moralidade da ação está pautada em sua relação transcendental com a construção dos processos históricos de libertação dos oprimidos. (BARBER, 1998, p. 45).

O método dialético, enquanto ontologia fundamental, não é capaz de dar conta do existencial, pois este não é idêntico ao pensar. Neste nível, deve-se partir da finitude, do ser-aí rumo à exterioridade, desligando-se da ontologia emanatista do ser como “o visto” para uma metafísica do ser como “o ouvido”. Esta partida desde a finitude é senso comum, é o entendimento de que não se é subjetividade absoluta e a tarefa filosófica é a do pensar, criticar os horizontes compreensivos. (DUSSEL, 1986, p. 217).

É desde o reconhecimento da finitude que o método dialético pensa a cotidianidade, inicialmente, a partir da sua negatividade, isto é, da rejeição da ilusória segurança do óbvio, da negação de um cotidiano autêntico, cuja tradição é, verdadeiramente, encoberta ou encobridora. O momento positivo do método é a compreensão de que o horizonte último pode ser pensado apenas formalmente, mas não em seu conteúdo. “O método dialético é um processo de totalização que engloba os movimentos distintos, compreende-os e os une em uma unidade totalizadora.”. (DUSSEL, 1986, p. 218).

O *ethos* da dominação, enquanto mecanismo de uma patogenia servil à perversão da totalidade, sofre oposição da alteridade. Então, a Outra é a negação do sistema e isso se dá de duas formas, como assinala Da Costa (2019, p. 69); como negatividade em relação à própria totalidade e como negatividade que ultrapassa o horizonte do mundo, protestando a outra como Outra. Negar a negação da alteridade é já um momento de positividade, fundado na potência, descrita de Aristóteles até a Modernidade, como “o que falta para alcançar o ato”. A conclusão é de uma negatividade não radical, pois está fincada unicamente nos limites da totalidade, sem atingir a pura espontaneidade da alteridade. Nesse sentido, a ontologia seria um modelo de racionalidade incapaz de encontrar a exterioridade do horizonte, pois sua conceituação é impossível.

Quanto à cotidianidade latino-americana, o método dialético proporciona um conhecimento acentuado e real, mas é somente através do momento analético que a dimensão humana libertadora e metafísica é alcançada – de forma sempre inadequada. A exterioridade à

totalidade é ouvida, respeitando a voz da Outra como a de alguém que tem o que dizer, pois está além do sistema. Em uma interpretação analética da história, por exemplo, a interpelação do pobre eclode na totalidade civilizada, a América Latina, como bárbara, provoca e se apresenta em um momento histórico que lhe foi negado, ouvir a provocação é avançar filosoficamente desde uma ética.

Quem escuta a palavra reveladora não será capaz de interpretá-la, pois esta não guarda relação com aquele mundo em que se vive. Pode-se firmar uma ideia aproximada da voz que irrompe, uma compreensão inadequada, por semelhança ôntica do já acontecido na totalidade, cabendo ao ouvinte a fé, a confiança, a aceitação da palavra como verdadeira, muito embora não haja sido verificada. *Con-fiança* é expressão que aponta para o futuro, diz respeito a ter fé na alteridade não totalizada e no futuro de liberdade. Arriscar-se por uma palavra na qual, essencialmente, se crê é o ato criador, transformador, rumo ao novo projeto, deixando para trás a dominação, a exclusão, a alienação. É somente nesta nova realidade que o verbo poderá ser compreendido adequadamente (DUSSEL, 1986, p. 207/208; DA COSTA, 2019, p. 76/77).

O impulso da práxis libertadora é dependente da fé na palavra. O processo ocorre em um só tempo, há a emissão do verbo, e o dizer é já criação, e a recepção por meio da escuta confiante; o resultado é um entendimento através da confusão da compreensão ôntica inadequada. A semelhança requerida pelo esforço interpretativo vai abrindo espaço para a compreensão adequada que se faz no caminho de libertação. Está-se diante de uma diacronia que acumula o dizer – a denúncia, a interpelação, o chamamento saídos da totalidade – e o desenvolvimento dos resultados da práxis de libertação saídos de uma transcendência à realidade, da exterioridade. (DA COSTA, 2019, p.84)

Por desconfiar dos sistemas morais da totalidade vigente, Dussel não aporta a compreensão do fundamento de sua ética em conceitos objetivos, abstratos e universais, mas na confiança saída da perplexidade causada pelo face a face e na inviabilidade de compreensão da Outra. Neste encontro, a inteligência universalizante se desarma diante da anterioridade da Outra. (BARBER, 1998, p. 44)

O método analético é, pois, um saber situar-se para que, dadas as condições de possibilidade da revelação, seja possível uma interpretação adequada da palavra da Outra. O compromisso existencial com a práxis de libertação é, parte do método, assim como a servil atenção dispensada a Outra para que se possa romper eticamente o mundo antigo e habitar o novo, lembrando que a palavra de outrora está morta e a filosofia, que não pode viver de recordação, deve estar sempre atenta à voz histórica do pobre. (DUSSEL, 1986, p. 208).

A abertura de horizontes descobre interesses, valores, um *ethos* da libertação que antes eram invisíveis. A alteridade garante uma perspectiva crítica completamente inovadora, capaz de transformar a visão hegemônica da história e da filosofia. O próprio filósofo é um intelectual orgânico capaz de enxergar, desde as desvantagens de sua condição de periférico, o que os avantajados do centro não conseguem enxergar. (BARBER, 1998, p. 70).

O dever que nos impõe a Outra possibilita a elevação da autocrítica, particularmente em ambientes, como o acadêmico, em que os encobrimentos e as ideologizações podem justificar as dominações existentes, dado o isolamento do estudioso dos contextos reais, concretos e históricos. A crítica formulada carece de consciência das próprias limitações em vislumbrar os fatos como sofrimento humanos, o que pode ser árdua tarefa para aquele que de tudo faz categorias de análise para criar um empreendimento racional. É na Outra que a teoria encontra fonte para a sua renovação, mas antes um projeto de modificação da própria totalidade precisa ser empreendido. (BARBER, 1998, p. 72).

Como já cantou Drexler (2004) “*no hay pueblo que no se haya creído el pueblo elegido*”. Essa visão de que as culturas possam se considerar o centro é uma preocupação de Dussel, dada a tendência deste tipo de pensamento se tornar absoluto, como ocorreu, por exemplo durante a revolução urbana neolítica que tornou mais complexa as estruturas políticas e os modos de produção dos ameríndios, resultando na dominação de uma elite nas culturas Inca e Asteca. O constante movimento dialético, e seu momento analético, vigiam a inautenticidade de um povo, a incorporação da opressão por parte dos oprimidos o torpor da cotidianidade acrítica. Por isso a primazia da Outra: para revolver a responsabilidade, movimentar a autocrítica. (BARBER, 1998, p. 74).

A interpretação da provocação realizada pela Outra, desde a totalidade vigente, sempre será equivocada, pois tornará idêntica a palavra que é apenas semelhante, análoga. “Tomar a palavra do outro como unívoca é a própria maldade ética do sofista” diz-nos Dussel (1986, p. 209); o erro em tomar por verdadeira uma interpretação conforme a totalidade vigorante é o que permite a contínua dominação dos bárbaros de uma realidade que está aquém de sua revelação.

A palavra da Outra é análoga, é semelhante, sendo necessário ser discípulo desta antes de ser mestre de qualquer coisa. A humildade faz parte da aprendizagem, especialmente do autêntico filósofo, conduzido pela palavra da Outra, pois é em seu magistério que está contida a temática a ser refletida. Desta atividade discipular do filósofo depende a sua própria libertação, isto é, a saída da condição de escravo de uma totalidade em que não interpreta nada realmente. (DUSSEL, 1986, p. 210).

Há neste ponto da analética uma subversão da pedagogia da totalidade. Inverte-se a lógica mestre-aluno e a arrogância e o elitismo de salvação do oprimido são substituídos pela humildade em aprender fora dos padrões de verticalização das relações. A trajetória do filósofo é discipular em referência ao aluno e constitui-se desde a escuta de sua palavra: a libertação também é do filósofo, essa na verdade é condição do *aceder*, do acesso ao horizonte último da totalidade e de experiência de alteridade, uma experiência do homem no mundo capaz de gerar compreensão, mesmo que, desde um polo da diacronia, seja inadequada. (DA COSTA, 2019, p. 85).

A palavra analógica cria um mundo de compreensão. A América Latina é fonte de uma Filosofia da Libertação, pois seu povo tem o que dizer. Cabe ao filósofo saber ouvir, pensar discipularmente, comprometer-se com o caminho para a nova totalidade e, durante este curso, refletirá a palavra reveladora, pensará sobre a justiça, sobre a interpretação de seu futuro significado.

É a filosofia latino-americana, como já se disse, um momento novo e analógico da própria filosofia, não é parte do todo unívoco do pensar abstrato e universal, mas é analogicamente semelhante, ao passo em que é distinta, dada a sua originalidade, ao seu dizer pautado na interpelação da Outra. A não tautologia frente a filosofia europeia faz do pensar latino-americano uma criação bárbara que, por rebelar-se a pensar “o não ser”, é falseada. Pois o pretendido, enfrenta Dussel (1986, p. 213) é justamente assumir esse caráter bárbaro.

Este caráter analógico da filosofia indica que a aplicação da Ética da Alteridade na Filosofia da Libertação não é uma continuação de Levinas, porque o filosofar não é um desdobramento unívoco, mas também um desenvolvimento feito por semelhança, sendo limitada a ideia de reduzir toda a reflexão filosófica a um predecessor. Barber (1998, p. 57) chama a atenção para o fato de a analogia tornar semelhante aquela que é absolutamente Outra para Levinas ao mesmo tempo em que permanece atento à relação assimétrica, de compreensão inadequada da alteridade.

Barber (1998, p. 36) comenta a respeito da passagem de uma ética existencial cotidiana para uma ética da libertação, fundada na alteridade, destacando que o pensamento ontológico é cúmplice da realidade vigente, pois somente a exprime, corroborando-a; a ausência de um método crítico, como o é o analético, não orienta à superação dos horizontes compreendidos. A tematização de um *ethos* e a descrição das estruturas ontológicas apontam para a finitude e os limites da humanidade, sendo a função desta ética muito mais esclarecedora. Ainda que se possa assumir responsabilidades perante as informações aclaradas, os recursos críticos para a assumir uma posição de confronto às imoralidades com a Outra.

Um pensamento calcado na confiança na palavra analógica, a desconfiança em falsas universalizações e em racionalidades discípulas de poderes dominantes encaminham a Filosofia da Libertação para uma classificação “Pós-Moderna”. Apesar das críticas efetuadas à modernidade, o próprio Dussel se denomina Transmoderno.

A crítica à modernidade diferencia-se daquela levada a efeito pelo pós-modernismo. A denúncia é no sentido de evidenciar um mito irracional – Mito da Modernidade – encoberto por uma racionalidade com pretensão de universalidade, cuja principal estratégia de constituição de pensamento universal foi a violência colonial perpetrada por uma cultura que se julgava superior e, portanto, estava legitimada a ação pedagógica de modernizar o ambiente bárbaro dos colonizados, civilizando-os, isto é, emancipando a humanidade de seu estado de imaturidade. (BARBER, 1998, p. 76).

Há na relação da América Latina com a Europa uma alteridade que diz respeito à própria Modernidade, como se a Colonialidade fosse a outra face do início mais prematuro do período moderno. Essa exterioridade em face da identidade moderna europeia, apresentam a cultura latino-americana como pré-moderna ou coetânea à Modernidade, logo não há que se falar em pós-modernidade, como mais uma etapa da cultura do centro. (DUSSEL, 2015).

Transmodernidade aponta uma novidade radical, uma irrupção a partir da exterioridade das culturas universais em processo de desenvolvimento que, ao mesmo tempo em que assumem os desafios Modernos e Pós-Modernos o fazem de um lugar Outra, através de suas próprias experiências e, por conseguinte, próprias soluções, baseadas na assunção dos momentos modernos positivos avaliados por critérios distintos a partir de um diálogo intercultural. (DUSSEL, 2015) A nova totalidade, fundada na verdade da palavra da Outra será sempre profética, porque o verbo deve ser recordado desde a alteridade reveladora, ao passo em que também é política, pois somente assim o projeto indicado pela palavra será factível. (DA COSTA, 2019, p. 79)

4.2 ÉTICA, NORMATIVIDADE E DIREITO

Desde as linhas introdutórias deste trabalho até o tópico anterior a este, estivemos abordando a alteridade como um elemento filosófico capaz de transformar fundamentalmente a preocupação inicial da filosofia e, nos aproveitando da radicalidade da Outra e da experiência da América Latina, chegamos até aqui buscando evidenciar o impacto de uma Ética na normatividade jurídica, especialmente a dos direitos humanos.

Na apresentação do fundamento moderno dos direitos humanos, critica-se o individualismo, gravado no pensamento filosófico político, ética e epistemológico e expõe-se a experiência de alteridade latino-americana como um processo de dominação, cuja violência é perpetrada desde os campos epistemológico, político e moral, e o mal, como já se disse, dá o que pensar.

Nesta seção a intenção será apresentar a subsunção da fundamentação ética na política, de maneira que as normas jurídicas, concebidas como normas éticas, possam ser aplicáveis para no âmbito das instituições, onde está situado o direito. Aqui a intenção é compreender e expor como e se a normatividade ética poderá impactar na jurídica. Uma coisa já é possível afirmar: a alteridade, certamente, garante aos direitos humanos um conteúdo crítico, pois faz exigências que o direito não conhece e na Filosofia da Libertação a passividade é acompanhada de uma atividade¹².

Dussel (2009, p. 42) defende uma política *sui generis*, como ele próprio define, não se posiciona desde uma orientação moralizante, nem tampouco procedimental, eficiente e sem princípios, mas, como já antecipamos da subsunção dos princípios éticos ao campo político, cujo não cumprimento destrói a ação política e as instituições, pois fetichiza o exercício do poder e impossibilita o desempenho obediencial da política, única forma de cumprir as exigências da pretensão de justiça.

4.2.1 – Ética e política

A Ética da Libertação está calcada em uma proximidade originária com a Outra, combatendo a objetificação de pessoas, com especial atenção ao plano econômico, no sentido de não serem tornadas coisas funcionais de um sistema. Por si, essa é uma perspectiva dissonante da lógica “sujeito-objeto” predominante na forma de conhecer, exercer poder e normatizar relações da Modernidade. A alteridade, diz-nos Dussel (2016, p. 12), põe em questão e reinventa o sistema.

A ética é a teoria geral dos campos práticos. Trata-se de uma dimensão humana essencial que, em primeiro lugar, é prática e inseparável da existência humana e de sua atuação cotidiana. Por prático entenda-se tudo o que se realiza para a afirmação da vida humana, todo a ação do ser humano no mundo, é o que antecede todos os modos de ser, configurando-se como posição existencial primeira. Dada a sua posição na realidade, pode a ética ser o primeiro capítulo da

reflexão filosófica, uma visão da cotidianidade, sendo, por isso, chamada de primeira filosofia. (DUSSEL, 2016, p. 17).

Ética e moral diferenciam-se substancialmente na Filosofia da Libertação. A moral é o sistema de categorias práticas e teóricas relativas à totalidade ontológica vigente, dizendo respeito cotidianidade acrítica e ingênua. Nesse sentido, ontologia é tudo o que faz referência ao mundo, à compreensão do Ser e da totalidade; o existir, enquanto abertura para o mundo, é ontológico, o que povoa o mundo, as mediações, ações e instituições estão contidas no ôntico. (DUSSEL, 2016, p. 24/31)

Por ética entende-se o sentido crítico frente ao ontológico, pretendendo a superação da totalidade, tal como se apresenta, distinguindo-se as categorias exterioridade e meta-física (como indicação de um nível além da totalidade, trans-ontológico) como âmbitos que ultrapassam o ontológico, pois neste plano O Ser é e “Não Ser”, o que transcende o mundo grego, os bárbaros, não é. Logo uma Ética da Libertação é crítica da razão prática ontológica, da moral enquanto compreensão do Ser: *“Comprender es <<tomar>> (prender) algo y ponerlo junto a otro, <<com>> otro (com-poner), em una totalidad de sentido em vista de la realización plena de la vida humana”*. (DUSSEL, 2016, p. 24/31/33)

Ao mesmo tempo em que contém em si um sentido teórico das ações humanas concretas, a ética é análise e ordenação da vida, a explicitação do sentido sobre o qual está edificada a prática humana, evidenciando o que não é tão aparente e nos livrando da habitualidade que aprisiona e impede a tomada de autoconsciência crítica. Não se está falando, portanto, do estudo da palavra “dever” em seu estatuto descritivo, mas da importância de uma análise objetiva do caráter ético normativo e seus efeitos sobre a vontade. A Ética da Libertação, notadamente, aponta Dussel (2016, p. 19) cumprir seu papel ao buscar a realização prática da ação e da criação institucional coerente com seus princípios transformadores.

Os campos práticos, isto é, recortes de sentido de uma totalidade através do qual o ser humano restringe a complexidade do mundo possibilitam a abstração da realidade empírica e, assim, a valoração dos entes, das coisas, o conhecimento de significados. O número de atividades humanas determina o número de campos e a ética não se adere ou liga exclusivamente a nenhum deles, em verdade a ética é geral e sua unidade é analógica, sendo a teoria do momento prático normativo de toda a ação. Todos os campos precisam do momento ético, sob pena de perda da criticidade e de se tornarem destrutivos, maus. (DUSSEL, 2016, p. 20/21).

A ética é, pois, subsumida pelo campo prático, afinal ela mesma não possui um campo próprio e ninguém pode cumprir abstratamente um ato bom. Assim, importa distinguir que os

princípios gerais e abstratos são éticos, enquanto os princípios práticos relativos a cada campo, por analogia, são normativos, concretos e mais complexos. Os primeiros obrigam, exigem cumprimento, são imperativos, mas não em função de uma inevitabilidade instintiva, como nos outros animais, mas como uma obrigatoriedade frente a uma liberdade, o que Dussel (2016, p. 23) chama normatividade.

Importante observação faz Dussel (2016, p. 25) ao reafirmar a ética como momento abstrato normativo em relação aos campos práticos normativos concretos, sendo esta normatividade abstrata de caráter analógico, na medida em que guarda semelhança, e não identidade, com os campos e estes também guardam, com distinção analógica, semelhança com os outros campos.

Todo e qualquer ato é moral e, necessariamente, pressupõe um sistema que cumpre uma função institucional. Por instituição é possível entender um conjunto de atos repetidos, no seio de uma comunidade, a respeito dos quais se tenha expectativa de uma resposta habitual e também o cumprimento de funções previamente estabelecidas. As instituições podem ter um caráter informal, como reuniões sociais de fim de semana, cotidianas, como a família, ou muito complexas, como o Estado. (DUSSEL, 2016, p. 47).

No interior da totalidade têm as instituições um caráter ambíguo, abrigando tanto um caráter fetichizado, quando considera um horizonte como marco categorial de interpretação da realidade como a realidade mesma, em uma falsa consciência do que é real, em um processo cognitivo de ocultamento. De outro lado, quando justas e à serviço da comunidade, são as instituições moralmente adequadas. (DUSSEL, 2016, p. 47).

Quando os que mandam o fazem mandando, libertos da obediência ao povo, dá-se o fetichismo, admiração, a veneração da dominação, importando para o exercício obediente do poder, portanto, uma ética descritiva dos princípios e categorias práticas necessárias para a compreensão política que é o exercício da prática e da organização institucional. A Ética da Libertação seria o nível abstrato de todos os campos práticos. (DUSSEL, 2012, p. 14),

Dussel (2016, p. 47) observa que as instituições são necessárias, e não somente em função da complexidade da sociedade atual. Exemplifica o que diz ao narrar a necessidade de sobrevivência dos clãs do mais antigo paleolítico, há dezenas de milhares de anos, que desenvolveram instituições, como a de coleta de raízes e de peixe, sem as quais seria impossível a alimentação daquela sociedade.

Munindo-se da psicanálise de Freud, Dussel (2016, p. 48) explica que o surgimento das instituições se deve, em grande medida, ao cumprimento do desejo através do prazer. O nascimento da cultura, enquanto civilização, sistema histórico institucional se deve a uma

postergação da satisfação do desejo, aquilo que mobiliza o sistema líbico, responsável pelos afetos e emoções, como no exemplo do agricultor que guarda paste das sementes de uma colheita para plantá-la no ano seguinte, adiando seu desejo atual para cumprir uma satisfação futura.

A frustração de uma emoção conduz o ser humano à descoberta da técnica para que se vá mais além das condições impostas pela realidade. O nascimento das instituições se dá em meio à liberdade da pulsão do desejo e a repetição, como hábito, como o movimento para a estabilidade. Enquanto o desejo é o instinto, a repetição é a sua repressão. Assim como a repetição, a disciplina (que descende do termo discípulo) também é dominadora do *éros*, desejo sem limites, e sua ação é criadora da atitude que guia as forças de uma subjetividade para a atenção às necessidades de sobrevivência. São as instituições, em síntese, sistemas funcionais de ações que se repetem no tempo e no espaço e que atuam em diversos níveis. (DUSSEL, 2016, p. 49/50).

Esta disciplina conduz o “Eu” desde uma atitude de produção, reprodução e aumento da vida, sem retirar do *eros* o prazer da inovação dos atos que, por não estarem envolvidos pela disciplina, não alcançam seus objetivos. As instituições originam-se deste progresso técnico e este é dependente da capacidade criativa humana, cujo caráter impulsivo, impetuoso desafia a própria técnica. As instituições disciplinares, denuncia Dussel (2016, p. 49) inevitavelmente cairá novamente em algum tipo de dominação; é parte do processo dialético a superação das alienações do sistema (quando uma instituição deixa de servir à comunidade para servir a si própria) para que, em seguida, algum tipo de dominação se manifeste.

Toda a construção de Dussel até agora tem por propósito indicar os níveis mínimos e necessários para uma arquitetura da política, isto é, o projeto de construção de uma Política da Libertação. O primeiro nível é pensado a partir dos entes ou dos fenômenos formadores da totalidade, da ordem política vigente, onde estamos inseridos, havendo a possibilidade de reprodução ou inovação deste horizonte ontológico. (DUSSEL, 2009, p. 37).

A ordem institucional vigente é um sistema moral que abriga diversos campos, é fruto e pressuposto de toda a ação. Apesar da pretensão de bondade, é permeada por injustiças e corrupção, constituindo-se como seu sistema de defesa e correção o Estado de Direito; quando este é corrompido a ordem institucional já está em processo entrópico de extinção, pois o direito, enquanto instituição formal, não é mais capaz de garantir a validade moral e, conseqüentemente, a legitimidade política necessárias. (DUSSEL, 2016, p. 112).

Até aqui pode-se compreender que a totalidade dos atos humanos é objetivada nas instituições vigentes no mundo cotidiano, onde se vive desde sempre e sobre o qual nem sempre

há consciência exata acerca do quão determinante é para qualquer atividade praticada. Assemelha-se a uma prisão, a última instância. Quando a classe dirigente de tal ordem possui ao seu lado o consenso da maioria do povo, a legitimidade está a salvo e a ordem também. Contudo nenhum sistema será perfeito, dada a própria imperfeição da ação humana: A interpelação de uma vítima indica erros práticos e impõe correções. O momento da interpelação é anadialético, é um mais além da ontologia, é a transcendência metafísica ou ética. (DUSSEL, 2016, p. 113).

Está-se diante, pois, da passagem da moral, enquanto filosofia prática da estrutura vigente, para a Ética da Libertação como superação da ontologia. O ético se instala diante da Outra, quando se ouve a sua palavra enunciada desde a exterioridade da totalidade. O chamamento indignado, sofrido é protagonista diante da passividade do ouvinte, este escuta e obedece. Está-se encarando um super-Eu (super-Yo), eticamente sensível ao rosto da vítima, irrecusavelmente responsável. (DUSSEL, 2016, p. 132).

O momento imediatamente posterior ao chamado ético é a arquitetônica da crítica, partindo-se da totalidade para a alteridade. A análise da totalidade efetuada em um primeiro momento mostrará que nenhuma realidade é completamente fechada, logo a totalidade inacabada possui imperfeições geradoras de efeitos negativos, como as pessoas dominadas e excluídas que não tomam parte da ordem vigente iniciando processos de luta para reivindicar. É a alteridade ou a exterioridade do sistema o que garante a abertura para a crítica, bem como inaugura a política da libertação.

A política da libertação é pensada através de momentos que teriam relevância para uma política global, mas refletidos a partir da América Latina. Trata-se de um desenvolvimento teórico articulado conforme a ideia de poder político, caracterizado pela diferença ontológica entre a chamada *Potentia*, ou o poder político em si, a comunidade política, o povo, e a *Potestas*, isto é, o exercício obediencial ao poder delegado exercido por representantes, também chamado de poder obediencial institucionalizado. Neste ponto a experiência colonial é muito relevante na medida em que denuncia o exercício do poder pelas elites em benefício próprio e de nações estrangeiras, burlando, portanto, este poder obediencial e cominando a autorreferência como última instância da *potestas* em ato de corrupção do poder. (DUSSEL, 2009, p. 12).

Nesse sentido, Dussel (2009, p. 12) ensina que o poder político em seu exercício delegado não pode corromper-se na autorreferência do ator político que o exerce institucionalmente, sob pena de originar-se a dominação e a dissolução da ordem vigente. Nos países coloniais e pós-coloniais as elites políticas sempre exerceram o poder em benefício das

metrópoles estrangeiras e dos grupos dominantes, cabendo a crítica à manutenção desta prática, como quando os direitos humanos são violados pelo próprio Estado.

Esta política libertadora interessa-se pela constituição dos seus princípios normativos, tentando escapar de uma fundamentação formalista ou baseada em valores identitários. Em Dussel (2009, p. 16) princípios universais e incerteza na decisão política não se opõem, propondo-se o autor a definir os marcos para a ação de maneira que a contingência não seja caótica ou destrutiva.

Tanto o momento político arquitetônico, qual seja o da ontologia vigente, quanto o momento político da nova ordem, ou crítico, estão organizados em três níveis, quais sejam o da ação estratégica (A), das instituições (B) e dos princípios implícitos (C). A fundação dos princípios políticos da libertação é, então, realizada sobre a crítica dos três níveis da política ontológica, da totalidade vigente. O nível A dá conta de diversos momentos da ação estratégico-política, observando-se como o poder político começa a se desenvolver dentro da ontologia. Neste nível a ação política, enquanto modo de o cidadão realizar publicamente o exercício do poder, é estratégica, pois dirige-se a outros seres humanos que, ao ocuparem espaços hierarquizados e sendo capazes de oferecer resistência, atuam no campo de forças chamado poder. (DUSSEL, 2010, p. 54).

Neste nível o poder é a vontade consensual da comunidade ou do povo que exige obediência da autoridade, cabendo ao ator político lidar com o “potencial estratégico, ou seja, com a estrutura prática que se lhe apresenta como conjuntura dotada de aliados e antagonistas. A ação política não tem natureza violenta ou dominadora, ou desvirtuaria o poder político, podendo ser, no máximo, hegemônica. (DUSSEL, 2010, p. 54).

O segundo nível é formado por três esferas de instituições. Dussel (2009, p. 59) informa que os objetivos da política se relacionam à satisfação de reivindicações sociais, sejam estas institucionalizadas ou demandadas de movimentos sociais, caracterizando-se o social como um âmbito onde é possível aos atores tomarem consciência de suas exigências não cumpridas, produzindo-se a crise e ação política para atender às solicitações. (DUSSEL, 2009, p. 59)

As instituições são depósito da ação política que têm natureza contingente, pontual e perecível. A totalidade destas instituições é chamada *potestas*, que acumula os resultados obtidos nas ações estratégicas e ao mesmo tempo é condição para o agir futuro. As instituições são as condições para a ação política futura e estas condições já estão condicionadas a ações passadas, logo, também são condicionantes. Dussel (2010, p. 61) explica serem as instituições nascidas para o atendimento de reivindicações sociais, mantendo-se equilibradas enquanto

cumprem sua função e submergindo em crise ao se tornarem autorreferentes e opressoras, abrindo-se, assim, para a transformação ou supressão.

As ações humanas estão sempre determinadas, mesmo que não absolutamente, pelas instituições e, porque a moral as determina, pode-se predicar serem também as instituições sujeitos da moralidade – ou da ética, conforme a distinção da Ética da Libertação. Portanto, as instituições mais variadas constituem um sistema moral.

Considerando o desenvolvimento dos critérios éticos da Filosofia da Libertação, Dussel (2016, p. 50-52; 2010, p. 64-65) categoriza as instituições em três níveis, a começar por aquela de ordem material, cuja incumbência primária é o desenvolvimento do princípio material da ética, qual seja a produção, reprodução e desenvolvimento da vida, impondo-se o critério da sobrevivência sobre todo o resto. Faz-se fundamental, assim, a observância da ecologia para a manutenção de condições ambientais para sobreviver, da economia para o provimento dos bens destinados a manter a vida corpórea, da cultura para afirmação da identidade e diversidade cultural através da preservação e estudo dos símbolos que garantem a explicação e o sentido consciente das outras ordens.

As instituições da ordem formal possibilitam a conexão entre os atos dos membros da comunidade e o juízo prático das decisões tomadas em comunidade, logo permitem a aceitação comunitária das decisões ou acordos institucionais, por isso, nessa esfera, a legitimidade democrática indicará o procedimento a ser usado por uma instituição a fim de legitimar as decisões. Por experiência se sabe não ser fácil o consenso, seu processo é exigente de mediações capazes de garantir validade ao acordado, configurando-se as instituições formais aquelas criadoras desta validade através de argumentos racionais. Por válido entenda-se o que é aceito pelos membros da comunidade, cuja participação discursiva tenha sido simétrica e racional, sem apelo à violência. (DUSSEL, 2016, p. 53-54; 2010, p. 67)

Tal legitimidade é depositada em instituições que mediatizam as relação entre a comunidade política e os governantes, normatizando a representação, a discussão e outras questões através de diversos sistemas de governo, dentre os quais a democracia é aclamada como a perfectível, e não perfeita, instituição legitimadora das decisões, não somente por ser uma forma para se chegar ao consenso, mas também por ser normativa e obrigar o cidadão a decidir-se por determinadas leis que lhe faculta fazer, mas também lhe impõem obediência. O direito organiza a passagem do poder indiferenciado, chamado *potentia*, para a sua organização institucional que é a *potestas*, ou o poder instituído, estruturada em uma Constituição. (DUSSEL, 2010, p. 68).

Por fim, as instituições da ordem da factibilidade são mediações para as outras duas e viabilizam a realização de seus atos. O Estado é a macroinstituição política capaz de tornar factíveis as ordens material e formal. A factibilidade é a capacidade de tornar possível o uso de meios apropriados para cumprir fins. É responsável pela instrumentalização das instituições administrativas que permitem o cumprimento de objetivos das esferas material e formal. É determinante para o poder, pois o instrumental administrativo importa para o governo. (DUSSEL, 2010, p. 70; 2016, p. 54).

Enfim, o último nível (C) é o dos princípios implícitos. Neste domínio é de se observar que a política é um dos campos práticos onde a ética, como detentora de princípios universais, é exercida através de obrigações ou das normatividades específicas, de maneira que os princípios políticos subsomem os princípios éticos para torná-los políticos, a partir da constituição da própria *potentia*, quanto da *potestas*. O não cumprimento dos princípios encaminha para a fetichismo do poder, diz-nos Dussel (2010, p. 74).

Os princípios são implícitos, mas todos os políticos os conhecem, dada a significação de Dussel (2009, p. 354) acerca do que sejam: definidores, como um marco de referência, entre o possível e o impossível do político propriamente dito. Seria o mesmo que acontece com as regras linguísticas nativas, não se as aprende primeiro para depois aplicá-las: na prática empírica não se descobre que o princípio foi aplicado de forma inadequada a partir da análise de sua contradição entre seu uso prático e a sua teoria. (DUSSEL, 2009, p.354).

A subsunção dos princípios éticos pelos dos princípios políticos é também a passagem da ação com pretensão de bondade para o ato institucional com pretensão de justiça. Quem não cumpre as exigências normativas da política, não somente comete uma injustiça, como um mal ético, cuja consequência será a debilidade do exercício do poder consensual e o fetichismo das instituições que exercem o poder de forma obediencial. (DUSSEL, 2009, p. 365).

Sem deixar de relevar que o problema de uma ética de princípios é a sua aplicação, Dussel (2009, p. 365) reitera que a passagem do ético ao político é a de um análogo principal que possui um âmbito de semelhança com os análogos restantes. Como se sabe, a Ética da Libertação é fruto da palavra analógica da Outra e seus princípios determinam a semântica de sua semelhança com os outros campos práticos que, por sua vez, subsomem esta esfera de semelhança com maior complexidade e extensão.

O modo analógico de subsunção dos princípios éticos no campo político desenvolve-se quando o princípio da validade passa a ser assumido como princípio da legitimidade juntamente ao princípio jurídico da legalidade, de maneira a se chegar no acordo comunitário simétrico e racional dos afetados. Quando o princípio ético material é subsumido pelo princípio material

da política, as instituições políticas cruzam-se com os campos ecológico, econômico e cultural para produzir, reproduzir e aumentar a vida. Em terceiro lugar, a factibilidade ética irá adquirir novas determinações enquanto factibilidade estratégico-política, atributivo da operabilidade em acordo com as possibilidades administrativas. Uma vez exercidos, tais princípios levam ao cumprimento das exigências do poder obediencial.

Como já levantado, os princípios normativos políticos são constitutivos do poder político, entretanto isso não significa a perfeição do sistema político, posto que para tal o agir humano precisaria basear-se em tempo infinito, inteligência e vontade ilimitada. Os efeitos negativos da imperfeição, considerando-os não intencionais, produzem efeitos sofridos pelas corporalidades vivas da comunidade, conformando-se estas como vítimas da injustiça política, pois não podem viver plenamente, são excluídas das decisões e manifestam a injustiça interpelando por justiça. (DUSSEL, 2010, p. 104).

A totalidade vigente apresenta-se a nós em crise e neste momento os princípios normativos expõem-se como negativos e críticos, porque negam uma positividade injusta. A aplicação dos princípios críticos é também a descoberta da dominação, ineficiência e ilegitimidade da política vigente, trata-se, principalmente, do ateísmo da totalidade, diz Dussel (2010, p. 105) utilizando-se de uma expressão de Marx.

Para que a política floresça como vontade de viver consensual e factível, não basta que seus membros possam viver, devem viver bem e ver aumentada sua qualidade de vida. Considerando a vida humana como o conteúdo da política reputa-se a afirmação desta vida como crescimento e progresso, destacando-se o princípio crítico material como afirmação do bom viver dos vitimados, importando, fundamentalmente, o cumprimento da exigência normativa que é a responsabilidade por desenvolver primeiramente a vida daqueles que foram excluídos da possibilidade de satisfazer suas necessidades mais básicas. Este seria o momento criativo essencial da política da libertação. (DUSSEL, 2010, p. 106).

A criatividade libertadora incentiva novas ações legítimas de transformação da totalidade, além da implantação de novas instituições legitimadoras. Este processo estará alicerçado no princípio crítico democrático e de transformação estratégica ou factibilidade. Será a tomada de consciência da injustiça o catalisador para a mudança, gerando-se, primariamente, o consenso acerca da negatividade e, em um segundo estágio, o desacordo com o antigo acordo. (DUSSEL, 2010, p. 109).

O princípio de democrático crítico é o consenso crítico e a participação real e em condições simétricas das vítimas. Dussel (2010, p. 110) ressalta não se tratar da inclusão dos excluídos, lembrando que “seria como introduzir o Outro no Mesmo”, mas da participação igual

em um momento institucional original e transformador, pois a democracia libertadora, diante da consciência de sua perfectibilidade, é aquela reinventada eternamente.

Garantida a vida e estabelecido o consenso crítico democrático, é tempo de tornar factível o projeto político através de sua institucionalização e de ações possíveis. O possível em Dussel (2010, p. 111) seria o meio termo entre o possível ao anarquismo e o impossível ao conservadorismo, realizando-se ao máximo o que pareça reformismo ao anarquista e além dos limites ao conservador.

Como sintetiza Dallabrida (2011, p.169-171), a política da libertação parte do momento metafísico e suas estruturas marginais para o deslinde de critérios que elevarão a realização histórica humana. Coerentemente, a Outra é o marco do pensar, buscando o autor não colapsar em práticas de dominação e na realização instrumental da alteridade.

O direito como instituição situa-se no segundo momento da crítica libertadora, abrindo a possibilidade de reivindicação dos sem-direitos, das vítimas do sistema jurídico-político vigente. Preliminarmente, ao direito não são aceitáveis as novas reivindicações, mas são as interpelações da Outra os estímulos para a negatividade da lei vigente e a legitimação legal de uma nova totalidade. (DALLABRIDA, 2011, p. 180-181). As tensões jurídicas são as imperfeições que vitimam as corporalidades, mas ao mesmo tempo são fonte para transformação, os direitos humanos, especialmente, estão fundados na autorreferência excludente e despertadora da consciência da injustiça.

4.2.2 – Crítica, Criatividade e Direito

O que se investiga neste trabalho é a curiosidade acerca da possibilidade uma nova normatividade que informe ao direito o seu dever-ser. Aqui já podemos dizer que a Ética da Libertação desenvolve uma normatividade inteiramente distinta, pois fundada na Outra metafísica, cuja aplicação desde os campos práticos, como a política, é prevista desde a totalidade ontológica. Normatividade, na política, é analogicamente sinônimo de obrigação ética, de maneira que a exigência deontológica das instituições tenda à pretensão de justiça. (DUSSEL, 2009, p. 375).

A normatividade ética impõe obrigações mútuas, intersubjetivas, exigindo através de regras de ação que limitam a sua vontade e a liberdade intersubjetiva. Na política, analogicamente, a normatividade é mais complexa, pois envolve a aceitação das exigências de uma lei do Estado como obrigação institucional ou público-intersubjetiva. Relevante é o comentário acerca da natureza dos princípios políticos: não são meramente negativos, ou

orientados à exposição dos limites e impossibilidades do campo, nem tampouco obrigações sobrepostas ou exteriores à política. São as condições radicais de possibilidade que formam a essência do político, sem as quais a humanidade estaria desprovida das mediações sistêmicas capazes de sujeitar as vontades comunitárias diversas e alçá-las à transposição de seus próprios limites. A criatividade histórica que gerou a disciplina necessária à frustração do desejo individual é vital para a formação dos princípios políticos, sem os quais as ações e instituições se realizariam em torno de critérios contraditórios; o que, eventualmente acontece antes da prática libertadora. (DUSSEL, 2009, p. 377).

Afinando-nos ao ideal de refletir sobre o direito como parte política e da ética, propomos juntamente ao exposto por Ricoeur (1995, p. 8) refletir sobre o jurídico para além de seu traço judicial, ou seja, das leis escritas, dos tribunais, juízes, o processo. Nesse sentido, o filósofo critica também o fato de o direito encontrar pouco espaço dentro da filosofia política, devendo a isso à atitude dos filósofos políticos de sempre estarem preocupados em desenvolver pensamentos sobre o apaziguamento da guerra, enquanto o direito é a palavra prevalecente sobre a violência do conflito, logo a filosofia do direito deve ser reconhecida pela paz.

A pacificação promovida pela lei é o fim da incerteza e contribuição para paz social, mas o conflito, fruto da injustiça, é também situação primitiva do direito, estando sua origem na maldade política que o direito tenta evitar. É algo realmente originário e Ricoeur afirma ser nossa entrada na dimensão do direito marcada pela indignação frente ao grito “É injusto!”; a tal indignação falta, para resolver a injustiça, um autêntico sentido de justiça, uma distância entre os antagonistas, ao passo em que a justiça e sua imparcialidade não se confundiriam com vingança. (RICOEUR, 1995, p. 11).

Aplicar esta justiça imparcial ao direito fundado na alteridade é ir além da Outra das relações interpessoais, do rosto, da voz e partir para a mediação deste realizada pelas instituições que o transforma em “cada qual” (RICOEUR, 1995, p. 13). Como transformar esta mediação? Talvez uma pista em Dussel seja a obrigatoriedade da aplicação da norma jurídica extraída da norma ética de validade universal analógica, mas aí nos surge o entrave do poder, quem pode fazer o direito?

Em uma arquitetura da crítica Dussel descreve o direito como instituição inserida na esfera formal de legitimidade e regida pelo princípio democrático crítico também chamado de legitimidade institucional, imprescindível à validade do acordo comunitário simétrico a respeito da criação das leis, por exemplo. A legitimidade é a fundamentação comunicativa, capaz de fortalecer discursivamente a vontade de todos, sem ela o poder político, em seu sentido originário, se perde, pois abre-se espaço ao exercício da força e da violência, prescindindo-se

da característica discipular e obediencial da *potentia*. “Quien construye sólo sobre la furza de la violència edifica sobre arena, a largo plazo viene el torrente de agua y socavando los cimentos echa la obra abajo.” (DUSSEL, 2009, p. 278).

A unidade política é fictícia, a duração a longo prazo no campo político se deve a legitimidade consensual dos membros da comunidade. A democracia, mesmo em sua imperfeição de sistema empírico e histórico, portanto incapaz de ser perfeito, possui funções estruturais para mediar, de forma legitimadora, a relação entre a comunidade política soberana, a *potentia* e a *potestas*. (DUSSEL, 2009, p. 278).

Ao delinear as instituições desde o plano da totalidade, ainda em uma arquitetura da crítica, Dussel (2009, p.281) esclarece que somente há soberania quando o poder político possui autodeterminação e autonomia, a primeira característica diz respeito à liberdade como independência diante de outro poder estatal e a segunda faz referência à independência frente ao poder legislativo. Essa elucidação acerca do que seja soberania é relevante para frisar serem as características autodeterminação e autonomia alusivas à comunidade, para que seus atos possam ser genuinamente soberanos, e não concernentes aos indivíduos que se unem comunitariamente, isto é, dos cidadãos para exercerem o ato político ou moral. Esta consideração sinaliza um afastamento do caráter atomista presente no pensamento moderno.

De outro lado, soberania não deve ser confundida com legitimidade. A soberania é a emancipação da comunidade, pois a caracteriza como a origem de toda decisão e toda lei. A legitimidade é o modo de se alcançar o consenso dos cidadãos, possibilitando aos indivíduos a atuação simétrica no processo decisório, através da equidade em todos os momentos de participação livre e autônoma dos afetados pelo que se decide de maneira consensual. Logo, a comunidade política soberana deverá decidir sobre os procedimentos adotados para viabilizar as decisões comunitárias, para legitimá-las. (DUSSEL, 2009, p. 281-283).

Ainda no âmbito das definições, a legalidade é posterior à legitimidade sendo por ela determinada. Trata-se da coincidência da ação com a obrigatoriedade objetiva da norma legal, esta é criada e promulgada segundo o legítimo modo de expressão da vontade e da razão prática. Toda e qualquer obediência legal fundada em violência, força ou temor não é legítima e nem pode se sustentar. Aproveitando-se do pensamento gramsciano, Dussel (2009, p. 284) afirma que o consenso político é a universalização da aceitação legítima das ações e instituições e a isso dá-se o nome hegemonia, na qual o vigor da lei está fundado na convicção cidadã de haver sido responsável pela criação da lei.

O poder legislativo, enquanto tentativa de identificação entre representante e representado é somente uma aproximação do que pretende, está aberto, pois, à possibilidade de

equivocos, distorções e dominações. Este poder também é o lugar institucional onde é gerado o sistema de direito, estruturado desde uma Constituição incumbida de demarcar leis necessárias à operabilidade do Estado e também sua legitimidade, além de definir as regras de convivência dos cidadãos, isto é, na esfera pública. (DUSSEL, 2009, p. 297)

Dussel (2009, p. 298) aclara a lei como obrigação não apenas exterior ao sujeito porque pública, mas também intersubjetiva, uma vez que é ato de uma comunidade política onde os indivíduos são atores e participam simetricamente de sua criação, estando sua responsabilidade na obrigação que impõem a si através da intersubjetividade que é um modo do público e uma construção cultural. A lei obriga ao que é querido e não somente como o que coage.

O sistema de direito, à maneira de Niklas Luhman, não lida com o comportamento determinado do outro, mas com uma expectativa sobre a expectativa que este outro tem de si mesmo. Não se está falando de expectativas cognitivas, mas prático-normativas ou estruturas seletivas de expectativas, as quais reduzem as contingências: este é o papel do direito, simplificar a complexidade entre as expectativas e a contingência, de modo a estruturar distintivamente o que se pode esperar. (DUSSEL, 2009, p. 300).

Não se olvida que o direito tem força física para exercer o poder, tampouco que a sua positivação é extensa e complexa e, ainda assim, não abarca todos os casos singulares. É essa incompletude o horizonte de transformação jurídica, cujo controle é possível através da entrada de novas normas no ordenamento (DUSSEL, 2009, p. 301). Mas a força das mudanças pode ser mais destrutiva que modificadora.

Especialmente acerca dos direitos humanos, Dussel (2009, p. 303) os redefine como direitos do sujeito, em oposição à ideia de direitos naturais abstratos em função de uma individualidade metafísica anterior ao Estado, de uma fundamentação e correção pautadas na anterioridade ao direito positivo. Os direitos humanos são de um sujeito sempre intersubjetivo e pertencente a campos práticos externos ao político, são direitos, assim, à participação nos campos familiar, econômico, cultural.

A Constituição positivaria direitos reconhecidos como conquistas históricas da consciência político-jurídica da comunidade e o monopólio do uso da coação legítima não é simples dominação externa, mas uma condição interna à comunidade, pois foi por todos acordado que aquele que se volte de forma indisciplinada e contrária à lei poderá ser sujeitado à coação física. (DUSSEL, 2009, p. 305).

A ordem política perfeita é impossível, dada a condição finita do ser humano. São inevitáveis os efeitos negativos de determinadas decisões e são vítimas aquelas que sofrem por sua alienação do sistema e assimetria em relação à participação nas decisões comunitárias

(DUSSEL, 2007, p. 87). Os efeitos negativos da não garantia de direitos fundamentais, que nos interessam especialmente, resultam em dominados e excluídos, sem lugar de fala na ordem vigente, dado o agravamento em razão da obliteração dos espaços de comunicação, e, vista da incompreensão da linguagem de reivindicação que narra a alteridade dos excluídos, distinta daqueles que dominam.

O padecimento intolerável é criativo na medida em que faz surgir os movimentos sociais de contestação da situação opressiva. É destes movimentos que nascem as teorias críticas que lhes são organicamente atadas. A partir daqui Dussel passa a tecer o terceiro momento da política da libertação, a fase crítica.

As vítimas do sistema são alvos da justiça desde o Código de Hammurabi, rei da Mesopotâmia e oriundo da Babilônia Semita. Quando dispõe que realizou justiça com a viúva, o órfão, o pobre e o estrangeiro, profere também a fonte de toda a ética e pensamento crítico, isto é, aqueles que estão fora da ordem. (DUSSEL, 2016, p. 118).

A crítica, fonte de toda libertação, é pensada por Marx como a destruição das teorias econômicas burguesas que definem o trabalho assalariado como uma categoria do sistema capitalista que oprime o trabalhador e o torna vítima da exploração realizada para a obtenção da mais-valia, de um roubo, uma injustiça. Está-se diante de um juízo ético sobre a totalidade. Da mesma maneira, Bartolomeu de Las Casas, no início da Modernidade, apontou a iniquidade das cruéis e sangrentas guerras contra os nativos latino-americanos. (DUSSEL, 2016, p. 118).

Dussel (2016, p. 118-119) se apropria dessas denúncias para construir sua própria ética, fundada na aparição do rosto de alguém no interior do sistema, de uma instituição. A ruptura daquilo que é neutro, do ser-no-mundo como o centro de tudo, é o avançar de algo inesperado, não passível de compreensão como são compreendidas as coisas, estando-se refém da revelação da Outra, pois sem esse ato nada se saberá a seu respeito. Como já discutido, a abertura à Outra, para além do Mesmo, é a passagem anadialética da ontologia ao mais além (meta) do horizonte do mundo (física).

Quando trata acerca da práxis de libertação voltada ao direito, Dussel (2016, p. 136/137) o princípio formal ético se configurará em crítico negativo quando a legalidade do sistema seja injusta e justifique qualquer tipo de vitimização, ainda que haja cumprido todo o procedimento legislativo para tornar-se lei no interior da totalidade moral e suas instituições. A vítima não foi representada legislativamente e não participou simetricamente do esquema de decisões, logo se deparará com a ética como crítica e não se configurará o dever formalista de respeito à lei, pois a negação da Outra, do povo, por parte do sistema vigente fere a legitimidade, em consequência, lesiona a lei que está carente de fundamento. O dever, quando da necessidade de aplicação do

princípio formal crítico, é agir de forma justa e negar a lei injusta no sentido de construir um sistema mais justo.

O consenso hegemônico é posto em questão pelo dissenso dos excluídos, da alteridade do sistema. No momento presente, um pequeno grupo antecipa o processo de conversão ética, estes são chamados por Paulo de Tarso de “o resto”, cuja consciência crítica afronta o sofrer e depura as exigências de responsabilidade pela Outra que, no momento da crítica material negativa, constata-se ser privada da produção, reprodução e aumento da vida. (DUSSEL, 2016, p. 138).

A aplicação dos princípios críticos negativos, e aqui tratamos especialmente, daquele concernente ao sistema de direito, isto é o formal, são os passos relativos ao dar-se conta da maldade da moral vigente e da injustiça das instituições da totalidade. Já se está no processo de libertação como atuação que desmonta a ação moral e desconstrói as instituições vigentes. Trata-se de uma passagem de saída da escravidão à liberdade, do escravizado chegar a ser o que nunca foi desde uma luta criativa do novo. Libertação não é emancipação, esta é apenas uma dimensão jurídica de alcance dos direitos já vigentes.

A interpretação dos signos negativos do sistema criticado encaminha, então, para uma desconstrução real e objetiva. O decorrer do processo de libertação os fracos vão perdendo o medo do sistema que se mostra em toda a sua dureza e repressão, revelando uma luta permanente e encoberta do dominador frente ao dominado, mas a violência, já presente no sistema, somente será apontada quando o oprimido agir contrariamente à lei injusta, quando, em verdade, diz respeito apenas a uma defesa dos novos direitos adquiridos no curso histórico. (DUSSEL, 2016, p. 143).

Há uma inversão problemática na totalidade vigente, pois a violência repressora que se impõe contra o direito da Outra é coação legítima das instituições e se direciona àqueles que lutam pela libertação sem violar os direitos da Outra. A guerra, aos moldes de Mao Tsé Tung, do fraco contra o forte, tal como na experiência chinesa frente ao Japão, deve ser prolongada no tempo e no espaço, como uma estratégia de longa marcha de debilitação do sistema, retirando-lhe vagarosamente a moral, tanto em seu aspecto cotidiano respectivo aos valores, quanto em sua força normativa. Sem a moral o sistema vigente dominador não se sustenta a longo prazo, pois ela é a base de todo um edifício. (DUSSEL, 2016, p. 143).

A valentia messiânica de abrir caminho para um futuro ético, quando da imoralidade do sistema, é expressa desde a depreciação da lei fundada na opressão e na injustiça e ao descumprimento daquilo que, para a totalidade, é moral, inclusive a legalidade. Recorrendo

novamente a Paulo, Dussel (2016, p. 144) enfatiza a morte daquilo que aprisiona e oprime é libertação ante a própria lei.

Situando o apóstolo no contexto econômico e político do Império romano, Dussel (2015) recorda que as Epístolas foram escritas a partir de situações de dominação escravista e oligárquica em que as desigualdades provocavam o clamor das massas oprimidas por justiça política e econômica. O ponto de partida para análise crítica feita nas Cartas é a antropologia semita, diversa da greco-romana, e propositiva de uma tomada de consciência intersubjetiva e transformadora. A vida mesma do judeu Saulo, pobre vivendo entre os pobres, oportunizou à sua faceta romanizada a experiência de sofrimento pela qual passavam as culturas escravizadas e exploradas pelo Império.

O ser humano não se divide em corpo e alma, mas é um corpo psíquico. A carne não é um fardo a ser carregado ante a imortalidade da alma. Para a cultura semita a unidade que é o humano é passível de morte, mas também de vida intersubjetiva em uma aliança desde onde poderá renascer como corpo espiritual. Dussel (2015) classifica o judeu Paulo como o gênio criador de uma estratégia política frente a conjuntura imperial, continuando a tradição crítica semita e abrindo caminho um caminho nunca antes transitado.

Dussel (2015) aponta que a Carta à comunidade messiânica da cidade sede do império tecia uma práxis libertadora ao pôr em questão a insuficiência da legitimidade prática e institucional do Império e do próprio judaísmo diaspórico, pois tinham como *lex romana* e a Torah, denunciando a fetichização da lei.

A Carta aos Romanos inicia pela ideia de justificação que, ao mesmo tempo em que diz respeito àquilo que procede da justiça, é também a subsunção do concreto no universal, isto é, para justificar algo, o ator opera em um ato que, a partir de um critério, a ser julgado por um tribunal ou observador que declara ao ator se seu ato foi justo ou injusto. É a lei o critério vigente para a justificação, como um imperativo fundamental, cuja função é possibilitar a consciência do pecado e limitar a vontade.

Quando o fetichismo encontra a lei significa que o critério de justificação foi corrompido e contradiz-se ao absolutizar-se como fundamento único, deslocando, inclusive a vida, de seu posto de conteúdo material. Jesus transgrediu a lei ao curar um enfermo, pois aquela não pode impedir a vida humana, ao contrário, deve prover a consciência do mal. Diante da impossibilidade de cumprimento legal perfeito, a produção da morte justificada por um sistema é o limite da ordem vigente. A derrubada da lei injusta importará para a nova fonte de legitimação desde o consenso crítico da comunidade messiânica acerca da certeza, da fé de seu poder transformador da realidade. O ser humano se justifica pela fé. (DUSSEL, 2015).

A libertação é fruto da vontade de viver das vítimas do sistema político, a ação contra a dor e a morte é infinitamente criativa, mas exige uma força unificadora do consenso, como quando da hegemonia. A crítica une os excluídos do sistema, a consciência do povo é tomada para si e a memória de suas lutas e feitos esquecidos na narrativa dos vencedores é reconstruída, a partir dos ensinamentos de Walter Benjamin. (DUSSEL, 2007, p. 100).

O momento de crítica, seguido do momento criador é povoado pela *hiperpotentia* como poder, soberania e autoridade do povo, emergente depois que a *potentia*, enquanto a capacidade da comunidade política de organizar a *potestas*, totalizada em autorreferência e contra o povo insurgente, perdeu-se dentro das assimetrias de ilegitimidade. O “tempo-agora” de Benjamin, o *kairós* é invadido pelos inimigos da ordem e amigos da libertação. (DUSSEL, 2007, p. 100).

Será a *hiperpotentia* a responsável pela transformação da *potestas* a serviço do povo. Primeiro pode-se estabelecer um Estado de Rebelião contra o fetichismo do Estado de Direito e a negação de um Estado de exceção em que o oprimido é esmagado pela privação do que é mais básico à sua vida. O povo é, pois, um ator coletivo em razão da conjuntura de relegação à morte perpetrada pelas instituições de outrora. (DUSSEL, 2007, p.101/102).

O momento político criativo é iniciado desde a crítica libertadora e a explicitação dos princípios políticos. Se na etapa da moral totalizante estavam os princípios implícitos, como normas a pairarem no horizonte, nesta fase a explicitação são exigências normativas das quais se têm consciência como condutores das ações racionais e de responsabilidade para com as vítimas, os excluídos, os pobres. (DUSSEL, 2007, p.103).

Os princípios políticos críticos, os quais subsomem os princípios críticos éticos, estão interiorizados no poder político, tanto como *potentia*, quanto como *potestas*, constituindo-o também a imperfeição atinente ao tempo finito, vontade e inteligência limitadas próprios ao ser humano. O desvelamento da negatividade denuncia uma positividade injusta e incita o ateísmo da totalidade vigente. (DUSSEL, 2007, p.105).

As vítimas do sistema político injusto apontam, desde o seu sofrimento, o lugar da patologia daquela ordem. A afirmação da vida, seu aumento e reprodução importam para o crescimento histórico da comunidade, de maneira a compor instituições preocupadas primeiramente com aqueles que foram excluídos da possibilidade de satisfazer suas necessidades mais básicas. “A política, em seu sentido mais nobre, obediencial, é esta responsabilidade pela vida em primeiro lugar dos mais pobres.” (DUSSEL, 2007, p.106).

O princípio crítico democrático, por sua vez, é criativo ao organizar novas instituições de legitimação, desde o consenso, vindo das comunidades ou movimentos sociais, acerca do dissenso pretérito em relação à antiga totalidade vigente e a situação intolerável que orientou a

necessidade de luta. O consenso atual é, pois, crítico, uma vez que fundado na consciência acerca da opressão levada a cabo pela legitimidade aparente de antes. (DUSSEL, 2007, p.106).

Fundado no compromisso acerca da participação real e simétrica dos oprimidos nas decisões sobre os rumos institucionais, o princípio de legitimação crítico não aponta para uma democracia da inclusão dos excluídos no velho sistema, mas para uma participação igual numa nova totalidade. Ao colocar em questão o grau democrático das instituições do passado, reinventa-se a democracia, tanto como princípio normativo, uma obrigação, quanto como sistema institucional, cuja característica é a transformação permanente. (DUSSEL, 2007, p.110).

A comunidade política baseada na comunicação deve ter, em sua estrutura de poder, a referência última, em suas leis, o critério político de legitimidade. Nesse sentido, importa a criação de instituições capazes de permitir a expressão de argumentos e razões – inclusive sob o aspecto de narrativas simbólicas ou míticas – e, por conseguinte, a igualdade política. Aqui o paradigma linguístico consensual é imprescindível e a intersubjetividade é alçada ao plano de característica política. (DUSSEL, 2009, p. 397).

O princípio democrático regerá todos os procedimentos da Assembleia Constituinte, o texto Constitucional, o enunciado dos direitos e separação dos Poderes. Os procedimentos normativos do Poder Legislativo deverão prestar fundamental abertura à discursividade crítica, homenageando o próprio nascimento da filosofia ocidental: a ágora ateniense. (DUSSEL, 2009, p. 424).

O reconhecimento da igualdade se dá como um ato racional que, observado fenomenologicamente, é saído da vontade que dá lugar à Outra, em uma afirmação da alteridade. Estamos diante de uma inversão do protagonismo subjetivista, cuja configuração deverá ser intrasistêmica e interessa fundamentalmente ao direito e aos direitos humanos. A vontade alheia impõe freios ao desejo de morte realizado na expansão ilimitada de si mesmo como totalidade totalitária. Por vontade entenda-se a faculdade tendencial instalada no sistema límbico cerebral que, em adição a atividade cognitiva do neocórtex cerebral, é o aparato afetivo que motiva a ação. (DUSSEL, 2009, p. 397; 2016, p. 42).

Absorvendo as ideias de Axel Honneth, Dussel (2009, p.398) assinala que o amor entre os membros de uma comunidade no nível da vontade, o reconhecimento do ser humano como pessoa livre jurídica, racional e discursivamente e a valorização de qualidades concretas no nível social, importam fundamentalmente para o reconhecimento da Outra e contraditam a negatividade da violência, denegação de direitos e desconhecimento da dignidade e da honra.

É de se ressaltar que a igualdade, desde a afirmação da alteridade, não é como a igualdade liberal e, ainda, a luta por reconhecimento da Outra como igual (mesmidade) é diversa da luta por reconhecimento da Outra como Outra, distinta, não homogênea. Isso significa a institucionalização de um direito heterogêneo, respeitoso da diversidade, cujas punições fazem sentido para o equilíbrio das relações, para a vida e não para a morte. Longe de encarcerar simplesmente o assassino, o sistema jurídico, à exemplo dos Maias de Chiapas, pune obrigando o assassino a alimentar a família do morto. (2009, p.148).

Os direitos humanos são frutos de históricas lutas populares. Longe de renunciar à subjetividade, a Filosofia da Libertação em sua crítica à Modernidade, apenas reivindica o lugar do pobre e do oprimido como o de sujeitos de sua própria história que se constituem – subjetivam – no encontro com a Outra. Martínez (2014, p. 8) aponta tais subjetividades como pessoais ou coletivas, as últimas formadas na construção de uma comunidade.

A intersubjetividade fixada no processo de práxis de libertação é base para o consenso crítico das vítimas. Pessoas que sofrem as mais terríveis violências e têm seu corpo – e mente – corroídos pela fome, reivindicarão por direitos sociais, de provimento estatal, como objetos jurídicos, direitos fundamentais e não matéria concernente ao econômico unicamente. Saciar estruturalmente a fome do pobre, diz-nos Martínez (2016, p. 733) é mudar radicalmente o sistema.

O sujeito de direitos humanos não é, assim, formado aprioristicamente por uma natureza dada, mas é resultante do processo que edifica as comunidades, tanto em função do aspecto negativo que conforma as vítimas do sistema, quanto em seu aspecto positivo de geração de uma nova totalidade. Os novos direitos, reivindicados pelas corporalidades vitimadas, são engrenagens fundamentais para a libertação. (MARTÍNEZ, 2016, p. 740).

Desde a Filosofia da Libertação, o sujeito cartesiano, que converte o mundo em objeto de sua possessão cognitiva e inaugura um humanismo egoísta, é pensado a partir de sua relação com uma alteridade, esta sim metafísica, e irreduzível à compreensão totalizadora. Ambos, sujeito e Outra são corporalidades vivas, resistentes, críticas, criativas, constituídas pela intersubjetividade.

A afirmação da liberdade, enquanto direito antes mesmo de ser direito, é no ato de transgressão da lei e da totalidade totalitária, é a liberdade que quem não tem nada a perder com sua desobediência. Hinkelammert (2006, p. 459) dirá ser a transgressão da dignificação o descumprimento da lei ilegítima, pois não é a lei a liberdade, mas a vida humana.

As revoluções burguesas, terminadas em importantes declarações de direitos, opuseram-se às instituições que lhes precederam, denunciando seu despotismo, dogmatismo e

teocentrismo. Contudo, em nome de direitos naturais e de sua inerência à constituição do próprio sujeito, as instituições, responsáveis por não interferir na esfera privada e ao mesmo tempo formalizar garantias de efetivação de normas jurídicas, tornam-se sagradas, transformam-se em Direito (HINKELAMMERT, 2006, p. 466). Está-se diante da autorreferência institucional, denunciada por Dussel como fetichização.

Hinkelammert (2006, p. 474) constata, então, que as instituições, quaisquer que sejam, não podem ser direitos humanos, tê-los ou formulá-los. O mesmo aponta Sánchez Rubio (2018, p. 27) ao ponderar que a maneira de entender os direitos humanos, por meio de sua quase exclusiva dimensão institucional, é tão restrita e reduzida a ponto de nos desempoderar, nós seres humanos, como sua verdadeira dimensão instituidora a partir de nossa qualidade soberana de significar e ressignificar a realidade.

Sánchez Rubio (2018, p. 26-27) aposta nesta distância entre os direitos humanos oficiais e a possibilidade de edificá-los desde as próprias produções, culturais, políticas, étnicas, raciais, sexuais, econômicas, como uma armadilha para a sua não realização. Acrescenta que esta distância é tida como natural e indiscutível, justificando a indolência e a passividade na construção diária dos direitos em questão. A convivência humana mesmo deveria encarregar-se de consolidar e fortalecer os direitos humanos, mas para tanto a consciência de classe e a crença no poder de subverter hierarquias e interesses pessoais devem acontecer.

A concepção dos direitos humanos é instantaneamente atrelada à de normas jurídicas, de caráter nacional ou internacional, como sua base legitimadora, além de validar as lutas sociais, objetivando-as em uma disposição normativa positivada posteriormente discutida doutrinariamente entre teóricos, aplicadas em sentenças e políticas públicas. Todos os processos mencionados revestem-se de técnica e formalidade ao lidarem com uma positivação, possivelmente, pós violadora. (SÁNCHEZ RUBIO, 2018, p. 28).

Sánchez Rubio (2018, p. 27), contudo indica a necessidade de uma cultura de direitos humanos que não seja excessivamente técnica e formalista, reduzida a circunstâncias judiciais, defendendo uma concepção mais complexa, relacional, sócio-histórica e holística de tais direitos, capazes de priorizar as práticas humanas construtivas e destrutivas dos direitos humanos, além das próprias dimensões criativas e instituidoras de pessoas plurais, diferenciadas e protagonistas na prática social.

A crítica de Sánchez Rubio (2018, p. 31-32) envereda pelo prejuízo ontológico das teorias sobre direitos humanos, calcado em conceitos essencialistas e desistoricizados, como se tivessem vida própria para além da vida humana, sua contingência e temporalidade. Seja o conhecimento jusnaturalista, e sua lei natural metafísica, dada, essencial, seja o juspositivismo,

e seu foco na norma jurídica e na autoridade que a impõe, ou mesmo no garantismo e os valores concernentes ao ordenamento jurídico a serem definidos no caso concreto pelos juízes, são teorias pensadas desde instâncias privilegiadas e alheias ao social e ao popular.

As perspectivas jurídicas que se consolidam, pois, apoiam-se, consciente ou inconscientemente, no sistema predominantemente em uma forma essencialista e técnica de observar o mundo, obrigando as pessoas a comportarem-se de forma subordinada a valores e normas hierárquicos, limitantes de olhares e experiências socioculturais diversas. (SÁNCHEZ RUBIO, 2018, p. 33).

Como já descrito neste tópico, as instituições jurídicas traçadas por Dussel desde o princípio democrático-crítico somente podem formalizar ações para a manutenção da vida, contanto haja legitimidade, isto é, a participação discursiva simétrica de todos os participantes da comunidade, observando-se e corrigindo-se as assimetrias. Esta condição aponta para instituições suficientemente permeáveis aos argumentos racionais, formulados pela maioria e preocupados com o princípio material crítico. Nem de longe a lei é fundamento de legitimidade, mas no máximo de legalidade.

A legitimidade do direito seria atribuída à democracia crítica, ao consenso originado do dissenso na totalidade de antigamente e à participação simétrica do Outro. Nesse sentido, o direito como instituição é, em um primeiro momento, formal, mas a lei positivada somente terá real legitimidade, caso seja justa e possa voltar ao momento originário apontado por Ricoeur, isto é, contanto que seu aspecto formal esteja preenchido de conteúdo para validar também a produção discursiva do direito que é a lei e a resolução dos conflitos. (DUSSEL, 2009, p. 315).

Interessante é indicar que, na Política da Libertação, as comunidades ou movimentos sociais interpelantes por direitos humanos não importam apenas para ditar o conteúdo dos direitos a serem reconhecidos ou providos, mas para a formação mesma da instituição jurídica e dos procedimentos para se chegar e permanecer na legitimidade. O que se precisa refletir, no entanto, é a factibilidade do exercício de ouvir a interpelação da Outra, isto é, até onde o método analítico pode sair do plano teórico para informar o princípio crítico da factibilidade, isto é, aquele que normatizará como as instituições de legitimidade formais operarão para alcançar simetria discursiva.

O princípio da factibilidade estratégico-política buscará realizar o princípio material e também o formal de forma eficaz no plano empírico da realidade, isto é, a partir das possibilidades, da complexidade de circunstâncias dentro da qual está circunscrita a ação de uma instituição. Por possibilidade entenda-se o que se pode realizar com os recursos disponíveis, o que se poderá realizar para que a instituição ou obra resista ao futuro e a

antecipação dos efeitos negativos e positivos da experiência levada a frente. (DUSSEL, 2009, p. 471).

Este último ponto, acerca de uma certa previsibilidade dos efeitos deletérios de decisões históricas e culturalmente situadas, responde a crítica de Sánchez Rubio acerca do caráter pós-violador dos direitos humanos. A racionalidade da factibilidade é de meio-fim: a experiência de muitos atos ou obras passadas ou cumpridas permite estudar e visualizar efeitos futuros. (DUSSEL, 2009, p. 472).

Outro ponto relevante levantado por Sánchez Rubio (2018, p. 39) diz respeito a autonomia dos sujeitos sociais para lutar e denunciar qualquer situação que impossibilite a capacidade de criar, significar e ressignificar as instituições socialmente produzidas. Ademais das lutas travadas pelos movimentos sociais, sustenta o autor as práticas, ações e atuações, sociopolíticas, culturais, simbólicas de caráter cotidiano.

Nesse mesmo sentido, Pires (2019, p. 287) fala dos padrões de linguagem academicistas que impedem a participação dialogal de quem não está inserido neste meio e, por isso, não pode acompanhar o diálogo, ou mesmo não é ouvido porque soa distintamente. Partindo do pensamento de Lélia González, Pires levanta o “pretoguês” como um confronto ao paradigma linguístico dominante, repercutindo a herança linguística deixada por culturas escravizadas, mesclando o português com elementos idiomáticos da África para dar origem ao “pretoguês” ou a marca da africanização do português, muitas vezes caracterizada pela troca da consoante “l”, ausente em línguas africanas, pelo “r” (pronúncia “framengo”, em lugar de flamengo), e pela corte do “r” na forma infinitiva dos verbos e abreviação de palavras, na fala, como você (cê) e está (tá).

As lutas cotidianas e individuais são por libertação para ser quem se é. Enquanto os movimentos sociais geram direitos humanos populares e com força coletiva transformadora, as lutas diárias dizem respeito às vivências e as transformações humanas através do convívio, testemunhando-se a efetividade do poder e também reconhecimentos mútuos de direitos, mas também discriminações e violências das mais diversas. As tramas sociais, sejam jurídicas ou não, dão a justa medida se os direitos humanos estão sendo praticados ou não, se se está vivendo através de dinâmicas de respeito e reconhecimento ou de dominação e exclusão. (SÁNCHEZ RUBIO, 2018, p. 52-54).

A abertura política para as distinções das formas discursivas não é uma questão enfrentada por Dussel diretamente, mas o filósofo (2009, p. 486) entende que a factibilidade das ações políticas também é dependente de alianças estratégicas entre os membros da comunidade, devendo haver uma recíproca fraternidade, considerando-se a fala de cada

membro pautada em razões fundadas e sinceras, não tendentes ao egoísmo, mas ao desenvolvimento político. A eficácia da ação política é dependente dessas exigências que, em um primeiro momento, podem parecer inúteis por não serem imediatamente eficazes, mas à longo prazo criam os fios do consenso que une de forma mais estreita as vontades e, conseqüentemente, o poder, a *potentia* que funcionará no enfrentamento das crises de forma honesta e profunda.

Uma vez que tais instituições são possibilitadas, caso libertadoras, primeiramente pelo consenso intersubjetivo, cujo ponto de partida é a Outra excluída e a condição para a legitimidade é a sua participação simétrica, pode-se afirmar que as decisões políticas, especialmente as legítimas leis e sentenças, serão justas quando revisadas pelo critério político crítico e revelem a responsabilidade frente a Outra que é vítima do sistema. Esta responsabilidade existe, pois, a vítima do sistema político somente está nesta condição em razão de minha decisão e do consenso gerado por ela na totalidade, cabendo a mim, atendendo o ponto de partida da ética da libertação e seu critério material, averiguar a participação simétrica da Outra e, conseqüentemente, a legitimidade do direito.

A manutenção da legitimidade, a partir da participação simétrica, racional e comunicativa, não afasta a possibilidade de atores políticos firmarem posições dissidentes em relação à maioria. Tal dissidência não somente é legítima, como essencial à democracia e à discursividade, pois acrescenta razões à argumentação e ao progresso racional qualitativo e democrático. A razão é a causa pela qual o dissidente da justificação não acolheu o acordo como suficientemente forte a ponto de abandonar sua própria decisão. A maioria não é um critério de validade, mas de eficácia. (DUSSEL, 2009, p. 420).

Dussel afirma que cometer faltas éticas não é sinônimo de injustiça, mas não corrigir o erro é já deixar de ser justo, afinal a universalidade dos princípios éticos não nega a universalidade da falha e da necessidade de correção da ação. Politicamente cabe ao direito a correção da conduta humana e nossa conclusão é a de que a alteridade é o ponto de partida para a formulação princípios éticos bons, políticos e de leis justos, isto é, leis fundadas na responsabilidade pela Outra, não por temor egoístico de, na loteria natural estar na condição de exterioridade, mas porque esta exclusão é fruto de minha decisão no sistema político vigente e, caso “dar a cada um o que é seu” indica atender as reivindicações dos que sofrem e interpelam pelo seu, o justo é corrigir a conduta desde as leis e promover o princípio ético material.

É partindo dessa alteridade que a política da libertação é pensada como práxis fundada na subsunção de princípios éticos no campo político até que se tornem princípios normativos da política, cujo descumprimento destrói a ação política, o compromisso com o

desenvolvimento da vida dos cidadãos, a legitimidade e a pretensão de justiça. Desde a alteridade levinasiana, a exterioridade da Outra, dos trabalhadores do capitalismo, das colônias do imperialismo, dos indígenas, Dussel arriscar-se a desenvolver criticamente a política da libertação. (DUSSEL, 2009).

Quando ocorre a mencionada subsunção, a pretensão de bondade ética torna-se, no interior do campo político, pretensão de justiça. Isso significa que o cidadão ou o representante político quando atuam ou cumprem alguma tarefa institucional estão imbuídos de tal pretensão, a ser realizada desde os princípios normativos da política. Justiça é a responsabilidade pela Outra, a solidariedade com o pobre, a crítica à ordem vigente. (DUSSEL, 2009, p. 516).

5 CONCLUSÃO

Neste trabalho quisemos saber em que medida a alteridade, enquanto fundamento ético pensado pela Filosofia da Libertação, contribui para uma nova normatividade fundamental dos direitos humanos. A preocupação expressa pela pergunta de pesquisa, transformada em objetivo geral, nasce da atenção aos direitos humanos como linguagem que expõe as mazelas, as dores e os sofrimentos de incontáveis vítimas em um sistema político fundado na desigualdade econômica e social, ao mesmo tempo em que juridicamente propõe uma igualdade formal baseada, precipuamente em um subjetivismo que privilegia identidades determinadas.

Cientes do poder do discurso, da vontade de verdade cravada no Ocidente desde as transformações científicas da Modernidade, propusemos que o lugar de fala do pensar aqui apresentado fosse situado em um espaço subjugado na experiência de poder político. A distinção da América Latina como local de onde emana a base teórica ora manifesta é acompanhada da distinção do próprio modelo de reflexão, pois a filosofia não se contém no esquema metódico dos padrões de pesquisas científicas e, por sua crítica profunda, admite, inclusive, a possibilidade de indissolubilidade de algumas questões.

A crise dos direitos humanos na América Latina, lugar de onde se discursa, é patente, é pujante, basta observar o crescimento da pobreza no continente e o comprometimento dos D.H. É triste que essa crise diga respeito à sofrimentos atroz, mas é preciso fazer desse mal uma instância de interpelação. É isso o que põe à prova as instituições, incluído o direito.

Diferentemente de outras ciências que se colocam à prova pela confiança na firmeza do conhecimento, os direitos humanos estão à prova para serem melhorados. Precisam de um novo olhar, pois este que está aí não se sustenta por inscrever-se em um formalismo que perpetua vantagens e estigmatiza sujeitos.

A realidade está a chamar nossa atenção para o não alcance dos ideais enunciados pelos direitos humanos e para as vítimas à margem de toda a proteção legalizada nos planos nacional e internacional. A América Latina se insere neste diálogo como uma tradição nascida no raiar da Modernidade, como sua outra face. O processo colonial é para a Filosofia da Libertação a afirmação da racionalidade europeia como aquela detentora de universalidade quando se trata de racionalidade identitária, violenta e subjugadora, a mesma que está nas bases dos direitos humanos.

O papel da América Latina é de interlocutora dos direitos humanos a partir de sua própria herança moderna e de violência racial, epistêmica, política, cujo escopo foi o

encobrimento de uma alteridade que, apesar de toda a crueldade, não foi apreendida, compreendida ou aniquilada, pela simples impossibilidade deste feito.

A tradição da filosofia do direito ao buscar responder o que são, fundamentalmente, os direitos humanos, parte para uma metafísica da lei natural, buscando seu sentido na abstração contemplativa de uma norma que rege o cosmos e informa o sentido da justiça. Em oposição à metafísica que busca preencher moralmente o sentido do direito, está o juspositivismo e o formalismo estruturado na validade dos dispositivos normativos, ainda que seja uma teoria não ingênua e, portanto, consciente de um conteúdo moral da norma, cujo caráter é relativo.

A Teoria Crítica não prescinde do formalismo kantiano, mas se aproxima materialmente do marxismo e sua luta por emancipação. O próprio pensamento decolonial, apesar de todo o seu apelo crítico e de situar o lugar de fala, trabalha os direitos humanos fundados na dignidade humana, não é muito claro se se está falando da dignidade do homem livre, autônomo e racional, mas o termo sempre aparece como causa para a proteção do ser humano.

A alteridade rebelde a qualquer apropriação e protagonista em toda ação humana confronta os expoentes da Filosofia Moderna em sua narrativa teórica de caráter epistemológico, ético e político, arrimo da reflexão sobre os direitos humanos. Enquanto Hobbes pensa um contrato social fundado na liberdade como direito natural inerente a cada ser humano, Kant cuida da demonstração, também idealista, da vontade livre como fundamento absoluto da ética.

No plano epistemológico, Descartes é, para a Filosofia da Libertação, um herdeiro da Modernidade como a outra face da Colonialidade. O “penso, logo existo”, fundado na escolástica e com pretensão de teorizar toda a experiência, veio após o *ego conquiro* do colonizador europeu e toda a justificação da dominação colonial levada a efeito por Juan Ginés de Sepúlveda, inclusive no que concerne ao status ontológico dos bárbaros latino-americanos diante dos chineses e mulçumanos.

Esta é a chaga da América Latina que dialoga com a Modernidade. O passado de violação que dá o que pensar sobre as justificativas para dominação (razão, desenvolvimento, maior progresso epistêmico, moral, político). O que não é considerado na Modernidade é o diferencial de todo o pensar, é o que está na pré-consciência e faz meu mundo, possibilitando a construção da totalidade ao mesmo tempo em que se rebela ao padrão de ser um Mesmo, quando é Outra.

A América Latina é essa alteridade violada e rebelde, dominada, mas não a ponto de se subjugar sua interpelação por justiça. É fundamentalmente o que resiste, porque mesmo se o processo de dominação não fosse violento, a resistência aconteceria pela alteridade que não

pode ser apreendida, que é infinita para ser totalizada. Estamos diante, então, de um fundamento completamente distinto para os direitos humanos porque não é ontológico, é ético.

A Ética da Alteridade de Emanuel Levinas é base incontestada da Filosofia da Libertação. A referência primeira do filósofo lituano é a fenomenologia de Husserl e a sua busca pela verdadeira condição, pela objetividade das coisas, um chamamento às intencionalidades obliteradas do pensamento. É a partir do método fenomenológico que se chega até o isolamento da intencionalidade originária e não teórica da consciência, mas tomando o caminho oposto ao da redução eidética até a chegada na plena consciência, Levinas entende a consciência reduzida como não intencional de si mesma e, afastando-se do egocentrismo, edifica uma consciência pré-reflexiva temerosa do retorno a si como identificação, culpada pela invasão do estrangeiro que a questiona.

O Outro irrompe através do rosto, provoca a má consciência mesmo mudo. O assombro perante a alteridade, a interpelação, a vulnerabilidade, mortalidade é uma convocação à responsabilidade, a suspensão do simples retorno a si no processo de identificação, para a impugnação ética das próprias ações diante do absolutamente Outro, infinito, exterior à totalidade ontológica.

A originalidade e radicalidade da alteridade torna a Ética a filosofia primeira. Trata-se de uma vinculação moral que impõe obrigações, é normativa, mas não procede, tal como nas filosofias ontológicas ocidentais, da reflexão autônoma. Esse caráter primordial da ética é absorvida pela Filosofia da Libertação, mas atentando especialmente à realidade de violência e opressão latino-americana, o sofrimento físico.

A influência semítica em contraposição à cultura grega e seu monopólio na história da filosofia não é uma contraposição feita aleatoriamente, mas na tentativa de descobrir o ethos latino-americano através do movimento heideggeriano de recuperação de pré-compreensões. Nesse sentido, a antropologia da cristandade como herança mais recente deixada pelos europeus seria permeada pelas culturas helênica e semita. Este retorno ao semitismo permeia a mais recente filosofia de Dussel e sempre funciona como um recurso quando o autor quer tratar sobre o que chama “corporalidade viva”.

Conduzido pelas tensões da colonialidade e da globalização, Dussel concebe a alteridade em sua característica metafísica, porém não a pensa como absolutamente Outra e sim como vítima da moral vigente que precisa se libertar desde a práxis da libertação. Para tanto, Dussel cria uma ética prescritiva baseada na libertação latino-americana, no reconhecimento de sua própria alteridade e no acolhimento consciente de outras alteridades. A partir daqui a alteridade passa a se chamar Outra, pois será análoga à América Latina. Essa afirmação de uma

alteridade situada em uma realidade empírica torna a Filosofia da Libertação e sua ética uma reflexão derivada de uma obrigação factual, buscando na cotidianidade latino-americana as origens profundas e os horizontes de onde se pode vislumbrar um mais além (*más allá*).

A ética crítica parte do face-a-face, da proximidade, da Outra encoberta em suas dores e sofrimentos, sempre no sentido de reinventar a totalidade dominante através da responsabilidade constituída na produção, reprodução e desenvolvimento da vida, validade moral das decisões e factibilidade, os princípios éticos positivos. A normatividade para ser crítica, entretanto, precisa ser desdobrada em um aspecto negativo que não lhe permita o entorpecimento diante da realidade concreta que vitima pessoas. A saída do torpor vem do momento analético ou anadialético. Isto é, a compreensão da realidade, enquanto, análise, observação de seus contrastes é invadida pela irrupção da Outra, aquela que interpela e clama por justiça. A dialética é invadida pela ética e ação humana deve ser revista desde as vítimas não intencionais do “bem”, dos princípios éticos positivos já delineados.

Aqui se constata que se está diante de uma normatividade inteiramente nova e formulada desde a cotidianidade, voltada ao seu bem, tendo como ponto de partida a Outra, alteridade metafísica e também experiência primeva de todos que constituem seu próprio mundo desde a intersubjetividade. A normatividade ética pensada por Dussel direciona-se ao bem, mas não conta com a perfeição humana para manter-se sem necessitar de constante revisão e rearticulação. A crítica é saída do momento fundamental dentro da dialética, a analética, a saída do horizonte ontológico pela invasão da alteridade a impor sua voz, sua dor frente a um sistema injusto. Os princípios normativos são, então, criticados desde a negatividade da ordem vigente. Daí se poderia redarguir em que medida a questão jurídica se incorpora à discussão: chegamos ao nosso capítulo final quando apresenta-se, desde a Filosofia da Libertação, a ética como fonte normativa de todos os campos práticos, inclusive o político, no qual se insere o direito.

Ao considerar a interlocução entre o nascedouro moderno dos direitos humanos e da própria América Latina – no raiar da Modernidade -, afirmamos introdutoriamente que a experiência colonial é fundada no mesmo subjetivismo que, sob a alegoria de uma racionalidade capaz de dominar a natureza, inclusive a humana em seu aspecto bárbaro e incivilizado, leva a efeito processos de violência fundados verdadeiramente em um padrão individual alçado à posição do que é o “humano”. O ser livre, autônomo e racional é calcado em um formalismo que, em tese, deveria abranger a humanidade, mas mostrou-se historicamente seletivo para quem pode exercer seus direitos mais básicos ou mesmo vê-los reconhecidos. Toda a construção da razão moderna está amparada por uma filosofia ética, política e epistemológica, cujo conhecimento é absorvido pelo caráter transmoderno da Filosofia da Libertação, mas

também criticado por um pensamento preocupado com uma totalidade ontológica mais justa, cuja libertação somente é possível desde o deslinde da Ética como primeira reflexão, fundada na alteridade, na impugnação da ação do Eu diante da Outra.

A normatividade da Ética da Libertação, seminalmente já está apontando para a libertação nos campos práticos da vida, inclusive no direito e nos direitos humanos como sua vertente emancipadora do ser humano para o alcance da vida digna, feliz ou boa. A alteridade em sua fundamentalidade ética já está informando sobre os danos do individualismo, sobre sua violência disfarçada de emancipação e civilização. O mal dá o que pensar – já citamos Ricouer algumas vezes por aqui – e isso acontece, pois a obrigatoriedade da práxis de libertação é a normatividade imposta, porque a Outra se impõe como corpo com vontade de viver diante de um sistema empenhado em matá-lo. A alteridade faz exigências, pois, antes desconhecidas pelo direito.

A alteridade em Dussel, desde suas heranças heideggeriana e marxiana, orienta-se à saída do torpor da cotidianidade acrítica para uma reflexão crítica e responsável. Essa responsabilidade infinita para com a Outra dá sentido à justiça para a qual a Filosofia da Libertação se volta. Diferentemente da pura passividade da Ética da Alteridade de Levinas, há no pensar sobre a alteridade latino-americana um chamado para a consciência acerca do projeto da tradição hegemônica e seu encobrimento.

A Política da Libertação é escrita desde a subsunção dos princípios da Ética da Libertação e, desde logo, já reconhecemos que as obrigações decorrentes desta ética impactam em todos os campos práticos, inclusive no direito, pois a alteridade faz exigências desconhecidas ao plano jurídico de uma tradição subjetivista.

A ética, enquanto teoria geral dos campos práticos, informa à política sobre a obrigatoriedade de afirmar a vida humana, desde decisões validadas pela participação simétrica dos participantes da comunidade de modo a tornar factíveis as ações para a realização do princípio material crítico. A Outra sempre será o ponto radical crítico da totalidade e sua interpelação por justiça implicará na aplicação dos princípios éticos críticos para a transformação baseada na negação da negatividade.

Enquanto recorte de sentido da totalidade vigente, a política subsume a normatividade ética abstrata para executá-la dentro de sua própria complexidade concreta, criticando, desde a alteridade que está além do horizonte, no mais além de qualquer compreensão, a fetichização do político: quando aqueles que mandam o fazem mandando, isto é, de forma desatrelada à obediência do povo, em autorreferência, egoisticamente, mirando no próprio subjetivismo para objetivar as ações humanas nas instituições.

Dussel divide a política em três níveis: da ação estratégica, das instituições e dos princípios implícitos.

O direito é instituição contida na esfera da ordem formal. As instituições devem depositar e satisfazer as reivindicações sociais, especialmente àquelas demandadas por movimentos sociais, pois é neste âmbito que a interpelação da Outra encaminha à consciência das exigências não cumpridas, negligenciadas ou estrategicamente encobertas pela ação política institucional. Aqui já é possível observar que a alteridade, vislumbrada no face-a-face, é um chamamento à obrigação de responsabilidade para com aquela que sofre, é explorada sexualmente, violada em sua liberdade de ir e vir, aprisionada no ambiente doméstico sem poder participar politicamente. A normatividade da Filosofia da Libertação obriga ao direito, e a qualquer instituição, a fazer da interpelação uma crítica que leve à negação da negatividade de um sistema injusto. Os direitos humanos são o próprio discurso da negatividade, é desde essa linguagem que as exigências são feitas e que a Outra, consciente de sua exterioridade da totalidade vigente, grita pela afirmação, reprodução e desenvolvimento da vida.

A Outra, no despertar para a sua alteridade, irrompe como momento analético da dialética comum à totalidade ontológica. Saindo de sua essencialidade metafísica, inapreensível, nunca completamente compreensível, rompe a realidade com seu grito, sua dor, sua reivindicação que é uma ordem, uma obrigação, uma norma para o direito. Esta obrigação somente é legitimada, por óbvio, por um sistema de representação em que a *Potestas* é condicionada à *Potentia*, quando o nível crítico dos princípios políticos é aplicado diante da fetichização do sistema.

É claro que a questão da “produção, reprodução e desenvolvimento da vida” como princípio ético abstrato que informa as instituições da esfera material é problemática quando pensamos que, ao ser encarado desde o essencialismo, de uma fidelidade à ideia de vida como dado a partir de um momento determinado da fecundação ou após esta, por exemplo, atribuindo uma qualidade ao que a vida é e impondo-lhe uma redoma normativa da qual não se pode sair.

Se uma mulher, por exemplo, grita desde a linguagem dos direitos humanos, sobre a precariedade de sua vida, como nos diz Butler (2018, p. 42-43), isto é, condicionada pela falta, dependente do que está fora dela e sustentada pelas instituições e pelos outros que constituem o ambiente, poderá esta mulher ser atendida em decidir sobre seu corpo, sobre gerar ou não uma pessoa em uma comunidade que afirma materialmente a vida?

No seio da Política da Libertação, ao que nos parece, esta Outra que pugna pelo direito ao aborto poderia, em sua subalternidade, respeitados os princípios ético-críticos e mesmo o

momento crítico democrático da própria política, falar, uma vez que a legitimidade das decisões da comunidade baseia-se na participação simétrica de seus participantes.

As reivindicações daqueles que são negados pelo sistema da totalidade vigente importam para a libertação deste, para que seja o que nunca foi. A tomada de consciência das injustiças cria um desacordo com o antigo contrato e o momento criativo, no tocante às instituições jurídicas, será em conformidade com o princípio crítico democrático que obriga à participação real e em condições simétricas das vítimas no momento originário e transformador.

A normatividade política como uma análoga da ética possibilita a convivência e a justiça para além das relações interpessoais, responsabiliza-se pela Outra vitimada e interpelante, compromete-se com a práxis de libertação sempre que o sistema for fetichizado. No campo da esfera formal de legitimidade, onde se insere o direito, a legitimidade das decisões é condição de realização das ações morais políticas tanto quanto a esfera material e a esfera de factibilidade. Mas se um grupo aponta a violação da esfera material, como responder?

Ao considerar que não há prevalência ou hierarquia entre os princípios material, de validade e factibilidade, como informa Dussel (2016, p. 25), devemos inferir que as esferas políticas institucionais também gozam da mesma importância. Logo, se a *potestas*, na participação discursiva simétrica propõe o aborto como afirmação da vida das mulheres, a criação de leis poderia estar legitimada a e materialmente contemplada. Mas o contrário também é possível, pois não há perfeição na democracia e as previsões acerca de grupos minoritários é a de que estes serão ouvidos e falarão, mas a negatividade do sistema é inescapável, inclusive pela própria atuação representativa, e, portanto, aproximada, do poder legislativo.

Longe de um engenho dissociado da Modernidade, como não poderia deixar de ser pelos nossos horizontes, a Política da Libertação lida com conceitos como democracia e representatividade de forma pouco detida e, por isso, talvez não explore todo o potencial de um sistema político realmente criativo ao inaugurar processos e procedimentos capazes de lidar com questões que coloquem em contradição as próprias instituições.

A alteridade traz ao debate político libertador questões que o desafiam como teoria, mas também que fortalecem o ideal de uma comunidade legitimada pelo diálogo construído pela compreensão da intersubjetividade como meio de constituição de cada participante do sistema. Os direitos humanos, legítimos porque resultado de uma normatividade ética fundada na alteridade e tradutora de princípios positivos e negativos críticos, resultariam de um processo de interação e responsabilidade social.

Há uma nova normatividade fundamental a permear os direitos humanos nascidos da práxis de libertação e legitimados em uma política libertadora. Esta normatividade obriga à produção, reprodução e desenvolvimento da vida, à validade das decisões através do consenso simétrico de todos os participantes da comunidade e a realização destes princípios através da factibilidade. A irrupção da Outra a tudo interrompe se se estiver diante de uma vítima. Entram em cena a normatividade crítica-negativa que deverá levar a uma transformação dos direitos humanos, inclusive através da linguagem de reivindicação e reconhecimento própria destes direitos.

Os direitos humanos, porque fundados eticamente na alteridade, são direitos de um sujeito consciente de sua intersubjetividade e responsabilidade diante das vítimas que o sistema imperfeito pode gerar através da alienação pela assimetria no campo discursivo, por exemplo. Os direitos humanos, exigidos pela Outra exterior à totalidade, porão em questão a hegemonia do consenso, traduzirão o dissenso dos excluídos.

A nova normatividade, crítica e responsável, eleva a Outra e lhe garante protagonismo frente ao subjetivismo intrasistêmico anterior. A expansão ilimitada do Eu é freada pela alteridade para se construir uma nova totalidade, distinta daquela de caráter totalitário e veneradora da mesmidade. O direito nascerá para a diversidade, para heterogeneidade.

No plano fático, pode-se afirmar que a normatividade subsumida pela Política da Libertação, já aponta, desde o princípio da factibilidade estratégico-política, a importância em se garantirem estruturas que aportem alguma previsibilidade ao sistema política, de maneira que os direitos humanos não sejam sempre legitimados depois de violados.

Esta nova normatividade que alicerça os direitos humanos conversa especialmente com a sua produção normativa e em como o direito é estruturado enquanto instituição política. Nessa perspectiva, a intersubjetividade é chave para a edificação de um processo político em que as vozes das vítimas sejam ouvidas a partir da participação ativa delas no momento político de legitimidade formal

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução de Cláudio Oliveira. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017B.

ALMEIDA, Danilo Di Manno. A intriga entre Outros: uma aproximação de Levinas. In: SIDEKUM, Antonio. **Interpelação Ética**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003, p. 189-210.

APEL, Karl-Otto. A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Ética do discurso e filosofia da libertação: modelos complementares**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994, p. 19-39.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Brasília: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, 2013, p. 89-117.

BARBER, Michael D. **Ethical Hermeutics: Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation**. New York: Fordham University Press, 1998.

BARRETO, José-Manuel. Decolonial Thinking and the quest for decolonizing Human Rights. **Asian Journal of Social Science** 46, n. 3, 2018.

BERNARDO, Fernanda. Femininidade e hospitalidade em Levinas – A difícil incondition do <<humano>> hóspede/ refém de outrem. In: MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo (orgs.). **Emmanuel Levinas entre o reconhecimento e a hospitalidade**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011, p. 149-207.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOOTHROYD, Dave. Subjectividade ética, hospitalidade e o reconhecimento do “outro em mim”. In: MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo (orgs.). **Emmanuel Levinas entre o reconhecimento e a hospitalidade**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011, p. 107-132.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. A colonialidade do direito. In: **Empório do direito**. 2016. Disponível em < <http://emporiiododireito.com.br/leitura/a-colonialidade-no-direito>>. Acesso em dez. 2017.

BUTLER, Judith. Vida Precária. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 13-33.

_____. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Tadeu Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **Problemas de Gênero**: Feminismo e Subversão da Identidade. Tradução de Renato Aguiar. 18 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética**: direito, moral e religião no mundo moderno. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras. 2013.

CONTRERAS, Javier Martínez. Pensamiento y Acción: Por qué la ética? In: Pedro M. Sasia. **La perspectiva ética**. Madrid: Editorial Tecnos, 2018.

DALLABRIDA, Elias. Política da libertação dusseliana: uma contribuição à cidadania mundial. **Revista Guairacá**, n. 27. Guarapuava, Paraná, 2011.

DA COSTA, Gildo José. **A analética de Enrique Dussel e a dialógica de Paulo Freire: em busca dos fundamentos da Ética da Libertação**. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC – SP, 2019, 278 f.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, L&PM Pocket, 2012.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2009B.

_____. Who counts as “human”? **The Guardian**. Londres, Reino Unido, 09 de abr. de 2009. Disponível em <https://www.theguardian.com/commentisfree/libertycentral/2009/apr/01/deconstructing-human-rights-equality>. Acesso mai 2020.

DOUZINAS, Costas; WARRINGTON, Ronnie. **Justice miscarried: Ethics, Aesthetics and the law**. Edimburgo, Reino Unido: Edinburgh University Press, 1994.

DOUZINAS, Costas; GEARTY, Conor. **The Meaning of Rights: The Philosophy and social Theory of Human Rights**. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2014.

DUSSEL, Enrique. **El humanismo helénico**. Buenos Aires, Argentina, Eudeba, 1975.

_____. **Método para uma filosofia da libertação**. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

_____. **La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse**. 2 ed. México D.F.: Siglo veintiuno editores, 1991.

_____. **1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidade**. Madrid, Nueva Utopía, 1992.

_____. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación**. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 1993.

_____. **Filosofía de la Liberación**. Bogotá, Colômbia: Editorial Nueva America, 1996.

_____. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1996B.

_____. **20 Teses de Política**. Tradução de Rodrigo Rodrigues. 1 ed, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. Meditaciones Anti-Cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tábula Rasa**, nº 9. Bogotá, Colômbia, 2008, p. 153-197.

_____. **Política de la Liberación: Volumen II – La arquitectónica.** Madrid, Espanha: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão.** Tradução de Georges I. Maissiati. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão.** Tradução de Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lúcia m. E. Orth. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Filosofias del Sur: decolonización y transmodernidad.** Espanha: Akal, 2015.

_____. **14 Tesis de Ética: Hacia la esencia del pensamiento crítico.** Madrid: Editorial Trotta, 2016.

FALBO, Ricardo Nery. Pensamento crítico, pesquisa empírica e emancipação teórica do direito. In: **Direito e Práxis Revista.** Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, 2016, p. 259-290.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra.** Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FITZPATRICK, Peter. **A mitologia da lei moderna.** Tradução de Nelio Schneider. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

FORNET-BETANCOURT. Raúl. A ética do discurso – Racionalidade e Contextualidade. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Ética do discurso e filosofia da libertação: modelos complementares.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994, p.11-17.

FIKER, Raul. Apresentação. In: HOBBS, Thomas. **Do Cidadão.** Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Edipro, 2016.

FINN, Stephen J. **Compreender Hobbes.** Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2011.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura.** Tradução de Renato Zwick. 2 ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 11 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes/ Editora Universitária São Francisco, 2011.

GEARTY, Conor. Human Rights: the necessary quest for foundations. In: DOUZINAS, Costas; GEARTY, Conor. **The Meaning of Rights**: The Philosophy and social Theory of Human Rights. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2014, p. 21-38.

GUIMARÃES, Hiago Mendes. **Fundamentos Filosóficos dos Direitos Humanos: a alternativa teórica do Humanismo Latino em Francisco de Vitória**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro Universitário do Estado do Pará, 2016. 147 f.

GRONDIN, Jean. **Introduction to a metaphysics**: from Parmenides to Levinas. Tradução de Lukas Soderstrom. New York: Columbia University Press, 2012.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009.

HINKELAMMERT, Franz J. **El sujeto y la ley**: El retorno del sujeto reprimido. Havana, Cuba: Editorial caminos, 2006.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: edipro, 2016.

HONETH, Axel. Freedom's Right: **The Social Foundations of democratic life**. New York: Columbia University Press, 2014, parte I.

GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. Tradução de Eneias Forlin. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HAND, Sean. **The Levinas Reader**. Oxford, Reino Unido: 1989.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Edipro, 2016.

HONETH, Axel. *Freedom's Right: The Social Foundations of democratic life*. New York: Columbia University Press, 2014, parte I.

JAPIASSU, Hilton. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 2001.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Martins fontes. 2ª ed. São Paulo. 2002

LAS CASAS, Bartolomé de. **Historia de las Indias III**. Edição de André Sant-Lu Caracas, Venezuela: Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.

LEVINAS, Emmanuel. *The Phenomenological Theory of Being: The Absolute Existence of Consciousness*. In: HAND, Sean. **The Levinas Reader**. Oxford, Reino Unido: 1989.

_____. **Humanismo do Outro Homem**. Tradução de Pergentino S. Pivatto (coordenador). 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Violência do Rosto: Entrevista com Emmanuel Levinas por Angelo Bianchi**. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2015.

_____. **Ética e Infinito**. Tradução de João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2018.

LIMONGI, Maria Isabel. *Direito e Poder: Hobbes e a Dissolução do Estado*. In: **Dois pontos**, Curitiba, v. 6, n. 3, 2009, p. 181-193.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **A pesquisa nas ciências sociais e no direito**. Belém: Cultural Brasil: UFPA/NAEA, 2018.

LOWY, Michel. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LÖWY, Michel. **O que é cristianismo da libertação**: Religião e política na América Latina. 2 ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

LUDWIG, Celso Luiz. A transformação da filosofia e a libertação. In: **Revista da faculdade de direito da Universidade Federal do Paraná**, n. 44. Curitiba, 2006, p.43-60.

LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação**: Paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. 2 ed. São Paulo: Conceito editorial, 2011.

_____. Direito e Alteridade. In: SIDEKUM, Antônio; WOLKMER, Antônio Carlos; RADAELLI, Samuel. **Enciclopédia latino-americana dos direitos humanos**. Blumenau, Nova Petrópolis: Edifurb, Nova Harmonia, 2016.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria mora. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires Carvalho. Baurú, SP: EDUSC, 2001.

MAIRAL, Javier Barraca. **Lévinas y los derechos humanos como deudas con el otro**. Espanha: Avarigani Editores, 2018.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. Repensar derechos humanos desde la liberación y la decolonialidad. **Revista Direito e Práxis**, v. 07, n. 13, Rio de Janeiro, 2016, p. 721-749.

MARX, Karl. **Para a questão judaica**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

MEDEIROS, Jonas Torres. Mitos e símbolos do mal em Paul Ricoeur: por uma consideração crítica sobre a visão moral do mundo. In: Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, v. 4, n. 2. Rio de Janeiro, 2015, p. 112-143.

MENDIETA, Eduardo. Introducción: Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel. In: Enrique Dussel. **Hacia una filosofía política crítica**. Espanha: Desclée de Brouwer, 2001, p. 15-41.

NANCY, Jean-Luc. On human rights: two simple remarks. In: DOUZINAS, Costas; GEARTY, Conor. **The Meaning of Rights**: The Philosophy and social Theory of Human Rights. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2014, p. 15-21.

OLIVEIRA, Manfredo. Desafios aos direitos Humanos no mundo Contemporâneo. **XV International Summer School on Religions in Europe**, ago. 2008, p. 1-21.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948 Disponível em <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em dez. 2017.

ORTEGA Y GASSET, José. **O que é filosofia?** Tradução de Felipe Denardi. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.

PANSARELLI, Daniel; PIZA, Suze de Oliveira. Para uma ética concreta: considerações a partir de Dussel e Levinas. In: SIDEKUM, Antonio. **Interpelação Ética**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003, p. 189-210.

PASCAL, George. **Compreender Kant**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

PASSOS, Fábio Abreu dos. Apresentação. In: **Meditações Metafísicas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

PEREIRA, Sergio Henrique Nunes; FREITAS, Maria Helena de; MARTINS, Francisco. O mito adâmico e as implicações da fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur. In: **Memorandum**, n. 32. Belo Horizonte/ São Paulo, 2017. P. 167-196.

PIRES, Thula. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: COSTA-BERNARDINO, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**, 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

PLASTINO, Carlos Alberto. **Vida, criatividade e sentido no pensamento de Winnicott**. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires, Argentina: CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RICOEUR, Paul. **O justo ou a essência do justo**. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1995.

_____. **A simbólica do mal**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

ROSENFELD, Denis Lerrer. Vida e Obra. In: DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, L&PM Pocket, 2012.

SALVAT, Pablo. Ética, pobreza e justiça. In: SIDEKIM, Antônio (Org.). **Interpelação Ética**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003.

SALAMANCA, Antonio. **Yo soy guardián mundial de mi Hermano**. Hacia la uniersalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri. Tese (Doutorado). Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2003.

SAMOUR, Hector. Filosofia da Libertação. In: SIDEKUM, Antônio; WOLKMER, Antônio Carlos; RADAELLI, Samuel. **Enciclopédia latino-americana dos direitos humanos**. Blumenau, Nova Petrópolis: Edifurb, Nova Harmonia, 2016.

SANCHEZ, Alfonso Maestre. “Todas las gentes del mundo son hombres” El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Madrid, 2004, p. 91-134.

SANCHEZ RUBIO, David. **Filosofía, derecho y liberación em América Latina**. Espanha: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. **Derechos Humanos Instituyentes, pensamento crítico y práxis de liberación**. México: Akal, 2018.

SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: uma chave de leitura. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. Petropólis, RJ: Editora Vozes.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés. **Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los índios**. Madrid, Espanha: Boletín de la Real Academia de la historia, tomo XXI, 1984.

SIDEKUM, Antônio. Apresentação. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Ética do discurso e filosofia da libertação**: modelos complementares. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994, p. 7-9.

SIDEKUM, Antonio. **Levinas e a Filosofia da Libertação**. Nova Petrópolis/ São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Editora Karywa/ Editora Nova Harmonia, 2015.

SOUSA, Renata Floriano de. **Guerra justa: início, meio e fim em Francisco de Vitória**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, 2017. 135 p.

SOUZA, Helder Felix Pereira. Bartolomé de Las Casas e a Controvérsia de Valladolid: o deslocamento dos direitos humanos e o surgimento do biopoder. In: **Revista Urutágua** – acadêmica multidisciplinar – DCS/ UEM, n. 27, Manaus, 2013.

TOSI, Giuseppe. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América (século XVI). In: **Verba Juris**. N.5. João Pessoa, 2006, p. 277-320.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Teoría crítica del derecho desde América Latina**. Tradução de Alejandro Rosillo Martínez. México: Akal, 2017.