

Ética jurídica crítica da alteridade: seus fundamentos no pensamento da libertação de Enrique Dussel

Crítica legal ethics of alterity: its foundations in the thought of the liberation of Enrique Dussel

Lucas Machado Fagundes(1); Antonio Carlos Wolkmer(2)

1 Pós-doutorando em Direito – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor e Mestre em Direito – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brasil. Professor visitante do mestrado em Direitos Humanos da Universidade Autónoma de San Luis de Potosí – México. Professor e pesquisador do Mestrado em Direitos Humanos e sociedade da Universidade do Extremo Sul Catarinense.

E-mail: lucas-sul@hotmail.com

2 Professor Titular Aposentado no Programa de Pós-graduação em Direito da UFSC-SC, bem como Professor do Mestrado em Direito e Sociedade da UNILASALLE-RS e Mestrado em Direitos Humanos da UNESC-SC, Brasil. Doutor em Direito e membro do Research Committee in Sociology of Law, e do International Political Science Association.

E-mail: acwolkmer@gmail.com

Revista Brasileira de Direito, Passo Fundo, vol. 14, n. 1, p. 317-339, Jan.-Abr., 2018 - ISSN 2238-0604

[Recebido: Jan. 24, 2017; Aceito: Jul. 20, 2017]

DOI: <https://doi.org/10.18256/2238-0604.2018.v14i1.1745>

Como citar este artigo / How to cite item: [clique aqui/click here!](#)

Resumo

O pensamento jurídico crítico é um tema com várias fontes de fundamentação, muitas delas inseridas no contexto da racionalidade moderna ou na racionalidade pós-moderna. Assim, delimitando a questão da fundamentação do pensamento jurídico crítico, cabe referir que este é arquitetado desde a relação interdisciplinar que lhe caracteriza como criticidade; por essa razão, a filosofia e a ética ocupam um papel fundamental para consolidação dessas vertentes de pensamento. No entanto, as variadas perspectivas éticas acompanham um desenvolvimento centrado na realidade histórica em que são construídas. Logo, algumas éticas são forjadas no projeto da modernidade como universais, mesmo que partindo de contextos particulares, os quais se tornam cânones para verificação da validade e são impingidos como verdades a todas as partes do mundo ocidental. Isso pode ser exemplificado na centralidade e na potência auferida ao indivíduo e a sociedade egoísta fruto da modernidade norte-eurocêntrica. Assim, o problema central que ocupa a presente reflexão se efetiva no sentido de que as éticas fundamentadoras do projeto da modernidade encontraram esgotamento e, juntamente a isso, ocorre a emergência de outras perspectivas éticas desestabilizadoras de criticidade, que se apresentam como alternativas. Diante disso, a ética da libertação latino-americana, elaborada por Enrique Dussel, é uma dessas hipóteses que emergem como possibilidade de crítica ao pensamento moderno, com isso o objetivo do texto é verificar as potencialidades da ética da libertação como crítica jurídica, especificamente analisando os materiais e categorias que auxiliam na reflexão e na consolidação de uma proposta ética fundamentadora. Tais objetivos serão buscados por meio de pesquisa bibliográfica e Analética, que irá privilegiar uma metodologia interdisciplinar. Portanto, o presente estudo revela, desde a crise da modernidade em sua perspectiva ética, o fundamento alternativo e crítico, que contribui com materiais para refletir uma ética jurídica da libertação latino-americana.

Palavras-chave: Modernidade. Racionalidade. Ética da libertação. Ética da alteridade. Crítica Jurídica.

Abstract

Critical legal thinking is a theme with several sources of foundation, many of them inserted in the context of modern rationality or postmodern rationality. Thus, delimiting the question of the foundation of critical legal thinking, it should be noted that this is architected from the interdisciplinary relationship that characterizes it as critical; For this reason, philosophy and ethics play a fundamental role in consolidating these strands of thought. However, the varied ethical perspectives accompany a development centered on the historical reality in which they are constructed. Therefore, some ethics are forged in the design of modernity as universal, even starting from particular contexts, which become canons for verifying validity and are impinged as truths in all parts of the Western world. This can be exemplified in the centrality and potency of the individual and the selfish society fruit of the Euro-centric modernity. Thus, the central problem that occupies the present reflection is that the ethics underlying the project of modernity have found exhaustion and, along with this, there is the emergence of other critically destabilizing ethical perspectives that present themselves as alternatives. Thus, the ethics of Latin American liberation, elaborated by Enrique Dussel, is one of these hypotheses that emerge as a possibility of criticism to modern thought, with the purpose of this text is to verify the potentialities of liberation ethics as legal criticism, specifically analyzing the Materials and categories that help in the reflection and consolidation of a founding ethical proposal. These objectives will be sought through a bibliographical and analytical research, which will privilege an interdisciplinary methodology. Therefore, the present study reveals, from the crisis of modernity in its ethical perspective an alternative and critical foundation that contributes with materials to reflect a legal ethic of Latin American liberation.

Keywords: Modernity. Rationality. Ethics of liberation. Ethics of otherness. Legal Criticism.

1 Introdução

O tema do presente estudo é a fundamentação do pensamento jurídico crítico, em destaque a criticidade elaborada desde a realidade latino-americana. Tal assunto pode ser delimitado tendo em conta que o pensamento jurídico é embasado em filosofias e éticas que compõem o horizonte do *sistema-mundo* caracterizado como modernidade. Logo, a questão que permeia esta visão é que algumas propostas elaboradas nos centros hegemônicos da modernidade (Europa e Norte-américa) correspondem a projetos pensados na realidade histórica e para a particularidade dos seus próprios contextos. Acontece que as elucubrações fundamentadoras desses centros são alçadas ao patamar de critérios-fonte universais, sendo utilizados como parâmetros de validação ou invalidação dos demais projetos pensados e elaborados em outras latitudes.

Tendo isso em vista, vale recordar que os efeitos do contexto pós-guerra de 1945 colocou em cheque o projeto de fundamentação da modernidade, ao mesmo tempo em que surgia sua crítica intramodernidade (denominada pós-modernidade). Entretanto, no mesmo cenário de reposicionamento da fundamentação filosófica e ética, outras perspectivas emergiram de encobrimento histórico caracterizado pela racionalidade moderna, pois é, na crise do pensamento do *sistema-mundo*, que estas apareceram como alternativas.

Entre as perspectivas éticas emergidas do encobrimento histórico, aparece a ética da libertação de Enrique Dussel e, através desta é que o estudo vai apresentar uma potencialidade de pensamento jurídico crítico fundamentado na libertação latino-americana, pois, especificamente esta vertente de pensamento oferece materiais que reposicionam o campo ético em geral e o jurídico em particular.

Para cumprir estes objetivos o trabalho será desenvolvido em três momentos, em que o primeiro aborda a crise da modernidade em sua perspectiva ética, com destaque para o hiperindividualismo e a descrença na força comunitária como valores éticos de uma sociedade justa, pautando os valores éticos na individualidade como traço de racionalização universalista. Ainda, nessa etapa será explorado o déficit do projeto ético dialógico-racional, que servirá para apontar a insuficiência da ética universal racionalista, tendo como pressupostos nucleares as experiências históricas e situações culturais regionais, marcadas por irracionalismos, conflitos, dependência e violência institucionalizados.

Na sequência, é apresentada a face oculta da modernidade, o lado “escuro”, encoberto, portanto. Trata-se de revelar uma realidade desde a exterioridade de Outro mundo, que irá representar o ato de crítica a todo diálogo ético anterior; nesse momento explorar-se-á a proposta filosófica da libertação de Enrique Dussel, que propõe uma estratégia argumentativa pertinente para América Latina. Tal filosofia da libertação é fundamentalmente uma ética da libertação, pois se apresenta carregando

uma ética de responsabilidade pelo Outro e sua libertação, não como ato estendido de liberar ao Outro, mas de participação no processo de libertação do *sistema-mundo* moderno, uma ética da alteridade desde a práxis liberadora.

O desfecho do estudo aparece na terceira parte com a aplicação da ética da libertação ao pensamento jurídico. Nesse ponto, os estudos de Celso Ludwig sobre o pensamento de Enrique Dussel são subsumidos ao Direito, revelando um critério de fundamentação diferenciado, que acaba lançando as bases de uma ética jurídica crítica. Aqui, as categorias utilizadas envolvem a questão da ética que privilegia a vida humana, traduzida para o campo jurídico quando do enunciado da dupla função do Direito no pensamento da libertação. Na visão explorada, o Direito seria uma mediação sistêmica que deve ser transformada desde a perspectiva positiva da injustiça, visualizada na materialidade concreta da vida dos sujeitos históricos negados. Para essa tarefa, denominada de transformação do sistema jurídico, serão utilizados três elementos: o método analético, a vida como critério-fonte e a comunidade de vítimas.

Assim sendo, os objetivos e as etapas serão buscados por meio da pesquisa bibliográfica e da proposta Analética, que irá privilegiar uma metodologia interdisciplinar. Cabe explicitar que a metodologia analética é a superação da negatividade dialética do sistema de direito e da ideia de injustiça produzida pelo sistema formal, é um *Aná* (além) da dialética negativa que revela outras possibilidades mais ampliadas, ou seja, Outros Direitos.

2 A crise da Modernidade desde uma perspectiva Ética

O esgotamento da cultura projetada pela modernidade eurocêntrica testemunha um encadeamento de crises de legitimidade normativa que atravessa as esferas do cotidiano, das instituições econômicas e políticas, bem como das ideias e práticas axiológicas (HELLER; FEHÉR, 1989, p. 215; HELLER; FEHÉR, 1991, p. 132-160; HOBBSAWN, 1989, p. 103-130). A crise do “ethos” valorativo, vivenciada pelas formas de vida da sociedade contemporânea, tem sua razão de ser na profunda perda de identidade cultural, na desumanização das relações sócio-políticas, no individualismo irracionalista e egoísta, na descrença aos padrões comunitários e democráticos, senão ainda na constante ameaça de destruição da humanidade e de seu meio-ambiente (talvez, presentemente o problema mais grave e imediato que se depara o ser humano). Essa situação gera uma das grandes dificuldades, que é arquitetar as bases de um conjunto de valores éticos capazes de internalizar o “eu” individual e o “nós” enquanto comunidade real. No meio da crise de legitimidade normativa, vive-se a falta de consenso e o impasse face à diversidade de interpretações sobre o que seja “virtude”, “bem-comum”, “vida boa” ou “ação justa” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 41).

Para diagnosticar uma saída à crise ética da modernidade, há de se contemplar certo avanço de racionalização da vida, uma racionalização de cunho técnico-sistêmico que acaba fragmentando o “mundo da vida e da cultura” em dois níveis: “[...] de um lado, normas e orientações cada vez mais sofisticadas para a ação humana no campo instrumental e técnico. De outro, as normas e valores éticos da ação humana vão se generalizando cada vez mais, até o ponto de sua diluição ou extinção completa [...]” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 41).

A compreensão do individualismo, da desumanização alienadora e da deslegitimação como traços ético-culturais das sociedades burgues-individualistas atuais propicia a abertura para se repensar um novo universo axiológico, não universalista, mas plural, na pluralidade epistemológica de distinções e convergências, na qual ganha destaques as experiências gestadas no *Sul Global* (SANTOS, 2010, p. 31-84), as mesmas que foram encobertas (DUSSEL, 1993) pelo processo monocultural da modernidade e suas vertentes racionalistas de redução às experiências validadas pela ciência instrumental e pela filosofia pragmática.

Dentre as muitas propostas aventadas, duas importantes contribuições filosóficas, configuradas, ora pelo “pragmatismo analítico”, ora pelo “racionalismo discursivo”, oferecem, no seu cerne, respostas paradigmáticas para o exaurimento dos valores éticos da modernidade. Ambas as propostas representam o fundamento do paradigma moderno, ao mesmo tempo em que revelam a falta de alternativas no horizonte de esgotamento do *sistema-mundo* (WALLERSTEIN, 2005, p. 64-86). O problema central da crise da modernidade quando visualizada pela ética, não é apenas da incapacidade dos seus paradigmas em dar respostas satisfatórias aos problemas apresentados, mas, de fato, em não ter mais funcionalidade na justificativa das mazelas do *sistema-mundo* injusto e profundamente desigual, no qual servia de instrumento legitimador.

2.1 A questão da Ética Racional Universalista

Na esteira da opção não mais pela “razão instrumental” iluminista, mas por uma “razão dialógica”, vivenciada e partilhada por atores linguisticamente competentes, fundada no entendimento comunicativo, tanto Habermas quanto Apel buscam uma saída para a crise da ética moderna, ou seja, a proposição de normas e valores para a ação humana que levem à emancipação dos sujeitos históricos e dos grupos sociais. Assim, Habermas e Apel procuram edificar as condições para uma ética universalista do discurso prático-comunicativo que objetive uma maior assimilação entre o “eu” individual e a autonomia das identidades coletivas.

Tendo presente e rompendo com a tradição clássica da ética aristotélico-tomista (sistema de virtudes: supremo bem, ser feliz), Habermas, sustentando-se em argumentos apoiados na dialética hegeliana, retoma, amplia e transpõe a ética

formalista de Kant (sistema de deveres: imperativo categórico como “a priori” de fundamentação dos enunciados normativos), caminhando em direção de uma ética do discurso prático.

Nessa perspectiva, os pressupostos habermasianos não mais recorrem exclusivamente à razão, mas interpõem os princípios gerais da comunicação humana dada pela vida concreta dos participantes. Além disso, toda e qualquer concepção ética, a partir do discurso prático consensualizado, deve tratar e considerar a reciprocidade de três grandes princípios de fundamentação universal: princípio da justiça, princípio da solidariedade e princípio do bem comum. Passa a ser essencial para Habermas que a ética do discurso prático-comunicativo, enquanto ética de cunho universalista, dependa das formas reais de vida e das ações humanas concretas (SIEBENEICHLER, 1990, p. 297-312; HELLER, 1990, p. 297-312).

A ética discursiva assentada na “pragmática universal” (segundo Habermas) e/ou na “pragmática transcendental” (conforme Apel), por ser uma ética cognitiva, formalista e pós-kantiana, assume características de uma “macroética pós-convencional” que tem eficácia para o conjunto da humanidade, requerendo, para seu princípio fundante, “[...] uma validade universal intersubjetiva e independente das circunstâncias [...]”. Isso leva à ponderação de Apel de que a ética do discurso é mediada por dois níveis: o princípio formal de fundamentação racional último e as normas materiais justificadas pela comunicação prática (JACOB, 1989, p. 154-155).

Concomitantemente com a contribuição de Habermas, outra interpretação edificada em base valorativa universalista é aquela expressa por Karl-Otto Apel, que, considerando as assertivas normativas de teor linguístico-pragmático, muito próximas do autor da “Teoria da Ação Comunicativa”, avança, através de uma racionalidade marcada por uma “reflexão transcendental”, na construção de uma ética especial (discursivo-comunicativa), denominada “ética da responsabilidade”, que tem como exigência ser constituída pelo “consenso” de vontades livremente reafirmadas. No instante em que a ciência busca traduzir uma civilização unitária, tornando-se insuficiente a formação de éticas específicas de grupos e éticas subjetivas individuais, nada mais racional do que afirmar, mediante uma racionalidade estratégica de interação social, uma ética comunitária intersubjetivamente válida (RABUSKE, 1987, p. 87).

A “ética da responsabilidade” nada mais é, segundo Apel, do que uma ética dialógica que se articula através da interação social, mediação que possibilita as “[...] condições de existência da Comunidade ideal com a Comunidade real” (APEL, 1986, p. 94-100; APEL, 1985, p. 341-413).

Ainda para o representante da Escola de Frankfurt, a forma de se conseguir aceitação das normas, no âmbito da “ética da responsabilidade” e/ou “ética do diálogo”, depende da capacidade de se obter consenso por parte dos atores sociais e “[...] das consequências das normas que se há de aceitar [...]” (APEL, 1986, p. 101).

A intenção de Apel não é oferecer uma ética acabada para uma realidade constituída de diferentes grupos particulares, mas sim princípios universais condutores que deverão ser usados como direção geral, princípios que ordenam uma ética coletiva da responsabilidade, envolvendo a participação de todos para o bem-estar e a felicidade geral.

Certamente, deve-se, preliminarmente, reconhecer não só o esforço de Habermas e Apel no sentido de fundamentar uma ética racional, com pretensões universalistas, que parte das relações intersubjetivas e da ação comunicativa concreta, superadoras do formalismo positivista, como, sobretudo, a importância de suas análises e de suas categorias-chaves, para se repensar e romper com todos os parâmetros axiológicos convencionais.

2.2 O Déficit do projeto Ético Dialógico-Racional

Importa considerar a insuficiência da ética universal racionalista, ou seja, seus pressupostos nucleares quando aplicados a experiências históricas e situações culturais regionais, marcadas por irracionalismos, conflitos, dependência e violência institucionalizados. De fato, a proposta da ética discursiva parte de uma visão de sociedade harmônica constituída por homens competentes, livres e conscientes, prevalecendo sempre a lógica do melhor argumento possível. Em outros termos, dir-se-ia que tal desiderato parte das premissas básicas de que haja uma condição pública dada “a priori” (comunidade de comunicação ideal), que todos os agentes participem por livre consenso e que todos os sujeitos integrantes do jogo argumentativo sejam iguais.

Frente a essa premissa, verificam-se reais dificuldades para situar e utilizar a ética discursiva universal nas condições das comunidades sóciopolíticas do capitalismo periférico, cujo cenário é composto por sujeitos espoliados e desiguais. Sem negar o mérito de um projeto ético calcado em princípios fundantes universais (vida, liberdade, justiça) almejados, presentes e únicos em qualquer situação histórica ou experiência cultural, devem-se também contemplar valores éticos particulares (que, uma vez reconhecidos pela comunidade internacional, poderão alcançar universalidade), inerentes às especificidades valorativas da pluralidade das formas históricas de vida – aparecendo neste contexto, como prioridade regional, a emancipação, a autonomia, a solidariedade e a justiça. O que deveras acontece é que na “comunidade de comunicação real”, hegemônica e central, o “outro” (o sujeito espoliado e dominado do mundo periférico) que deveria ser a condição fundante, na verdade, é ignorado, silenciado e excluído, porque não é livre nem “competente” o suficiente para participar da consensualidade discursiva e do jogo linguístico argumentativo. Com isso, pode-se também afirmar que o sujeito da “intenção emancipadora” dos teóricos da Escola de Frankfurt não se confunde necessariamente com o sujeito da “práxis libertadora” (pobres e oprimidos) dos pensadores latino-americanos (DUSSEL, s/d; SCANNONE, 1986, p. 367-386; 1987, p. 393-397, 1987).

De qualquer modo, ainda que se tomem preliminarmente algumas categorias teóricas (emancipação, solidariedade e justiça), enaltecidos pela “ética discursiva”, há que avançar na formulação de uma “ética da alteridade” capaz de romper com todos os formalismos técnicos e os abstracionismos metafísicos, revelando-se a expressão autêntica dos valores culturais, das condições materiais e da experiência de historicidade do povo sofrido e injustiçado da periferia latino-americana, assim destaca Dussel:

De todos os argumentos de Apel, con los que estamos en principio de “acuerdo”, y usando sus palabras con respecto a Gadamer, diremos que ‘no resultan falsos’, pero sí se muestran insuficientes ante la cuestión práctica; en especial en América Latina, donde no podemos dejar de preguntarnos: ‘Cómo *debemos* proceder para orientarnos en el mundo?’, en un mundo de miseria y subdesarrollo. (DUSSEL, 2005, p. 91).

Nesse ponto é possível introduzir o debate de Dussel com Apel, quando o autor argentino/mexicano propõe subsumir a ética do discurso pela ética da libertação. Para esse ato de subsumir criticamente a ética do discurso, Dussel parte do problema concreto de que o diálogo argumentativo se estabelece da condição de periferia no *sistema-mundo*, em que o outro sujeito do diálogo encontra-se ausente, porém este mesmo é “condição de possibilidade” de todo pensar. A ausência do sujeito “Outro” se dá no problema da localização da América Latina frente ao processo da modernidade. Como explica Dussel (2005, p. 74), nosso continente não pode ser pré-moderno, pois não teria como ser incluso em um passado feudal, nem mesmo anti-moderno conservador, pois não haveria como retornar ao passado e as estruturas que não fizeram parte da nossa organização social/política/econômica e, ainda, não se pode – mesmo que aproveitando as críticas negativas da modernidade – pois: “[...] nuestra situación política, económica y cultural nos libra de tales juegos de pensamientos, cuando son meramente nihilistas o escépticos, o esteticistas, propios de la sofisticación de una civilización de abundancia y sin claras alternativas” (DUSSEL, 2005, p. 74).

Ademais, a última vertente que também rechaça o pensador da libertação diz respeito à possibilidade de realização do capitalismo – tardio – afinal ao tentar imitar os eixos centrais acabaria caindo na chamada “falácia desenvolvimentista”, não se liberando da relação de dominação, ao contrário afirmando-a (DUSSEL, 2005, p. 75).

Portanto, a América Latina afirma sua condição de “outridade” na modernidade quando se identifica como a “Outra cara” (DUSSEL, 2005, p. 75), isso significa que ao não ser pré-, pós-, ou então anti-modernidade o continente situa-se como a face oculta do fenômeno, encoberto em suas dimensões epistemológicas e suas práticas. Ora, para Dussel a América Latina nasce ao mesmo tempo em que a Modernidade – em 1492 – (DUSSEL, 2005, p. 75; 1993), isso implica que sempre se esteve ao interior da

comunidade de comunicação, parte do fenômeno, não como uma face irracional nas pretensões de Ginés de Sepúlveda, mas como parte dominada, explorada e silenciada (DUSSEL, 2005, p. 76).

Diante disso, surge a necessidade de pensar criticamente a postura frente ao projeto ético dialógico moderno, momento em que ganha destaque a filosofia da libertação, pois esta aparece com a tarefa de revelar o Outro como exterioridade, algo que significa que sua face encoberta no processo da modernidade representa a existência de uma face autêntica, originária e própria, a qual deve ser compreendida como além do processo que foi incluída como diferente; esse movimento de evidenciar a exterioridade do Outro representa o ato de crítica a todo diálogo ético que não considere o mundo como totalidade. Sendo assim, Dussel propõe uma estratégia argumentativa pertinente para América Latina:

De esta manera, “transformación” e “subsunción” de las reducciones del pasado y “liberación” de dominaciones inadvertidas, pero no por ello menos “reales” (y que “sufrimos” en la “periferia” mundial, en América Latina, África o Asia, “comunidades filosóficas de comunicación”, que deben pensar su *propia* realidad “distinta”, no meramente “diferente”, y no simplemente “repetir” la filosofía del centro (DUSSEL, 2005, p. 85).

Dessa forma, a filosofia da libertação que é fundamentalmente uma ética da libertação (DUSSEL, 2005, p. 90) apresenta-se carregando uma ética de responsabilidade pelo Outro e sua libertação, não como ato estendido de liberar ao Outro, mas de participação no processo de libertação de Si mesmo como integrante da comunidade de comunicação periférica latino-americana, sem mediações paradigmáticas ou receitas com obsolescência programada produzidas nos centros hegemônicos do *sistema-mundo* moderno. Logo, trata-se de compreender essa ética de responsabilidade pelo Outro como exterioridade da comunidade de comunicação hegemônica.

Nesse sentido, é possível localizar o Outro para além da comunidade de comunicação hegemônica?, Dussel recomenda o movimento do pensamento que vai do abstrato em direção ao concreto, assim a filosofia afirmadora da comunidade de comunicação que superou o individualismo da modernidade exaltando ao “Nós” constitutivo dessa mesma comunidade – nos termos de Apel – não alcança a filosofia latino-americana (DUSSEL, 2005, p. 100); afinal o Outro não é parte constitutiva do consenso desse “Nós”, ele é um a priori – excluído – da comunidade de comunicação real (DUSSEL, 2005, p. 100).

Assim sendo, “El Otro es la condición de posibilidad de todo argumentar como tal: la argumentación supone que ‘Otro’ tiene una nueva ‘razón’, que pone en cuestión el ‘acuerdo’ ya logrado” (DUSSEL, 2005, p. 101); e prossegue o autor explicitando a posição do Outro na comunidade de comunicação real:

En este caso “el Otro”, “no-participante” en la comunidad y por ello no argumentante, es sólo *a posteriori* el que recibe el efecto de un “acuerdo” en que no fue “parte”. Es “consecuencia” del argumentar, pero no un *a priori* de la argumentación misma. Nos interesa esta última posición: “el Otro” como condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, de todo “nuevo” argumento. “El Otro” no es sólo trascendencia *en* el nosotros, sino trascendencia *a* la misma comunidad. Sin embargo, de hecho, en la comunidad de comunicación “real”, “el Otro” es ignorado, desconocido – no reconocido – o excluido – como momento ético de una estructura vigente de injusticia. (DUSSEL, 2005, p. 101).

Dessa maneira, a questão encontra-se em situar esse Outro identificado e localizado na comunidade de comunicação como excluído do âmbito de participação e tomada de decisões. Ainda que receptor dos efeitos, o primeiro momento de que menciona Dussel considera o sujeito prático como agente passivo, tomado pela inclusão na comunidade como “um de nós decisores” no âmbito abstrato da igualdade também abstrata, porém como o próprio filósofo menciona, deve-se ir ao nível da concretude em que o afetado na realidade é um não-participante, por essa razão não está compreendido no “Nós decisores”, mas no “tu” paciente/afetado; aqui ganha sentido quando Dussel menciona a importância do refletir sobre as condições de possibilidade de toda argumentação, problematizando esse momento *a priori* – a que se dá na comunidade de comunicação ideal – e, por consequência exigindo a participação na comunidade de comunicação real. Por essa razão, para localizar ao Outro na comunidade de comunicação real, deve-se “[...] tomarse en cuenta seriamente el momento ético de la ‘in-comunicabilidad’, y por ello la ‘in-comunicación’ silenciada del excluído” (DUSSEL, 2005, p. 101).

Para finalizar essa localização e contextualizá-la no mundo e não somente na realidade latino-americana, cabe mencionar que esse processo de passagem da comunidade de comunicação ideal – abstrata, que deve ser problematizada também nesse nível no binômio diferença/distinção – para comunidade de comunicação real – concreta na tomada de decisões – implica processos de lutas políticas e sociais que tem como pano de fundo um contexto geopolítico global explicitado pelo próprio filósofo argentino:

De hecho, la mayoría de la humanidad (el Tercer Mundo, los nuevos “pobres” del capitalismo central, las mujeres en casi todas las culturas, etc.), un 75% o más de las personas humanas, no forman parte “fácticamente”, no son participantes plenos de las “comunidades de comunicación reales”, hegemónicas. Esa inmensa mayoría está silenciada, enmudecida; y para recordar la famosa

expresión de Wittgenstein, pero cambiándola de sentido, podríamos decir: “De lo que deberían hablar se les hace guardar silencio; *no interesa* lo que puedan decir. (DUSSEL, 2005, p. 101)

Tendo em vista estas circunstâncias fáticas, faz-se necessário distinguir na ética do diálogo a diferença entre a comunidade de comunicação ideal – transcendental – e a comunidade de comunicação real, refletindo sobre a capacidade de ambas na produção da libertação e, como não poderia deixar escapar a apresentação de uma possível alternativa, que seria a comunidade histórica, pois segundo Dussel a ética não é estabelecida somente por espíritos, mas também por corpos, estes que exigem a realização político-econômica das suas necessidades (DUSSEL, 2005, p. 102).

Nesse ponto, Dussel (2005, p. 104) apresenta a perspectiva de que a comunidade real de Apel estaria vinculada a ideia de “Sociedade Aberta” de Karl Popper, podendo se expressar como um liberalismo tardio. Logo, ao considerar essa questão, sucumbe a perspectiva da comunidade real na falácia desenvolvimentista e ignora a sociedade de conflito estabelecida pelo processo da modernidade, fomentando que apenas espaços de consensos (hegemônicos) podem estabelecer parâmetros de diálogo; por outro lado, a filosofia da libertação parte de uma “suspeita” (DUSSEL, 2005, p. 104) de que essa comunidade de comunicação real acaba impondo as particularidades ao mundo dominado (talvez o autor aqui pense no universalismo dos valores hegemônicos).

Para Dussel:

Sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa: una “comunidad de comunicación *histórico-posible*” (una “utopía concreta” que no es ni la “real” ni la “ideal”); un “proyecto de liberación” – algo más que una emancipación, Así entre la “sociedad abierta” periférica (y explotada) como “comunidad de comunicación real” y la “comunidad de comunicación ideal” surge una comunidad de comunicación que puede implementarse sobre nuevas bases alternativas históricas y posibles, que surgen desde la exterioridad del Otro, y con su colaboración. (DUSSEL, 2005, p. 105).

Ainda, prossegue o autor mencionando que a comunidade real da cotidianidade periférica atende outras exigências, e por conta disso leva um caráter revolucionário frente à comunidade real – das antigas metrópoles –, assim descreve:

Lo “obvio” cotidiano niega ya desde siempre al Otro: en la política al sin derecho, en la económica al explotado, en la erótica patriarcal a la mujer, en la pedagógica al Edipo, y así se constituye a la misma

comunidad de comunicación como un “fetiche”: el “acuerdo” como la “realidad” misma. Sólo la afirmación de la exterioridad del Otro puede irrumpir en la Totalidad (la comunidad de comunicación real) la posibilidad de negar la negación; es decir, el “acuerdo” acordado en el pasado puede ser puesto en cuestión por la necesidad de un “nuevo argumentar”. (DUSSEL, 2005, p. 105).

Ao que se pode verificar a proposta é assentada na transformação radical de um horizonte libertador, mas que ao mesmo tempo supere os limites geopolíticos e geoepistêmicos da comunidade de comunicação que isola o Outro. Na sequência, Dussel trata não mais de delimitar a localização da luta transformadora entre as comunidades de comunicação, mas de afirmar uma consciência ética como responsabilidade pela libertação do outro, em que prioriza a comunidade de vida, essa é estruturada da seguinte maneira seguindo as contribuições de Karl Marx e direcionando as contribuições do campo econômico para o pensamento filosófico:

En Marx el concepto de “vida” es absolutamente central en todo su pensamiento. El trabajo como subjetividad, personalidad, actualidad es el “trabajo vivo”; los “modos de producción” son modo de reproducción “de la vida”. [...] Es decir, desde esa “comunidad de vida ideal”, transcendental (que no es un fin histórico, ni una “utopía concreta”, como para Apel) se critica a la estructura social que es la negación de la vida, en concreto: el sistema capitalista – que nosotros en el Tercer Mundo “sufrimos”, ya que somos “los afectados” en la “periferia” explotada del mundo – (DUSSEL, 2005, p. 112).

E, consolida da seguinte maneira:

El “mundo” de las personas (del “yo” y del “nosotros”) queda situado como una “perspectiva” desde el “lugar” que se tiene en dicha relación práctica – y también siempre productiva: la lengua, ella misma, es un momento productivo-semiótico; a la lengua se la “produce” desde esa “posición”; los “juegos del lenguaje”, la forma de vida, el mundo, tienen como momento constitutivo, constituyente y constituido, dicha “relación social de producción”, que determina y es determinada mutuamente en el movimiento de la “reproducción” de la vida humana como totalidad (DUSSEL, 2005, p. 115).

Tal comunidade de vida verificada por Dussel representa o encontro das categorias “exterioridade” e “trabalho vivo”, Lévinas e Marx respectivamente, como a condição de pensamento dos seres na outridade da modernidade – na condição de

miséria de um espaço periférico colonizado – esse é um encontro ético-econômico que subsumido em suas categorias críticas podem oferecer elementos para reflexão crítica da condição do Não-Ser latino-americano na comunidade de comunicação real dos autores do centro, ao mesmo tempo em que estabelece os critérios de transformação na comunidade de comunicação da vida (DUSSEL, 2005, p. 116).

Sendo assim, com essas considerações críticas sobre a comunidade dialógica e sobre as perspectivas transformadoras a partir do âmbito da filosofia da libertação latino-americana, resta explicitar os elementos que constituem essa proposta alternativa e seus desdobramentos no campo jurídico.

3 Materiais para uma Ética da Alteridade no horizonte latino-americano

Primeiramente assinala-se que essa ética da alteridade surge da interpelação do “pobre” em sua intenção liberadora (DUSSEL, 2005, p. 117), pois se trata de um ato de exigibilidade da condição ética de sujeito ativo, e não meramente receptivo das mazelas arquitetadas pelo sistema injusto. O grito dos excluídos na interpelação fática da cotidianidade das cidades implica na produção de possibilidade de refletir/ação no ato argumentativo, representa a invalidação do consenso hegemônico das comunidades de comunicação ideal e real para as periferias, e transformando-se em marco histórico de alternatividade.

Recorda Dussel que:

El “acto de habla” “¡Tengo Hambre, por ello exijo justicia!” podría ser tomado como ejemplo de este acto interpelativo inicial. [...] es un “exigir” concreto no en nombre de los derechos vigentes en la “comunidad de comunicación y de vida real”, sino en nombre de una “comunidad histórico-posible”, ya que en la “comunidad real”, por definición, el “pobre” no tiene o no puede ejercer “derechos”: por ello es pobre. (DUSSEL, 2005, p. 119).

Nesse sentido, aparece frente às mazelas sociais do sistema econômico – compreendido como *a posteriori* da comunidade de comunicação real – uma consciência ética que absorve esse grito como responsabilidade pelo outro, transformando a exigência ética em ética da alteridade, ou seja, o interpelar material de exigência pela vida, extrapola a consenso real e alcança uma exigibilidade política concreta de transformação. Essa transformação a partir da exigência ética interpelativa constitui-se como *a posteriori* da comunidade de comunicação histórico-possível, funda-se um projeto de liberação do Outro sedimentado na ética da alteridade.

Seguindo este horizonte há que se ter em conta que a constituição da “ética da alteridade”, enquanto expressão de valores emergentes (libertação, autonomia, solidariedade e justiça) dos novos sujeitos individuais/coletivos, quer como forma de destruição da dominação, quer como instrumento pedagógico da libertação, envolve duas condições essenciais: a) inspira-se na “práxis concreta” e na situação histórica das estruturas socioeconômicas até hoje espoliadas, dependentes, marginalizadas e colonizadas; b) as categorias teóricas e os processos de conhecimento são encontrados na própria cultura teológica, filosófica e sóciopolítica da América Latina (WOLKMER, 2015, p. 312-313).

A “ética da alteridade” está intimamente identificada à solidariedade que pauta pelas necessidades dos segmentos humanos marginalizados e legitima uma prática pedagógica libertadora, capaz de libertar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos (MOSE, A.; DUSSEL, E.; STEIN, D.; MIETH, D; 1984; GUTIERREZ, 1984; DUSSEL, s/d, p. 120-158).

Por ser uma ética que deve traduzir os valores libertários emergentes de novas identidades coletivas que vão afirmando e refletindo uma práxis concreta comprometida com a dignidade do “outro”, encontra seus subsídios teóricos não só nas práticas sociais cotidianas e nas necessidades históricas reais, mas igualmente em alguns pressupostos epistemológicos da chamada “filosofia da libertação”. Sendo assim, há que se ter presente, ainda que brevemente, certo marco referencial da obra de E. Dussel, em especial quando aborda a ética filosófica libertadora sob a ótica da periferia latino-americana (WOLKMER, 2015, p. 314).

Em diversos momentos de seu pensamento filosófico, Enrique D. Dussel mostra que a ética da libertação compreende a dimensão do lugar ou do momento da exterioridade, em cujo espaço se dá a “afirmação do oprimido como outro, como pessoa e como fim”, sendo constituída por duas categorias fundamentais: a categoria ontológica da “Totalidade” e a categoria metafísica da “Exterioridade” (alteridade).

A dimensão da “Totalidade” compreende o mundo da vida cotidiana, a totalidade do ser, a universalidade dos sentidos e das práticas, a mundialidade capitalista concreta e abstrata. A exigência de outra ordem fundante implica o desafio de romper com a “totalidade” ontológica do pensamento moderno europeu, caracterizado por um idealismo individualista e pelo subjetivismo centrado no “Eu Absoluto”. A nova totalidade está comprometida com uma reflexão que parte do mundo e da realidade, assim como com as exigências de justiça e emancipação dos oprimidos de todos os tempos e lugares (WOLKMER, 2015, p. 314-315).

Por outro lado, o horizonte da “Exterioridade” engloba o “espaço humano do outro”, da alteridade de uma nova subjetividade presente em cada pessoa enquanto individualidade e em cada grupo enquanto coletividade. Ademais, a metafísica da alteridade, enquanto paradigma originário, que rompe com a injustiça e com a “negação do ser do outro”, inscreve na história a exterioridade do outro, configurando,

pela práxis, refletida igualmente no nível teórico, em outra lógica de convivência humana. Esta nova subjetividade de transgressão mediatiza aquela singularidade de que expressa Emmanuel Lévinas, projetada no absolutamente “tu”, na relação “face a face” e na infinitude do rosto “frente a frente” (LÉVINAS, 1988a, p. 21-67; 1988b, p. 75-93; VATTIMO, 1987, p. 57-58).

A alteridade afirma a dignidade humana concreta existente, aqui e agora, exterioridade que foi sempre historicamente oprimida, violada e não respeitada, quer na figura do “[...] índio (durante a conquista), no colonizado (séculos subsequentes), no mestiço e no crioulo (após a emancipação), quer no marginalizado (camponês ou favelado) ou no todo subnutrido e alienado de nosso tempo” (ZIMERMANN, 1987, p. 195).

Tais conceitos nucleares engendram e operam duas categorias, como “alienação” e “libertação”, que se projetam na modernidade periférica quando se depara com a questão da racionalidade emancipatória frente à ética da alteridade. Em apertada síntese, o problema pode ser abordado da seguinte maneira: o grito do Outro é uma exigência ética – alienado no processo opressivo da comunidade de comunicação real que excluiu sua participação no consenso hegemônico – fundante do projeto de libertação e inaugura outra arquitetônica na comunidade dialógica; essa nova cena política não pode ser emancipatória, pois produziria novamente alienação, senão veja-se as palavras de Dussel:

[...] la “intención emancipadora” o el acto de “emancipación” no puede identificarse con la “intención liberadora” o la praxis de “liberación”. El primero, de gran importancia ética y firmemente expuesto por Apel y Habermas – y muy pertinente en América Latina, donde una cierta filosofía cientificista o analítica ha considerado como “juicio de valor” el momento ético de toda reflexión filosófica en posición re-sponsable y solidaria *a priori* –, se sitúa preferentemente en el nivel de la “comunidad de comunicación” y en referencia a la racionalidad, la ciencia, la ilustración; es decir, es un acto racionalmente emancipador. (DUSSEL, 2005, p. 122).

Na sequência do texto prossegue explicando emancipação:

Emancipar” es transformar a la “comunidad de comunicación real” a la luz de la “comunidad de comunicación ideal”; emancipar es “la realización, en la comunidad real de comunicación, de una libertad sin dominación, propia de la comunidad ideal de comunicación”. Es decir, a diferencia del interés estratégico (de la racionalidad instrumental) o del interés práctico o comunicativo, el interés emancipatorio se dirige a la superación de las alienaciones – pero no

creo deformar su contenido si agrego, reductivamente, alienaciones de la ciencia, del conocimiento, de la argumentación; es decir, en el nivel cognitivo al final. (DUSSEL, 2005, p. 123).

Nesse sentido, aparece a já mencionada práxis liberadora, que não opera na negação dos processos emancipatórios, mas se pode dizer que os complementa ao subsumir criticamente os elementos constitutivos deste; logo, a práxis liberadora tem como enfrentamento a problemática das estruturas e a práxis de dominação/alienação (DUSSEL, 2005, p. 123) para construção de uma comunidade de comunicação dialógica de vida e histórico-possível com justiça e liberdade. Sendo assim, liberar-se seria parte: “[...] de uma ‘comunidade de vida real’ gracias a una práxis reformista o revolucionaria (ninguna de las dos puede ser descartada *a priori*), y desde la ‘interpelación del Otro’, es decir como exigência ética de la ‘comunidade de comunicación y de vida ideal’” (DUSSEL, 2005, p. 124).

Importa revestir-se de um grande esforço para romper com o hegemônico e incorporar valores emergentes, provenientes das práticas cotidianas liberadoras e das lutas reivindicatórias por necessidades humanas fundamentais atinentes aos novos sujeitos coletivos, pautando-se por criar e estimular princípios éticos como base da liberação, solidariedade e justiça.

5 A Ética da Libertação aplicada ao Pensamento Jurídico Crítico Latino-americano

A ética da libertação encontra o campo jurídico quando suas categorias alcançam o pensamento filosófico em torno dessa ciência legitimadora dos consensos hegemônicos. O jusfilósofo Celso Ludwig, em texto publicado com o título “A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação: a legitimidade dos novos direitos” analisa a vinculação entre a ética da libertação de Enrique Dussel e a perspectiva de transformação do sistema de direito, buscando na Filosofia da Libertação subsídios e categorias que possam realizar uma leitura crítica do Direito.

Entre as categorias utilizadas, uma envolve a questão da ética que privilegia a vida humana, traduzida para o campo jurídico justamente quando do enunciado da dupla função do Direito: a) conservar a vida onde está afirmada; b) transformar onde está negada; logo “[...] o lugar arquetônico do tema fica demarcado no contexto da perspectiva antropocêntrica, situando-se nos fundamentos e nos limites do paradigma da vida concreta de cada sujeito, tendo como horizonte o projeto da transmodernidade” (LUDWIG, 2006, p. 08).

Para explicitar a transformação no sistema jurídico com fundamento na ética da libertação, o autor utiliza três elementos que pretende estabelecer desde a exterioridade,

estes se conformam no *método analético*, na *fundamentação com critério-fonte a vida humana concreta* (produção, reprodução e desenvolvimento) e, por fim, na *comunidade de vítimas* representada na figura do sujeito insurgente, ambos elementos inspirados no pensamento de Enrique Dussel.

Quanto ao método, visa dimensionar o lugar comunicativo do Outro no *sistema-mundo*, pois, se a dialética é estabelecida na negação da realidade de opressão, a analética visualiza desde a exterioridade do outro que estaria fora da estrutura que gera essa relação opressiva, pois a marginalidade pressupõe inclusão precária ao sistema, ao ponto que a exclusão situa fora da dialética opressor/oprimido. Enfim, “[...] não se trata só de uma *dialética negativa*, mas de uma *dialética positiva* onde a exterioridade do outro é condição originária e fonte do movimento metódico” (LUDWIG, 2010, p. 112).

Outra condição que emerge como elemento da filosofia da libertação, é o critério-fonte da vida humana, quando dimensiona isso, situa esse na anterioridade mencionada acima: é a vida concreta dos sujeitos que buscam mediar à realidade para produção e reprodução da mesma, é a condição para edificação de todo o “que fazer humano”, de sua capacidade produtiva instituinte, ademais de constituírem-se como critério de referência aos demais campos que atravessam as relações humanas, ou seja, “[...] a premissa é que a vida humana em comunidade é o *modo de realidade do sujeito*. O *modo de realidade* consiste em considerar a vida humana como ela se apresenta a nós, nas situações concretas do mundo, na idade da globalização e da exclusão” (LUDWIG, 2010, p. 145); com esta afirmação, evidencia-se que a vida humana extrapola o âmbito dos valores da ontologia, não se apresenta enquanto condicionante da cotidianidade dos sujeitos, mas “modo de realidade”, pois o “[...] existir como *modo de realidade* do vivente humano é mais do que propriamente *condição*, mais do que *fundamentos*, para ser precisamente *fonte e conteúdo* de onde emana, inclusive, a racionalidade como momento do ser vivente humano” (LUDWIG, 2010, p. 112).

Acontece que esta produção e reprodução da vida humana como modo de realidade se depara com a vulnerabilidade da vida do sujeito negado (LUDWIG, 2006, p. 09). No tocante as condições materiais de mediação da vida, estas se interpelam cotidianamente na realidade concreta desses sujeitos negados, sendo parte do histórico vivente destes em permanente luta. Essa luta é pela exigência de preenchimento das condições de mediação com a realidade para desenvolvimento humano, implicando transformação do sistema produtor de limitações e obstáculos a este acesso, que se concretiza na esfera política de exigibilidade, primeiramente como exterior a estas relações (anterioridade) e, depois, de afirmação dialética (momento analético positivo).

É pontual a observação de que a inversão analética opera quando da construção da vida humana como critério fonte não objetivada dentro do sistema legal do direito estatal, ao dimensionar o espaço da libertação que busca primeiro afirmar a subjetividade negada daqueles que lhe são tolhidos dos meios, reduzidos em seu âmbito

subjetivo à existência marginal ou exterior ao sistema determinador. O modo de realidade destas subjetividades é por si mesmas condições subjetivas de exigibilidade, ou interpelação viva na realidade concreta. Este modo de realidade quando visualizado desde o critério-fonte da vida humana encontra-se negado, limitado ou suprimido na sonegação de acesso, até mesmo mercantilizado na esfera econômica dos privilégios em dispor dos elementos necessários ao desenvolvimento das condições básicas para viver. Ora, a analética revela a materialidade principiológica da vida humana quando critério fonte, dotando-a de caráter subjetivo para as subjetividades negadas e inaugurando enquanto fundamento de todo direito. Para Ludwig “[...], a função específica do sistema de direito seja dupla: de um lado, a função é de *conservação* onde a vida está *afirmada*; e de outro, a função é de *transformação* onde a vida está *negada*” (LUDWIG, 2004, p. 43).

Ao estabelecer esse diálogo, não estaria pensando no sujeito abstrato e universalizado pelas revoluções burguesas, mas no sujeito concreto e geopoliticamente localizado, no caso latino-americano, a periferia do “ego conquiro” e do “ego cogito” moderno. O debate, nesse sentido, se expande desde a busca de alternativas para a dialética da modernidade/pós-modernidade, abrindo-se aos sujeitos localizados no *sistema mundo*, na direção para o projeto alternativo que possa ser transmoderno, emergente por estes sujeitos históricos.

Esse sujeito histórico é organizado por Dussel (1993) em um bloco social dos oprimidos, enquanto comunidade de vítimas que permite que sejam visibilizadas as lutas enquanto fruto da consciência libertada, assim é possível verificar:

O oprimido contém em seu ser (que é não-ser para a ontologia da totalidade), isto é, na sua subjetividade, na sua cultura, na sua práxis, no seu existir, exterioridade analética, que lhe permite descobrir-se como oprimido no sistema. Não fosse a exterioridade como *afirmação* analética (afirmação de sua dignidade, de sua liberdade, de sua cultura, de seus direitos, de seu trabalho – trabalho vivo, primeiro, e fonte de todo valor), estaria ele submerso, sem possibilidades de emancipação, de libertação e, enfim, sem possibilidade de *utopia*. A exterioridade é assim, a afirmação positiva e fonte axiológica de exigência de justiça. A negação da opressão inicia-se e é possível pela afirmação da exterioridade do outro (aqui o pobre e o oprimido nunca inteiramente subsumido em qualquer dos níveis de dominação). Dessa maneira, o pobre/oprimido merece justiça em razão da dimensão constitutiva do seu ser como exterioridade, em fundamentação ético-metafísica. A forma concreta de busca dessa alteridade pode dar-se pela práxis jurídicas alternativa, situando o pobre/oprimido como realidade (histórica) e tendo na categoria (também epistemológica) da *exterioridade* a fonte de uma ética jurídica de libertação (LUDWIG, 2011, p. 71).

A categoria da exterioridade que revela a condição e lugar de “fala” dos sujeitos históricos no bloco social dos oprimidos se apresenta como fonte de exigibilidade de justiça, pois dimensiona a condição destes na totalidade negadora, revela a face interpelante desde a outridade sistêmica, o rosto desnudo que irrompe nesta totalidade mostrando-se alheio à dicotomia igualdade-diferença, distinguindo-se e, ao mesmo tempo, afirmando-se. Na plenitude da sua condição de Outro, interpõe a necessidade de reflexão filosófica desde a sua corporalidade vivente (nesta exterioridade) reveladora da crueldade e dos limites da totalidade sistêmica conhecida, pois, além dos marginais da totalidade, existem os excluídos da comunidade de comunicação.

Esse é o âmbito do pensar filosófico transmoderno, que visa à superação das mazelas da modernidade enquanto totalidade dominadora. A exterioridade descoberta desde a analética da dialética totalizadora possibilita para o momento reflexivo na América Latina, a consolidação da filosofia transmoderna descolonial, que se converte em um pensamento ético da alteridade, crítico dos obstáculos que conformam a limitação à capacidade plena de desenvolvimento da vida humana.

Sendo assim, na órbita de uma filosofia jurídica crítica libertadora ou transmoderna descolonial, esta deve estar permeada por uma racionalidade crítica desde a materialidade das negações existentes e os sujeitos afetados. Isso leva em conta um conceito crítico de justiça que também opera desde a ideia de injustiça do momento negativo visto como justo legalizado (formal e objetivo). Nesse sentido, o direito para Ludwig é uma mediação sistêmica, deve ser transformada desde a mesma perspectiva positiva de injustiça, visualizada na materialidade concreta da vida dos sujeitos negados. Tendo em conta a superação analética da negatividade dialética do sistema de direito e da ideia de injustiça produzida pelo sistema formal, busca-se a transformação do sistema de direito pela inclusão de novos direitos ou mesmo pela conformação mais ampliada na lógica de Outros Direitos.

Portanto, a transformação crítica do sistema de direito:

[...] requer um conceito de justiça – desde a injustiça da negatividade –, o que é possível historicamente nos momentos em que a necessidade de afirmação da vida é conduzida pela comunidade das vítimas. E uma das mediações específicas do direito, neste caso, é a de possibilitar o exercício efetivo de incorporação de novos direitos. Essa transformação é possível quando os atores que sofrem as negações tomam consciência de um novo direito que se produz na história concreta da comunidade das vítimas, que ganha legitimidade intersubjetiva, porque há negação material da vida, com pretensão de nova legalidade. Dessa maneira, os novos direitos, orientados pelo critério de justiça mencionado, passam a ser necessários, pois visam a afirmação de direitos daqueles que têm uma dimensão da vida negada. Refiro-me

àqueles que se encontram na condição de “sem-direitos” (ou vítimas do sistema de direito vigente). Portanto, é este o espaço dos novos sujeitos de direitos, compreendidos a partir da racionalidade negada (LUDWIG, 2010, p. 121).

A transformação do sistema de direito, para Celso Ludwig, parte da dialética de transformação do sistema de mediação jurídica em que se encontra a tensão entre o velho direito e o novo direito, este que emerge na realidade interposta da negação jurídica ao sujeito. Porém alerta o jusfilósofo brasileiro que “Não se trata de possível justaposição entre o núcleo do direito que permanece e o novo direito. A dialética é de tensão e de conflito, e é nela que se opera a reconstrução do sistema jurídico” (LUDWIG, 2006, p. 18).

Vale ressaltar que este autor (permeado pelo pensamento de Dussel) deposita sua atenção na ideia de superação do direito vigente pelos direitos que virão da exigibilidade dos chamados “sem-direitos-ainda”, que originam o dissenso, desestabilizando o consenso estabelecido pela comunidade de comunicação jurídica hegemônica, este dissenso oriundo das exigibilidades dos sujeitos negados – ou da sua ética interpelante – é a nova fonte de legitimidade. Nesse ponto, a questão estaria centrada não meramente na forma, mas na materialidade concreta da tensão negadora entre o sistema formal enquanto produtor de injustiça e o novo sistema interpelante, tornando a racionalidade crítica a materialidade negativa que pode levar a libertação (LUDWIG, 2010, p. 121). Isso se traduz em que “[...] atuação anti-hegemônica pluralista tem o sentido de reação superadora da globalização neoliberal hegemônica, que continua sendo dominadora, opressora e de exclusão” (LUDWIG, 2010, p. 121).

6 Conclusão

A reconstrução das éticas modernas, desde os setores mais convencionais e até mesmo aos mais progressistas, questionada criticamente pelo pensamento da ética da libertação de Enrique Dussel, representa um reposicionamento na postura do pensamento filosófico para além dos horizontes oferecidos pela modernidade (pré-, pós-) e racionalidade moderna.

Enrique Dussel inaugura uma abertura que rompe as barreiras sistêmicas e os limites oferecidos pela perspectiva da racionalidade emancipatória, demonstrando que a reestruturação das categorias de pensamento devem, no movimento epistêmico de subsunção das perspectivas críticas, inaugurar propostas alternativas que priorizem o grito interpelante dos sujeitos oprimidos nas realidades periféricas como condição de possibilidade para Outro modo de relacionar em comunidade de comunicação; grito este que transmuta a ética da comunidade real em comunidade

histórico-possível permeada por uma preocupação pela alteridade concreta, materializada nas lutas de libertação.

Em suma, essas contribuições éticas *dusselianas* operam um grande impacto para o sistema jurídico, tendo em vista que atuam no nível político de legitimação dos consensos hegemônicos; logo, a abertura ética da alteridade e toda sua estrutura de reflexão representam uma alternativa ético-política para o campo jurídico, quando é redimensionado o projeto para a realidade latino-americana e priorizada a condição instituinte do diálogo na afirmação da vida e da liberdade como condição de possibilidade de qualquer diálogo. Esses elementos oferecem a perspectiva para uma teoria jurídica crítica no contexto latino-americano, oportunizando os fundamentos éticos para a transformação do sistema jurídico injusto e colonizador.

Bibliografia

- APEL, Karl-Otto. *Estudios Éticos*. Barcelona: Editorial Alfa, 1986.
- _____. *La Transformación de la Filosofía*. Madrid: Taurus, 1985.
- CERRUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofía de la Liberación Latino-Americana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación y Comunidad de Comunicación de Vida*. S/d.
- _____. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1982.
- _____. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. Vol. 4. São Paulo: Loyola, 1977.
- _____. *1492, O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Ética del discurso y ética de la liberación: debate 1989-1997*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- _____. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- GOMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Elementos Éticos Emergentes nas Práticas dos Movimentos Sociais. *Revista Síntese - Nova Fase*, São Paulo/Belo Horizonte, Loyola, Nº 48, jan./mar. 1990.
- GUERREIRO, Mario A.L. Ética e Ciência de Hilary Putnam. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de (comp.). *Paradigmas Filosóficos da Atualidade*. Campinas - SP: Papyrus, 1989.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. *Políticas de la PostModernidad*. Barcelona: Ediciones Península, 1989.
- _____. *Más allá de la Justicia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- _____. *Sociología de la Vida Cotidiana*. Barcelona: Península, 1991.
- _____. A Herança da Ética Marxista. In: HOBBSAWN, Eric J. (comps.). *História do Marxismo*. O Marxismo Hoje (Segunda parte). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- JACOB, André (Dir.). *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Vol. I. L'Univers Philosophique. Paris: P.U.F, 1989.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988a.
- _____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988b.
- LUDWIG, Celso Luiz. A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação: a legitimidade dos novos direitos. *Revista Libertação-Liberación. Revista de filosofia*, Nova Fase, Curitiba, Nº 5, 2006.

- _____. A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação: a legitimidade dos novos direitos. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná*, Curitiba, Nº 41, 2004.
- LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial. In: WOLKMER, Antonio Carlos (comps.). *Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010.
- LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação: Paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.
- MARIATEGUI, José Carlos. *Sete Ensaio de Interpretação da Realidade Peruana*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.
- MOSER, A.; DUSSEL, E.; STEIN, D.; MIETH, D. *Libertação: Um Desafio para a Ética Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SIEBENEICHLER, Flavio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- PUTNAM, Hilary. Racionalidad en la Teoria de la Decision y en la Ética. In: OLIVÉ, León (Compilador). *Racionalidad*. México: Siglo Veintiuno, 1988.
- RABUSKE, Edvino. *Epistemologia das Ciências Humanas*. Caxias do Sul: EDUCS, 1987.
- RORTY, Richard. Solidariedade ou Objetividade. *Crítica*. Revista do Pensamento Contemporâneo, Lisboa, Editorial Teorema, Nº 03, abr. 1988.
- SALAZAR BONDY, Augusto. *Existe una Filosofía de Nuestra América*. México: Siglo Veintiuno, 1982.
- SCANNONE, Juan Carlos. Filosofía Primera e Intersubjetividad. El a priori de la Comunidad de Comunicación y el Nosotros Ético-Histórico. *Revista Stromata*, San Miguel – Argentina, Nº 42, 1986.
- SCANNONE, Juan Carlos. Racionalidad. Ética, Comunidad de Comunicación y Alteridad. *Revista Stromata*, San Miguel – Argentina, Nº 43/44, 1987.
- SERRANO CALDEIRA, Alejandro. *Filosofia e Crise*. Pela Filosofia Latino-Americana. Petrópolis: Vozes, 1984.
- VALLESPINONÁ, Fernando; AGUILA TEJERINA, Rafael del. Será necessário um Ponto Arquimédico? Teoria Crítica e Práxis Política. *Crítica*. Revista do Pensamento Contemporâneo, Lisboa, Editorial Teorema, Nº 03, 1988.
- VATTIMO, Gianni. Metafísica, Violência, Secularização. Filosofia e Pós-Modernidade. *Crítica*. Revista do Pensamento Contemporâneo, Lisboa, Editorial Teorema, Nº 02, nov. 1987.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI, 2005.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*. Os fundamento de uma nova cultura do Direito. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 2015.
- ZEA, Leopoldo. *La Filosofía. Americana como Filosofía sin Más*. México: Siglo Veintiuno, 1975.
- ZIMMERMANN, Roque. *América Latina - O Não Ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis: Vozes, 1987.