

O TU E O OUTRO: O DIÁLOGO ENTRE A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E A FILOSOFIA DO DIREITO PARA O MUNDO LATINO

Paulo Weyl¹
Lívia Moura²

1- INTRODUÇÃO

A então iminente virada do século XX para o XXI é descrita por Santos (1988, p. 46) como um tempo atônito que, ao mirar-se, descobre-se uma intersecção de sombras do passado e do porvir assombrosas porque inspiram dúvidas tanto acerca das heranças que ainda o permeiam e aquelas já desvanecidas, quanto acerca do futuro sobre o qual o presente tem dúvidas se já é ou se nunca será.

Esta análise do presente direciona-se, então, para uma crítica da ciência contemporânea e, longe da descrição abstrata das sombras dos tempos, Santos (1988, p. 47) verifica, não sem expressa surpresa, que os teóricos motores da ciência atual viveram e trabalharam entre os séculos XVIII e o início do XX (Adam Smith e Ricardo, Lavoisier e Darwin, Marx e Durkheim, Max Weber e Pareto, Humboldt e Planck; Poincaré e Einstein), como se, em termos científicos, o mundo pertencesse ao século XIX, restando ao século XX terminar antes mesmo de começar.

O relevo da racionalidade do século XIX na vereda do conhecimento atual está a dizer que o método científico, empregado nas ciências da natureza no século XVI e estendido para as ciências sociais, efetivamente no século XIX, faz-se predominante e permeado por um tendência de dominação da verdade, posto que o não-científico é o irracional e não universal, cujas formas de conhecimento esbarram nas sólidas fronteiras impostas contra o senso comum e os estudos humanísticos, tais como a história, a filosofia e a teologia. A ideia de totalidade da racionalidade configura-a, pois, como modelo totalitário, o qual não reconhece razão nos conhecimentos apartados de epistemologia e regras metodológicas científicas (SANTOS, 1988, p. 48).

Cabe à modernidade, portanto, o valor concedido ao conhecimento científico e à sua epistemologia autenticadora de uma racionalidade exclusivista, cujas demarcações metodológicas inviabilizaram a conversação entre ciência e as distintas formas de apreender o real, de conhecer (SANTOS E MENESES, 2009, p. 11). A ciência moderna torna-se, assim,

¹ Doutor em direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ. Professor Associado da Universidade Federal do Pará – UFPA.

² Mestra em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará – PPGD/UFPA. Doutoranda em Direito no PPGD/UFPA.

um fator de revolução histórica que se impõe sobre o saber filosófico, afastando-lhe a legitimidade, sem, contudo, atentar para a perigosa herança deixada pela tradição contemplativa: a busca pelo saber universal. (WEYL, 2008, p. 92-99).

A migração do método científico das ciências da natureza para as ciências humanas passou a conduzir a compreensão acerca do ser humano. Acompanhando os ideais de separação dos saberes aristotélico e medieval, buscando não somente uma melhor observação de fatos, mas sim uma visão de mundo livre de dogmatismos e autoridade (SANTOS, 1988, p. 49), nos moldes das ciências da natureza, as ciências humanas passam a compreender o ser como sujeito capaz de reorganizar o cosmos, dado o seu domínio sobre a natureza, alçando-o à posição de ícone da autonomia científica. (WEYL, 2008, p. 100).

Dussel (2008, p. 156) explica que a construção histórica ilustrada tem em René Descartes o primeiro filósofo moderno, enquanto Rosenfield (2012, p. 11) ensina que a primeira obra de Descartes “Discurso do Método” tinha por preocupação central como o conhecimento poderia ter acesso a ideias verdadeiras, isentas de falha. Ao perseguir esta inquietação, Descartes propõe um procedimento metódico, sistemático, resistente e aberto à dúvida cética. A razão deveria dominar em todos os aspectos da vida, libertando-a de todo dogmatismo.

Como já situado, o determinismo mecanicista, contribuiu para que a partir das experimentações sistematicamente repetidas, fossem formadas leis, cujas preleções informavam um mundo organizado pela mente humana, e, por conseguinte, estável diante da aptidão do sujeito para nele intervir.

As ideias elaboradas desde o determinismo mecanicista importaram aos interesses de classe burgueses, pois desta forma podiam justificar sua emergência político-econômica como sua capacidade de dominação da natureza, de forma que tal competência servisse para demonstrar o estágio avançado em que a sociedade moderna se encontrava, graças aos esforços de elevação do método científicista sustentados pelos burgueses.

Interessa frisar que o predomínio da razão para o pensamento moderno, tornava-a autônoma ao ponto de serem separados corpo e alma e esta existir mesmo sem o corpo. O “*ego cogito, ergo sum*” de Descartes é grande expressão não somente da autonomia da razão, mas da prevalência da existência desta sobre o corpo. “Eu penso, logo existo” é o primeiro princípio da filosofia cartesiana, (DESCARTES, 2012, p. 70) e exprime o ser do Eu como alma completamente divisada do corpo, cuja facilidade em conhecê-la seria maior que a de conhecer o corpo e, mesmo diante da inexistência deste, esta alma não deixaria de ser o que é.

Para Descartes o sujeito não pode duvidar de sua existência porque é capaz de organizar e também questionar o mundo exterior, havendo antes do *cogito* um *ego* que era a

base para o julgamento filosófico. O mundo fenomênico precisaria ser abordado através da analogia com a auto-compreensão do sujeito, tornando-se o mundo, desta forma, em objeto configurado aprioristicamente pelo sujeito, rendido à sua cognição e intervenção, posto que toda verdade residiria no homem. (DOUZINAS, 2009, p. 199).

A anunciada racionalidade distintiva do ser humano, fonte do racionalismo científico e útil aos ideais burgueses para a transformação da natureza e domínio político, gravou o antropocentrismo na compreensão moderna do direito. Primariamente, desde a teoria contratualista de Thomas Hobbes, o individualismo foi consequência da liberdade negativa alçada como pilar da política. O Leviatã propunha a liberdade como a ausência de impedimentos externos, como a definição natural da possibilidade de locomoção livre conforme a própria vontade e os próprios objetivos. (HONETH, 2014, p. 21).

Esta visão idiossincrática hobbesiana, de que o alvo da liberdade dirige-se para a realização de todos os desejos, foi sucedida pelo ideal de liberdade reflexiva, modernamente pensada por Rousseau. A liberdade reflexiva, de ascendência aristotélica, foi retomada pelo iluminismo rousseauiano como a relação do indivíduo consigo mesmo, entendendo-se por livre o sujeito conforme suas ações fossem guiadas unicamente por suas próprias intenções. As “próprias intenções” seriam conduzidas pela ação autônoma, fruto da obediência à uma lei auto-imposta e não mera realização impulsionada por paixões e desejos. (HONETH, 2014, p. 30).

Hobbes contribui juridicamente, pois passa a conceber o direito natural como a liberdade que cada indivíduo possui para utilizar seu próprio poder, no sentido de preservar sua natureza, isto é sua vida. Desta forma, a lei natural seria um preceito geral, racionalmente formado, o qual proíbe o homem de fazer aquilo que destrua sua vida, a privação dos meios para conservá-la e a omissão daquilo com que se possa contribuir para mantê-la. Portanto, Douzinas (2009, p. 85) afirma que Hobbes, ao derivar a lei da natureza humana, separou o indivíduo da ordem social, alavancando-o como figura central da modernidade. Neste sentido, a natureza humana, por ser dotada de determinados traços comuns, poderá ser objeto científico e em sendo cientificamente determinada, poderiam ser dela derivados os padrões comuns aos homens, bem como as leis naturais a serem seguidas na República.

A liberdade reflexiva de Rousseau foi inspiração para Kant que passou a interpretar a liberdade nos termos da autonomia, isto é, o sujeito somente seria livre, caso tivesse a capacidade de impor a si mesmo leis de conduta e agir em acordo com elas. Honeth (2014, p.33) aduz que, para a ética kantiana, o ser racional não poderia conceber a causalidade de sua própria vontade senão através da ideia de liberdade; a independência da determinação a partir das causas do mundo sensível partiriam da liberdade do ser racional de autodeterminar-se desde

leis auto-impostas, universalmente válidas e respeitantes dos homens como fins em si mesmos. A ideia seria, pois, a mesma para todas as ações do ser racional, da mesma forma que a lei da natureza seria para o mundo das aparências.

O sujeito autônomo autodetermina-se pela vontade isenta de paixões e sua obediência à lei não se configura como um dever a uma lei outra, heteronomia, mas como um imperativo da razão. Este é o novo sentido do contrato social em Kant, para quem o pacto é causa e efeito da razão pura, isto é, o filósofo elimina as características naturais da vontade para consagrar a limitação da liberdade através de uma lei universal, como se as leis do direito público existissem porque as pessoas a elaboraram tendo em vista a universalidade. (DOUZINAS, 2009, p. 204).

Douzinas (2009, p. 204) considera, assim, que a razão pura presente na lei conferiu-lhe forte sentimento de dever e respeito a lei, retirando-lhe a preocupação com a realidade e imprimindo aguda legalidade na obediência das leis do Estado, abrindo margem para o pensamento destas conforme o procedimentalismo que as elevaria à universalidade própria da razão pura.

A ética da liberdade reflexiva busca uma justificação para o agir e não se conforma com a solução naturalista da liberdade negativa, mas as duas concepções possuem em seu cerne o individualismo marcante no direito moderno. O sujeito artificial, racional e autônomo da modernidade foi, claramente, a abstração do ideal político liberal, bem como do burguês moderno, distanciando-se, pois, da pretensa neutralidade da razão apriorística universal.

Há, portanto, na lei moderna uma seleção daqueles que realmente gozam de direitos. Tal seleção transcende a racionalidade neutra e abstrata do direito moderno e o consolida diferentemente da propagada concepção de direitos naturais a todos inerentes. Esta transcendência confere à lei moderna um caráter mítico, embora a sobriedade e secularização sempre tenham feito parte do projeto moderno de afastamento do sagrado. (FITZPATRICK, 2005, p. 9).

O caráter mítico da transcendência está no ocultamento de uma oposição estratégica de identidades que seria o fundamento real para a escolha dos privilegiados da universalidade de direitos. A tradição moderna recepciona seletivamente os pilares do direito antigo, suprimindo o fundamento prudencial, a herança da filosofia prática, agregando os elementos da nova ciência e a artificialidade do indivíduo autônomo e racional. Esta sustentação filosófica deu azo para que esta base identitária europeia e burguesa não fosse revelada como o fator preponderante na fruição de direitos.

Para Douzinas (2009, p. 373), a tentativa de cristalizar e fixar os direitos conforme identidades individuais e de grupos ou encerrá-los em torno de alguma figura de autoridade ou

lei revela-se injusto, porquanto suprime a diferença. Em companhia com o citado autor, vislumbramos que o fundamento moderno por comporta tal fundamento da injustiça e franqueia a palavra à crítica.

No presente artigo, a crítica coloca em questão a base identitária da lei moderna e propõe à filosofia do direito um pensar dialogal em lugar da autorreflexão, encaminhando o conhecimento jurídico para uma compreensão menos preocupada com o Eu, com o sujeito, com o individualismo e mais preocupada com o Outro, isto é, aquele que por não ser identidade fica à margem do gozo de direitos e permanece ocultado nos discursos jurídicos que não possuem verbo para compreendê-lo, dada sua tradição de exaltação do Eu.

A experiência colonial latino-americana e a colonialidade que ainda se mantém no continente e são pensadas pela filosofia da libertação de Enrique Dussel importam para a filosofia do direito na medida em que podem informar sobre a experiência de ser Outro ocultado por uma identidade. Conforme se verá, a conquista colonial da América Latina também teve o papel de constituir o moderno Eu europeu como superioridade sobre o Outro constituído como primitivo, inferior, já denotando, nesta ação, a emergência da centralidade do homem da modernidade e seu poder de dominar a natureza selvagem, bem como a abstração da própria ideia de ser humano como um conjunto de padrões aos quais o não-europeu não poderia se encaixar perfeitamente, justamente por não ser parte daquela identidade, cuja afirmação se dava fenotipicamente, mas principalmente através do estabelecimento de uma racionalidade asseverada como verdadeira e universal. A invencibilidade da capacidade de compreender corretamente os fenômenos ao seu redor permitia à razão europeia a civilização do Outro, ocultando, para tanto, a alteridade deste, encobrando-o, diminuindo seu valor.

A tradição da América Latina e seu povo enquanto Outro foram obliterados em toda a sua distinção, foram reduzidos a não-ser porque sua apreensão por uma identidade foi e sempre será impossível. Dentre tantos encobrimentos violentos, o continente latino-americano enfrenta até hoje sua ocultação como influência criativa para a modernidade, mas é finalidade da filosofia da libertação negar esta negação. A negação da negação é, pois, a afirmação da interlocução legítima partilhada pela tradição do continente latino-americano em relação à modernidade.

Quando nos referimos à possibilidade da América Latina dialogar ativamente, desde sua experiência, com a fundação ética do direito moderno, estamos nos voltando para o seu diálogo ocultado com a modernidade. A volta à tradição colonial nada tem a ver com o objetivismo histórico, em verdade, trata-se, desde a metodologia da filosofia da libertação e, também, desde a compreensão da hermenêutica filosófica de Gadamer, de relevar os efeitos da história no

presente para, assim, poder observar a tradição na qual se está inserido. A compreensão do fenômeno, a partir da história e seus efeitos na atualidade, permite o entendimento das questões que se abrem à crítica por suas incoerências e precisam ser questionadas. (GADAMER, 2011, p. 397).

Esta realidade a nos questionar é a verdadeira experiência hermenêutica. Contrariando a ideia de experiência a ser repetida para ser comprovada como verdade, a experiência, sobre a qual se debruça a filosofia da libertação e sobre a qual ensina a hermenêutica filosófica, é a que enfatiza os predicados do não repetível, do único. Através deste experienciar, é-se surpreendido, inclusive pela insatisfação, logo, as expectativas frustradas apontam para a confrontação das certezas com o inesperado e deste confronto surge a verdade, manifestando-se entre o familiar e o desconhecido. (LAWN, 2007, p. 87).

Entre o familiar e o desconhecido é de se apontar que a experiência colonial foi originária tanto para a América Latina quanto para a modernidade europeia, cujos ideais de liberdade e propriedade foram edificados sobre a individualidade poderosa, dominadora e transformadora da natureza, individualidade esta já promotora de todos estes seus atributos durante a conquista da América. Mais que isso, devedora de seu estabelecimento, enquanto materialização de uma racionalidade universal, à identidade europeia traçada a partir da oposição à identidade dos nativos latino-americanos que emprestaram seu sofrimento e violação para a emergência da superioridade, individualidade, liberdade, propriedade e razão universal do Eu europeu. Portanto, a experiência de alteridade latino-americana pode informar o direito acerca da injustiça do encobrimento do Outro nativo latino-americano em favor de uma identidade, disseminando no pensamento jurídico a reflexão ética contida no diálogo ocultado com a tradição latino-americana e como o Outro pode tomar o lugar do Eu como elemento radical para a compreensão do direito.

2 – A EXPERIÊNCIA DA ALTERIDADE: DUSSEL E A AMÉRICA LATINA

Enrique Dussel (2004, p. 1) se reconhece de uma geração da cultura latino-americana que não tinha nenhuma dúvida sobre sua pertença a cultura ocidental e nem mesmo a filosofia estudada por ele, cujo ponto de partida eram os gregos, o fazia duvidar ou se indagar sobre sua origem mais remota. Além disso, os ideais filosóficos de conhecimento sobre a obra dos filósofos clássicos e ocidentais nunca foi entremeada por qualquer pergunta sobre a possibilidade de conhecimento produzido pelos ameríndios, mesmo estando a província na qual o autor estudava, Mendonza, situada no último território, no sul, do Império Inca.

A pergunta filosófica sobre a América Latina nunca fora mencionada na academia argentina e ao sair da Argentina de navio, para estudar na Europa, o filósofo deparou-se, em seu trajeto, com Montevideo, Santos, Recife em um descobrimento surpreendente da América Latina, sendo o Brasil afro-americano uma novidade absoluta. Dussel (1998, p. 16), também passou por Dakar no Senegal, na mulçumana Casablanca no Marrocos, tudo em uma viagem de vinte e quatro dias, cujo resultado foi o conhecimento da América Latina e do terceiro mundo jamais pensados e ainda mais interpeladores quando de sua chegada em Madrid, onde deu-se conta de que não era europeu, mas sim latino-americano.

As inquietações da vivência transformaram-se no filosofar de Dussel, em sua *Filosofia da Libertação*. As primeiras palavras da obra *Filosofía da la Liberación* (1996, p. 10) informam ser aquele escrito o pensamento de um homem da periferia para homens da periferia e também para o homem do centro, cuja utilização da linguagem filosófica, a qual é um patrimônio do Mediterrâneo desde os gregos, é a denotação da metáfora de um escravizado que par se rebelar utiliza-se da língua de seu senhor.

A filosofia da libertação situa-se, na tradição filosófica, como um pensamento crítico à modernidade, mas que percebe as influências deste período na atualidade, de maneira que entender o pensar moderno como superado não se faz possível, necessitando-se que a modernidade ainda seja pensada, mas como um período muito mais amplo e complexo do que a o Renascimento, a Reforma Protestante e as revoluções burguesas.

Reconhecendo que a filosofia moderna europeia, antes mesmo do *ego cogito*, mas principalmente depois dele, situa todos os homens e culturas em uma ontologia que os transforma em entes interpretáveis, ideias conhecidas, mediações ou possibilidades internas no horizonte de compreensão do ser, Dussel entende que tal ontologia nasce do processo de dominação e exploração do ser, da imposição do centro sobre a periferia no período colonial. Dessa forma, a filosofia da libertação, ao orientar suas reflexões para além do centro europeu, é também uma crítica deste centro, o qual canaliza a reflexão filosófica e se faz entender como realidade única, em cuja exterioridade de fronteiras está o não-ser, o nada, a barbárie, o sem-sentido, porque o ser que fundamenta a totalidade de sentido da cultura e do mundo é o homem do centro. (DUSSEL, 1996, p. 14/16).

Cabe, pois, à periferia, aponta Dussel (1996, p. 14/16; p.147/148) a tarefa de pensar criticamente, mas não em direção ao centro, pois isso é a morte da reflexão como filosofia e o nascimento da ontologia acabada e ideológica, ou seja, é a rendição ao discurso, chamado ideologia, de justificação da ação dominadora, cujo o único horizonte é o da cultura imperial, a qual pode se impor tanto cientificamente quanto pela consciência vigente nas massas populares.

A pretensão da filosofia da libertação é formular uma metafísica, diferente da ontologia. Para tanto, deve-se destituir o ser de sua essencialidade eterna e divina; negar a religião fetichista; apontar a ontologia como ideologia, desmascarar funcionalismos estruturalistas, lógico-científicos ou matematizantes; descrever o sentido da práxis de libertação não somente de maneira abstrata, mas como prática que só a realidade pode mostrar e que se apresenta como o oprimido da periferia, dos trabalhadores assalariados frente ao capital, da mulher violada pelo machismo e do filho domesticado. (DUSSEL, 1996, p. 27).

A tradição latino-americana é apontada, pela filosofia da libertação, como portadora de duas faces essenciais para a sua compreensão histórica; uma das faces, a modernidade, foi superestimada naquilo que posicionou histórica, política, cultural e cognoscitivamente como seus atributos positivos, isto é, os avanços científicos nos diversos campos do saber, as revoluções por direitos, o desenvolvimento tecnológico, a valorização das artes e os escritos político-filosóficos, todas qualidades que situaram o homem no centro das conquistas, como o único ser capaz de ter o controle do globo em sua inteligência e em suas ações. À colonialidade restou a obscuridade, o anonimato como um acontecimento que nada teve a ver com as mudanças modernas, como um conjunto de fatos apartados do orgulho antropocêntrico europeu. Tal negligência, acerca das implicações mútuas entre modernidade e colonialidade, Enrique Dussel chama “mito da modernidade”.

Dussel compreende que a modernidade possui suas raízes “tempranas” nos fins do século XV, quando Espanha e Portugal não poderiam mais ser alinhadas aos reinos feudais e tendiam, muito, mais para características renascentistas. Dussel (2005) inova ao pensar que o verdadeiro início do período moderno remonta as primeiras expedições marítimas europeias e a chegada na América Latina, processo que registrou o princípio de um ego europeu, do conquistador, que subjuga e domina a natureza, inclusive a natureza humana, que se autocompreende como indivíduo autônomo e racional e também constituiu o continente europeu como região central, uma vez que o continente latino-americano foi transformado em sua periferia.

A experiência de constituir seres dominados e apontá-los como irracionais fez ressaltar, para a filosofia da libertação, como a alteridade do nativo latino-americano foi denegada e massacrada por uma tentativa violenta do ego europeu de apreendê-la em características identitárias impossíveis de serem mimetizadas dada a distância histórica e cultural dos dois povos e, principalmente, a condição de alteridade que jamais pode ser presa por uma identidade. Este entendimento enseja condições para que a América Latina pense sobre

seu lugar na história e reflita sobre sua condição periférica, bem como sobre sua alteridade negada diante da constituição do subjetivismo moderno. (DUSSEL, 1992, p. 11/12).

O processo de colonização proporcionou ao mundo da vida europeu uma reorientação de seu horizonte ontológico, gerando a auto-compreensão da história da Europa como verdadeiro acontecer central e mundial diante de sua periferia. Contudo, em terras colonizadas, transformação do nativo latino-americano em oponente gerou a negação da racionalidade não europeia, já compreendida neste contexto como razão universal, configurando-se aniquilamento físico do nativo ou sua inclusão na realidade eurocêntrica como instrumento a serviço do europeu, conformando-se a relação sujeito-objeto (LUDWIG, 2011, p. 113).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a construção de um sujeito racional, autônomo e dominador da natureza, qual seja o europeu colonizador, deu início a uma modernidade “*temprana*” ou temporã. A modernidade nascida na confrontação, controle e violência até chegar à vitória contra o nativo latino-americano é aquela do ego descobridor, conquistador e colonizador de uma alteridade que lhe constitui e que, ao ser negada, não permite o reconhecimento do Outro latino-americano como “des-coberto” como Outro que é, mas o faz um “en-coberto” por classificá-lo em acordo com as categorias eurocêntricas, “De manera que 1492 será el momento del “*nacimiento*” de la Modernidad como concepto del “origen” de un “*mito*” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “*encubrimiento*” de lo no europeo.” (DUSSEL, 1992, p. 8).

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.

3 – O OUTRO

A compreensão da modernidade *temprana* ou temporã concede ao nativo latino-americano o tratamento de “Outro” porque representa a alteridade negada pelo europeu colonizador, o qual classifica este Outro como irracional pois não há encaixe entre os modos de compreensão europeu e latino-americano. Esta ideiação de Dussel concebe que a primeira modernidade, a ibérica, produziu uma reflexão importante, mas despercebida pela filosofia moderna. Este pensamento é importante para atualidade, pois é propositivo de uma reflexão ética, qual seja a do direito de os europeus ocuparem, gerirem e dominarem e, sobretudo,

negarem as culturas descobertas (DUSSEL, 2012, p. 61). A filosofia da libertação preocupa-se, assim, com o desaparecimento do Outro quando da modernidade, empenhando-se em pensá-lo como seu eixo fundamental, como o fim ético de todo o seu filosofar.

A inquietação de Dussel a respeito da América Latina, como alteridade negada pela Europa, ganhou seu elemento central através da influência que Emmanuel Levinas teve para os estudos do filósofo argentino. A centralidade da ética levinasiana em toda a obra dusseliana está no situar a América Latina como Outro e a Europa como Eu padronizador do pensamento e não preocupado com as distinções de identidades.

A obra de Levinas fornece, pois, o elemento essencial, transcendente, metafísico da filosofia da libertação de Dussel, qual seja o Outro como absolutamente Outro, cuja existência também o faz parte da experiência originária do Eu no mundo. A compreensão e a aproximação deste Outro baseia-se em falar-lhe sem, contudo, esquecer sua dimensão metafísica jamais permissiva de sua apropriação pelo Eu no Mesmo.

Quando dizemos que o Outro é sempre parte da experiência do Eu, estamos assinalando o aspecto fenomenológico da obra levinasiana. Em entrevista a Angelo Bianchi, Levinas (2014, p. 33) informa ser sua busca, inicialmente, também a busca da fenomenologia ou o estudo dos fenômenos caracterizado pela intencionalidade, no qual o fenômeno e a experiência de mundo são, geralmente, noções coincidentes, que podem ser delineadas em suas estruturas essenciais através da iniciativa transcendental articuladora das condições de possibilidade da experiência

A fenomenologia importa para que o dado, uma vez separado daquilo que já se esquecera, seja reestabelecido, não somente a partir dos limites de seu campo de objetividade, como se ingenuamente já valesse aos olhos que o percebem (LEVINAS, 2014, p. 33). É de se tomar cuidado para que a experiência ofertante do conteúdo para refletir, a qual fenomenologicamente se dá através do encontro com o Outro, quando dada à percepção, isto é, à receptividade da realidade, não tenha sua significação obtida através de representações feitas desde a ausência que não se consegue representar quando a percepção não pode se dar por inteiro (LEVINAS, 2012, p.21). Este talvez seja o grande problema enfrentado pela fenomenologia levinasiana: a supressão de uma falta através da significação de algo que não se pode representar desde a percepção

Este recurso à ausência sempre se dá quando o Eu, diante da impossibilidade de compreender completamente o Outro, busca totalizá-lo no Mesmo. Recorrendo à ausência de significado, o Eu procura a resposta em si mesmo, compreendendo o Outro sem perguntar-lhe, mas perguntando-se.

O problema do recurso à ausência é também questão para a filosofia da libertação que, como já se viu, foi concretizado a começar da experiência colonial, na qual o colonizador valeu-se da percepção de sua distinção do nativo latino-americano para significá-lo como raça incivilizada e inferior, representando a superioridade como um dado à percepção e consequentemente como justificação para dominação. Da mesma forma, a atualidade latino-americana, a contar da autoridade de sua tradição colonial e sob a hegemonia política e econômica de outras nações, ainda mantem-se na tentativa por encaixar-se no padrão ideal de si, engendrado nos idos da colonização, sem dar-se conta de que o que falta para a América Latina significar-se, por si mesma, como identidade distinta, mas não inferior, é assumir-se como Outra e não perseguir o encaixe na percepção falha do Eu negador de sua distinção e identidade no passado.

Considerando o método fenomenológico como aquele que permite a apresentação e o desenvolvimento da obra “Totalidade e Infinito”, pois a análise intencional se dá através do pensamento daquilo que é concreto, Levinas (2015, p. 14/15) ressalva, entretanto, não a ser a fenomenologia aquilo a constituir o acontecimento último do próprio ser, pois embora forme-se uma noção através do olhar direto do pensamento que a define, esta possui horizontes insuspeitados pelo pensamento. A constituição da verdade, por meio do “deixar ser”, deve ser pensada por intermédio da metafísica, a qual será imprescindível, porque a ética, a filosofia primeira para Levinas, tem sua essência em sua intenção transcendental.

A ética é a filosofia primeira, pois a manifestação do Outro é originada à primeira vista, produzindo-se juntamente à esta manifestação toda a significação. Quando se está imerso em um contexto cultural, o Outro se expõe a nós como um texto em um contexto, mas há nesta epifania, originária para qualquer ser no mundo, uma significação própria, a qual é independente de toda a significação asilada no mundo, pois o Outro significa por si mesmo, sem mediações. (LEVINAS, 2012, p. 50).

É claro, portanto, que a filosofia da libertação retira da ética levinasiana o seu momento originário como o cara-a-cara, sendo diferente, entretanto, por sua experiência ética, isto é, a epifania com a qual Dussel se depara é a do latino-americano pobre, negado em sua exterioridade porque sua tradição é a de conformar-se em um padrão que lhe retira a fala e o transforma em autômato do sistema. Mas como reflexão influenciada diretamente pela metafísica de “Totalidade e Infinito”, a filosofia da libertação já admite que o fato de a América Latina calar-se em um arquétipo projetado com este propósito não impede aos rostos de seu povo falarem só por manifestarem-se enquanto rostos, os quais são os primeiros discursos, as

primeiras experiências de diálogo e também de filosofia prática por gerarem inquietação perante a existência.

Metaforicamente, a América Latina manifesta-se, a partir do pensar filosófico libertador, como “um vir a nós”, como uma entrada da presença, ao mesmo tempo fenômeno, porque é aparição imersa em historicidade, e vida que desfaz a forma em que todo ente se dissimula, como um despir-se da forma manifesta. (LEVINAS, 2012, p. 51).

Esta abstração na qual o rosto se despe de toda forma é extraordinária, diz-nos Levinas (2012, p. 51; 2015, P. 11), exterior à ordem de disposição do mundo, é algo que extravasa o pensamento como exterioridade a brilha a partir da transcendência do rosto de Outrem. O brilho da exterioridade opõe-se à totalidade redutora dos indivíduos à portadores de formas que exercem sobre eles comandos sem que eles nem mesmo saibam. (LEVINAS, 2015, p. 8).

O rosto do Outro, já nos dissera Dussel (1986, p. 197) é um análogo, um similar impassível de ser totalizado, embora esteja, longe de ser descrito de um modo puramente negativo, no interior da totalidade e da experiência (LEVINAS, 2015, p. 9). Esta imersão no mundo, como já se deixou entrever, não é permissiva da redutibilidade da exterioridade metafísica ao movimento de um jogo interior orquestrado pela presença, porque o movimento metafísico que conduz à exterioridade é transcendente, é *trans-ascendência*, pois na medida em que a proximidade do Outro me atravessa na experiência, também me atravessa, em ascendência metafísica, a distância a qual anuncia a maneira de existir do ser exterior, qual seja como Outro. (LEVINAS, 2015, p. 22).

O Outro é, pois, metafísico, dono de uma alteridade que não é meramente formal, antagônica ou resistente à identidade com o Eu. A alteridade transcendente da qual fala Levinas (2015, p. 25) é anterior à iniciativa ou imperialismo da identificação no Mesmo, trata-se de uma alteridade constitutiva do conteúdo de formação do Outro e que o faz Estrangeiro porque nunca encontra na existência pátria que lhe seja comum. Este estrangeiro perturba quem está em sua casa, advindo daí a reflexão ética, e este Estrangeiro é também livre, pois sobre ele não se pode poder, afinal, em seu aspecto essencial, ele nunca está inteiramente no mesmo lugar no qual estou e eu, assim como ele, também sou um sem gênero.

A relação mantida com o Outro, portanto, nunca poderá ser de apreensão daquilo que ele seja, porque a existência de minha mente é concedida pela disponibilidade de minha experiência, mas esta mesma disponibilidade não se aplica para outras mentes. Logo, a relação possível de ser estabelecida com o Outro é ética e toda tentativa de aprisioná-lo em minha experiência é um rompimento desta relação fundamental. (CERBONE, 2014, p. 202).

O Outro e seu rosto desconcertam qualquer intencionalidade que o visem e nem mesmo sua resistência em refletir-se na consciência converte-se em conteúdo da consciência. É esta liberdade o que desconcerta o Eu e o questiona sobre a perda de sua coincidência consigo. (LEVINAS, 2014, p. 52). O desconcerto se dá, pois o Eu é, além de qualquer individualização, possuidor da identidade como conteúdo, porque seu existir é sempre encontrar-se, identificar-se por meio dos acontecimentos, representando até mesmo suas alterações como representações que podem ser pensadas para ele. O Eu, como verdadeiro idêntico, universaliza o heterogêneo na identidade de um sujeito, em primeira pessoa, consubstanciando-se o pensamento universal em um “Eu penso”. (LEVINAS, 2015, p. 23).

O contínuo processo de identificação, realizado pelo Eu, é tão essencial que, mesmo diante da surpresa em descobrir suas alterações, passa a confundir a alteridade consigo, transformando esta alteridade no Mesmo. O que foi distinguido pelo Eu e apontado como diferente já está desprovido de diferença. As formas de consciência que o Eu possui de si já se assentam na identidade e buscar fazer diferenciação, negando-se para apontar o diferente, é o jogo onde o Mesmo acontece: “a negação do eu pelo si – é precisamente um dos modos de identificação do eu.” (LEVINAS, 2015, p. 23).

Esta identificação do Outro pelo Eu que forma o Mesmo não é uma oposição dialética ao Outro, mas a concreção do egoísmo, o egoísmo de representar a relação metafísica e dissolver o Outro no Mesmo (LEVINAS, 2015, p. 24). Mas é, ainda, dessa relação do Mesmo com o Outro que se extrai a ideia de Infinito, porque a surpresa do pensamento ingênuo, a qual leva à busca por traçar uma distinção já conota a ideia de infinito. Diz-se ideia de infinito, pois esta é o modo de ser do Infinito, o qual nunca será forjado por uma subjetividade, mas brilhará como a exterioridade ou transcendência no rosto de Outrem, aquele que não faz par comigo e não se exprime na unidade do conceito ou na unidade de número como se Eu e Tu fossem indivíduos de um conceito comum e como se “Nós” fosse plural destes conceitos. (LEVINAS, 2015, p. 11/25).

A entidade infinita não se separa da ideia de infinito, porque é a desproporção provocada pela ideia de infinito o que produz e mostra uma ultrapassagem de limites refletora de uma entidade que não se depara com nada, fora de si, capaz de limitá-la, configurando-se, portanto, infinita. A ideia de infinito revela-se quando o Eu lutando para separar-se de si mesmo para produzir distinção ache-se diante do Mesmo incapaz de conter ou receber em si, em razão da identidade, o infinito que a ideia revela. Nesta revelação o ato do pensamento precede o pensar sobre o ato ou a tomada de consciência do ato e, assim, o ser excede-se sobre o ato de pensar com pretensão de contê-lo, expondo-se já ideia de infinito. (LEVINAS, 2015, p. 13/14).

Quando o Outro, por ser Infinito, desacerta a intencionalidade que o fita, o Eu é questionado desde a perda de sua soberana identificação consigo. O Outro exige a saída do repouso identitário do Eu e aí está a retidão do movimento ético, no qual o questionamento de si já é o acolhimento de Outrem, cuja presença íntima a responder, não como dever ou obrigação sobre o que se possa tomar alguma decisão, mas como responsabilidade da qual não se pode furtar. É a responsabilidade da *kénosis*, capaz de esvaziar o Eu de seu imperialismo e egoísmo, inclusive o egoísmo de salvar-se religiosamente, pois o Eu, no esvaziamento de si, percebe sua unicidade como a razão para que ninguém possa responder em seu lugar. (LEVINAS, 2014, p. 53).

O Eu responsável será capaz, assim, de identificar-se com a moralidade e praticar esta responsabilidade infinitamente com o Outro, revelando o quanto este Outro é inadequadamente excessivo à intencionalidade, é ideia de infinito, é alvo do Desejo, da pulsão criadora que impele à ação e ao movimento de sair do Mesmo, mas que nunca é capaz de ser satisfeito porque não se orienta para a necessidade, mas para o transcendental. (LEVINAS, 2014, p. 53; DUSSEL, 2012, p. 363/364).

4 – A TRADIÇÃO QUE FALA COMO UM TU E REVELA O OUTRO

Porque Gadamer enfatiza a experiência do homem no mundo como fator basilar para a investigação das ciências do espírito, sua hermenêutica abre espaço para a filosofia prática que, neste trabalho, faz-se mister para uma compreensão da ética do direito baseada na radicalização do Outro como aquele a partir do qual o Eu, tão central na modernidade, constrói, originariamente, a sua existência no mundo, sendo somente a vivência junto deste Outro o que garante questionamentos e a reflexão moral, essenciais para a busca pela virtude da justiça.

A abertura à experiência, garantida na hermenêutica filosófica, diz-nos, ainda, que é a experiência da historicidade o que nos liga diretamente com a tradição. Esta tradição que permeia toda a existência deve ser reconhecida como alteridade do passado, cuja associação à história, tem em si sempre um dizer (GADAMER, 2011, p. 472) e este dizer faz-se no presente. Ora, este é justamente o caminho de desenvolvimento do trabalho: mostrar a América Latina como um continente cuja tradição, alicerçada no colonialismo, é interlocutora tanto do presente latino-americano, imprimindo, assim, peculiaridades à cultura local, quanto da modernidade europeia, posto que, segundo a filosofia da libertação, o pensamento moderno temporão inicia-se a partir da dominação colonial perpetrada pela Europa na América Latina, incidindo este fato

em consequências para a realidade dos dois continentes, bem como para ética do direito que pode ter no Outro seu ponto focal de validade.

Frise-se que no mesmo anonimato em que permaneceu a experiência da tradição colonial, esteve também o conceito de tradição, largamente utilizado nas argumentações que seguem, mas este foi recuperado pela filosofia hermenêutica de Gadamer (2011, p. 370-375), desvelando-a como uma forma de autoridade anônima, ou seja, como um juízo ou previsão, que existe acima de nós e possui primazia quando comparado ao nosso próprio, definindo o ser finito e histórico através do que lhe foi transmitido, quer o ser se dê conta, quer não.

A compreensão nas ciências do espírito, para a hermenêutica, é fruto de uma investigação que questiona a experiência humana no mundo e também a *práxis* da vida. Porque a experiência da existência é fonte da compreensão, ela também precede o comportamento compreensivo e o comportamento metodológico a que possa se propor uma ciência do compreender. Já em Heidegger se pode notar a compreensão como o modo de ser da presença do ser, da existência, e em Gadamer (2011, p. 16) o conceito de hermenêutica possui este justo sentido, designando, a presença em sua experiência de mundo, a qual é finita e histórica.

Gadamer trata a verdade, então, como algo que não pode ser capturado dentro de uma estrutura teórica ou observado de uma certa distância com pretensão de objetividade para, então, ser científica. O encontro com a verdade se dá pela participação e pela experiência (LAWN, 2007, p. 86).

O questionamento acerca do mundo circundante é um interpelar da tradição agindo sobre o ser finito e histórico como efeito da história. A tradição interpela como se fosse um Tu e quando se possui consciência sobre os efeitos da história, a partir da tradição, é-se capaz de ver a situação hermenêutica e os limites desta visão. A apropriação da tradição, por meio da hermenêutica, somente é possível se a tradição possa ter-se tornado uma questão, conforme mostre-se motivadora de questionamentos (GADAMER, 2011, p. 20). A América Latina, como tradição, torna-se uma questão quando sua condição de alteridade eclipsada pela dominação colonial mostra-se injusta e interroga sobre o porquê de não haver um pensamento filosófico de e para o continente ou sobre o porquê de a tradição colonial nunca ter sido mencionada como uma interlocutora da modernidade. Mais do que isso, é de se investigar sobre a obliteração da distinção latino-americana em suas autênticas expressões, desde um logos próprio, reconhecido em sua legitimidade e não aniquilado, por meio de um esforço extraordinário, pela latinização da América e suas “selvagens” instituições que avançaram destrutivamente sobre a linguagem, as formas econômicas e funcionais, sobre a política e organização comunitária do mundo da vida dos povos. Desde a tradição, a compreensão não é, pois, uma construção erigida dos

princípios, mas o aperfeiçoamento, através da crítica, do que a história nos traz, como um legado de conteúdo significativo. (GADAMER, 2011, p. 33).

Para se ter uma visão menos ingênua sobre as concepções intervenientes na compreensão da existência, devemos entender a tradição como uma forma de autoridade anônima, como já dissemos anteriormente. É o relevo do que está acima de nós, como um juízo ou previsão com primazia quando comparado ao nosso próprio, e que, por conseguinte, nos limita como finitos e históricos pelos efeitos de sua contínua transmissão, o que nos fará perguntar através das ciências do espírito. É a tradição o que determinará a escolha do tema de pesquisa, despertará o interesse de quem se propõe a investigar, propiciará uma diferente maneira de se posicionar o problema (GADAMER, 2011, p. 370-375).

Problematizar a condição de periferia da América Latina, ocultada como lugar de reflexão e de diálogo, passa por assumir, pois, a autoridade da tradição, a qual conformou e vem formando a existência do latino-americano como ser finito e histórico, determinado pela autoridade do transmitido desde a colonização e, frise-se, não somente por fatos eurocentricamente difundidos sobre o período colonial, mas também pela história encoberta, a qual reverbera no reconhecimento do Outro como Mesmo, no assentimento em ser parte funcional do sistema.

Nesta relação, como já vimos, o Outro revela-se como significação própria, mas também como parte da existência, do mundo cultural, como um texto em um contexto. Viver a existência é estar em constante experiência sem que dela alguém possa se poupar ou esperar unicamente momentos agradáveis, posto ser de sua essência a frustração (GADAMER, 2011, p. 465).

O diálogo em Gadamer respeita a posição de alteridade do Outro, pressupondo que a abertura mútua permissiva de que se lhe diga algo é a maneira fundamental para o verdadeiro vínculo humano. Nesta abertura está implicado o reconhecimento de se estar disposto a deixar valer algo contra si, mesmo em não havendo alguém com tais pretensões. (GADAMER, 2011, p. 471).

É, justamente, o lugar de quem fala a posição pleiteada pela filosofia da libertação para a América Latina que, como continente subjugado e inferiorizado desde o seu nascimento para o Ocidente, tem muito a dizer e muito já questiona enquanto alteridade a descobrir-se como negada enquanto tal. As indagações da filosofia latino-americana buscam pela ética do diálogo, abrindo-se desde a valência de sua tradição em suas próprias pretensões, como uma alteridade a ser reconhecida porque tem algo a dizer, mas isso também pede por uma abertura fundamental. (GADAMER, 2011, p. 472).

Para que a abertura necessária ao diálogo aconteça e a tradição da América Latina, e qualquer outra tradição, valha em sua pretensão de falar para o hoje, deve a consciência histórica estar aberta para que a tradição como um Tu, em Gadamer, ou como um Outro, em Dussel e Levinas, expresse a vida como a construção de sentido da experiência questionadora, interpelante. O descerramento não acontece para o isolamento e exame da tradição como um objeto a ser abordado livremente, retirando-lhe a legitimidade de suas próprias reclamações (GADAMER, 2011, p. 469), ao contrário, dá-se para a possibilidade do diálogo.

O diálogo em Gadamer (2011, p. 479) tem a estrutura da pergunta e da resposta, por isso é que a tradição deve valer em suas interpelações, para transformar suas experiências negativas em perguntas, cujo sentido da resposta já orienta desde o sofrimento da frustração. A conversa será conduzida, então, na direção do questionamento orientador dos interlocutores, sem que o Outro seja abafado em seus argumentos.

O diálogo é onde surge a verdade porque não há a imersão de um ser que está separado de Outro, há o falar. A linguagem utilizada para a fala não pode tocar o Outro, mas somente resvala-lo. A linguagem traduz para o mundo, então, a significação da experiência, como numa leitura, uma hermenêutica, assemelhando-se a ordem do mundo à ordem da linguagem, cujas produções de significados nenhum dicionário pode determinar. (LEVINAS, 2015, p. 50; 2012, p. 26).

A linguagem que medeia o entendimento do diálogo permite, pois o desvelamento da exterioridade do Outro, a qual não precisa ser totalizada para ser compreendida, pelo contrário, somente ensina o caráter ético da existência quando respeitada em sua alteridade. A totalidade como todo o todo é sempre o Mesmo e desde dentro, de sua interioridade e sua própria identidade, procedem os momentos diferenciais dialéticos, cujas novidades são acidentais, pois o todo é uno e a verdade é o todo. Neste sentido, o Mesmo é devorador da temporalidade histórica e mostra-se como neutro desde sempre, desaparecendo a ética para manifestar-se somente o cósmico, o natural, o físico, o divino. (DUSSEL, 1986, p. 97).

A imposição da neutralidade para a compreensão retira, para Dussel, bem como para Levinas e Gadamer, o caráter ético que somente o diálogo é capaz de fazer surgir no mundo da existência. Quando este diálogo é suprimido em nome da autorreflexão o Outro é incapaz de apresentar-se e a linguagem torna-se apenas um instrumento de dominação pelo discurso que semeia o sentido do indivíduo, alienado dos questionamentos éticos oferecidos somente pela interpelação da conversação. Nestas circunstâncias, a linguagem seria unicamente ferramenta para espriar a coerência dos conceitos do Eu como verdadeiro pensador e esta função equivaleria a suprimir o Outro, ou aquele capaz de romper com a coerência conceitual

construída. Quando o Outro assim se manifestasse seria chamado irracional. (LEVINAS, 2015, p. 62).

5 – CONCLUSÃO

O direito, como ciência do espírito e parte da filosofia moral, diz Matos baseado em Gadamer (2012, p. 94), debruça-se sobre o próprio ser humano e todos os aspectos, racionais e irracionais, os quais permeiam sua vida. Portanto a interpretação das leis, das decisões, a compreensão do direito devem ser passíveis de críticas referentes à retificação moral das ações sob julgamento, não sendo o aspecto formal do direito parte essencial do fenômeno jurídico.

A retificação moral das ações interpretadas pelo direito devem, então, orientar-se para o justo, constituindo-se na justiça o fim para o qual a interpretação dos direito, desde a filosofia da libertação de Enrique Dussel, deverá se voltar em suas contribuições para o fundamento moderno.

Se a ciência moderna do direitos deixa dúvidas sobre onde reside a justiça e quais as corretas ações para nela chegar, ela também é denúncias de injustiça e mobiliza a crítica acerca do direito construído como ciência moderna, cujo conteúdo ético reside no individualismo autorreflexivo do ser autônomo e racional.

O sujeito soberano moderno e pensador da lei é o espelho dela e foi quem assumiu uma identidade desde a diferença, reduzindo o resto do mundo aos termos europeus, os quais eram identificados como universalidade. O ser humano moderno interpretou-se como diverso da natureza brava e desordenada, mas, principalmente, do ser humano natural e não domesticado, bastando que se exemplifique como Hegel pensava ser impossível a harmonização do negro com a humanidade absoluta e universalmente europeia. (FITZPATRICK, 2007, p. 96).

A qualidade moderna de fazer emergir a autonomia de uma identidade a partir da diferença, isto é aquilo que antes era unido e depois foi separado, alienando a exterioridade através da dualidade, é para a filosofia da libertação resultado do processo colonial, por meio do qual os Europeus se depararam com o ambiente natural completamente distinto da América Latina, bem como com os nativos do continente também distintos fenotipicamente e culturalmente. Diversamente da relação que a Europa mantinha com outros lugares distintos culturalmente e cujo povo também se distinguia na aparência, a ligação com a América Latina foi baseada em subjugação e dominação, como se toda a vida daquele lugar pudesse realmente ser dominada para fins de exploração.

A tradição da América Latina foi desde o seu início, alijada do diálogo proporcionador da emergência de sua alteridade. Não há como compreender o ser finito e histórico latino-americano em sua interpelação por justiça, sem posicioná-lo historicamente como parte de uma tradição que também interpela, desde a seu despontar para o mundo, por justiça. Em razão disso o trabalho fez emergir o valor da tradição para a possibilidade de compreensão: primeiramente apontando o “mito da modernidade” como o grande mote para o ocultamento da tradição latino-americana no diálogo com o centro e na produção de um pensamento próprio, e posteriormente a partir da recuperação do conceito de tradição e da afirmação desta como um preconceito fundamental para a compreensão da experiência do ser humano no mundo, contanto que esta possa, através do diálogo, valer-se em suas próprias pretensões. E o que mais Dussel reivindica na filosofia da libertação senão que as pretensões da tradição latino-americana sejam ouvidas, inclusive naquilo em que vem sendo ocultada desde sua constituição como continente, isto é, sua condição de Outro?

Com efeito, quando se fala sobre diálogo estamos pressupondo que este momento é o de fala da América Latina e estamos cientes sobre havermos apresentado o discurso europeu através das críticas ao discurso moderno. Entende-se, por conseguinte, que esta exposição da fala latino-americana, por meio da filosofia da libertação, também poderá ser uma abertura para críticas europeias ou de lugares diversos e nisso não vemos qualquer inconveniente, mas sim a chance para que o diálogo se torne mais intenso e frutífero, permitindo o rebentar de questionamentos éticos e da reflexão mútua acerca da paz entre os homens que, segundo Levinas (2015, p. 10) é gerada com a aptidão para a palavra.

A palavra é expressão da linguagem que gera o entendimento mútuo saído do diálogo, este, por sua vez, nasce da pergunta autêntica, aberta à opinião do Outro a começar pela interrupção de minha própria pretensão de verdade. A verdade nasce da separação entre os seres, no fato de um ser não se afundar no Outro, mas falar-lhe, mediando esta relação a linguagem, a qual ao mesmo tempo em que aproxima não preenche a distância, dada a assimetria do diálogo. (LEVINAS, 2015, p. 51/52).

Na mediação da linguagem entre os seres, o Outro se revela como rosto, presença viva, expressão. Na manifestação do rosto o discurso já se faz e adequadamente o Outro vai se desfazendo do Mesmo ao falar, ao produzir sentido, isto é, uma inteligibilidade, uma racionalidade. O sentido que o Outro dá a sua presença não entra em uma intuição, da mesma forma que a presença direta é também uma presença distante. (LEVINAS 2015, p. 54/55; 2014, p. 27).

O Outro absolutamente estranho é o que nos instrui e esta estranheza é também a liberdade de Outrem (LEVINAS, 2015, p. 63). O Outro, diz-nos Dussel (1976, p.122) não é aquele que sou em meu mundo e sobre quem tenho um modo de compreensão, o Outro é Outro, incompreensível e exterior ao meu mundo quando se apresenta em sua liberdade e exterioridade, não se podendo afirmar - a não ser que se o perceba como mediação ou instrumento - a compreensão, captação, conhecimento do Outro. O limite do face-a-face me lembrará sobre questionar ao Outro e não a mim mesma sobre o Outro, pois nunca serei capaz de alcançar sua dimensão metafísica.

A América Latina é, pois, aquela reivindicante de seu reconhecimento como Outra, detentora de uma exterioridade que, mesmo no decorrer de tentativas para ser reduzida e também de reduzir-se ao Mesmo, continua brilhando em uma tradição distinta que interpela sobre a vida de seu povo, sobre a contínua transformação do ser humano em objeto do sistema capitalista e em objeto da própria relação sujeito-objeto. A tradição latino-americana está a falar, mas como em qualquer diálogo e, principalmente, como revela o método para a compreensão da filosofia da libertação, faz-se imperioso que se a escute.

Somente posso escutar, caso esteja atenta para a cotidianidade que me cerca e para as pessoas que a constituem; estas me dirão e se não disserem seus rostos me convidarão para perguntar-lhes e, desta forma, eu estarei realizando o primeiro momento da filosofia da libertação, a proximidade.

Na hipótese de que o direito volte-se ao Outro como a base para sua existência, buscando pensar dialogalmente, em lugar de ser sua base fruto do pensamento vindo da autorreflexão passível de expressar-se unicamente como identidade, a proximidade do Outro para escutá-lo é irresistível. Entretanto, não se pode olvidar que a linguagem do direito nada tem a ver com o Outro não contido na relação entre particulares, quais sejam o detentor de um direito e o devedor de uma prestação jurídica.

Douzinas (2009, p. 239/240) nos lembra que os direitos são formulados na linguagem das regras. A existência de um direito presume, pois, um sistema normativo em funcionamento e um conjunto de normas jurídicas postuladas. É típico do ordenamento jurídico que a lei institua o possuidor de um direito e que este possa exigir de outra pessoa o cumprimento de uma obrigação ou a abstenção de uma certa atividade, fazendo prevalecer assim seu direito. Os direitos são, então, comumente traduzidos como capacidades pessoais previstas legalmente, cujo fito é a promoção dos interesses individuais sancionados, bem como o acolhimento dos objetivos das políticas públicas. “Direitos são formas de buscar escolhas sociais por meio do reconhecimento de vontades individuais e atribuí-las às pessoas.” (DOUZINAS, 2009, p. 240).

Há na vinculação entre lei e sujeito uma circularidade na qual a lei pressupõe a existência dos sujeitos jurídicos, definindo, assim, as suas capacidades, podendo-se dizer que sem os sujeitos a lei não teria razão para ser. Da mesma forma, um sujeito jurídico somente é, caso a lei lhe reconheça capaz de exercer direitos e deveres. Enquanto o sujeito jurídico é uma criação de uma entidade artificial, qual seja a lei, esta funciona porque os sujeitos jurídicos aceitam-lhe a legitimidade e seu poder criador de direitos. (DOUZINAS, 2009, p. 241).

Como já observado durante este texto, a liberdade é o componente principal do sujeito, é o que lhe confere unidade e identidade, ficando à cargo do direito tornar legal a vontade individual. Este individualismo jurídico acaba por definir uma certa forma de inserção de unidades de referências vivas no imaginário das pessoas, promovendo uma lacuna entre a pessoa real e sua imagem jurídica. (DOUZINAS, 2009, p. 244/245).

O sujeito jurídico é para Douzinas (2009, p. 245) uma abstração das pessoas reais e enfatiza apenas um lado da vida humana em detrimento das variadas conjunturas sociais que fazem o homem utilizar sua razão. Este homem do mundo jurídico está centralmente posicionado no quadro do universo e a lei lhe serve como garantidora de suas prerrogativas, não se fazendo de grande importância, nesse sentido, as considerações éticas e a empatia com o Outro (DOUZINAS, 2009, p. 246).

A reivindicação de direitos impõe ao Outro, assim, uma solicitação específica que faz referência à personalidade ou situação daquele que reivindica e, também, exige o reconhecimento de uma identidade. O direito, por sua vez, evidencia em suas violações como as identidades estão incrustadas no direito universal, afinal, só se reconhece o direito do Outro quando se percebe sua violação, porque ter garantido um direito é sempre reconhecer algum aspecto do Eu e evitar falar sobre o Outro. (DOUZINAS, 2009, p. 326/327).

Portanto, o direito é muito mais que previsão legal e sua linguagem expande-se para além da relação entre sujeitos com direitos e deveres. Assim como a ciência do direito é bem mais que mera descrição apartada da ética. Em verdade, Douzinas (2009, p. 349) nos ensina que direitos existem de forma relacionada a outros direitos e a sua exigência envolve um mútuo compromisso, depreendendo-se daí a característica relacional e de dependência entre aqueles que estão sob um ordenamento jurídico, além da evidente responsabilidade diante do Outro. Os direitos são, assim, o reconhecimento formal de que antes de uma subjetividade jurídica há sempre outra, não sendo os direitos humano, nessa esteira, pertencentes somente aos cidadãos de um determinado Estado, são elementos fluidos entre blocos de poder e identidades, existindo antes mesmo de serem promulgados. (DOUZINAS, 2009, p. 350).

O Outro no sistema jurídico não é somente um momento da dialética do mesmo e do diferente, é transcendente a tudo isso e seu direito sempre precede o meu, vindo primeiro que minha identidade e já apontando para minha obrigação em respeitar radicalmente a integridade da existência do Outro. O essencial para o direito que reconhece o Outro é o fato de que a existência de uma pessoa antes de mim torna-me limitado eticamente e me ensina sobre a intersubjetividade do direito (DOUZINAS, 2009, p. 350).

Para este escrito, assim como para Douzinas (2009, p. 354/357) o Outro é condição para a existência da linguagem do Eu e da lei, constituindo-se no único encontro capaz de situar o Eu eticamente e inscrevê-lo na moralidade. A transcendência do Outro, a qual impõe sua separação fundamental em relação ao Eu, cria um dever básico de responsabilidade do qual dependem todos os direitos e deveres restantes, configurando-se o direito, por conseguinte, a concretização dos direitos do Outro perante o meu dever e perante minha liberdade, a qual, antes de ser antagônica à outras liberdades, é a liberdade para o exercício da responsabilidade e da fraternidade.

O homem, portanto, não é sempre luz e cogito nascido para dominar e controlar, cabendo o privilégio da relação entre os seres humanos e a diminuição da distância, tal como propõe a categoria da proximidade da filosofia da libertação, para se achegar na fraternidade anterior a qualquer outra coisa no mundo, porque nossa primeira experiência é sempre a do cara-a-cara e com ela já nascemos responsáveis pelo mundo do Outro, o qual será construído a partir da experiência.

Em pensando o Outro como fundamento ético do direito, este deverá ser dialogado enquanto ciência e instituição. Nesse sentido, ouvir o Outro será sempre a lembrança de que não se está acercado de objetos organizados em uma ordem e a cumprir uma função, mas sim de pessoas que constroem o sentido do mundo. Não se pode construir, pois, o direito considerando as pessoas como partes de um todo regular e sistemático, porque se corre o risco de não mais enxergamos pessoas e sim engrenagens a mover o mundo, o meu mundo, esquecido, distanciado e explorador do Outro como se este estivesse ao meu serviço, e fosse o encarregado de minha individual felicidade, pensada por mim mesmo para mim mesmo.

6 – REFERÊNCIAS

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, L&PM Pocket, 2012.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Para una ética de la Liberación Latinoamericana** – Tomo I. Buenos Aires: Siglo Veinteuno argentino editores, Latinoamerica libros, 1973.

_____. **Método para uma filosofia da libertação**. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

_____. **1492**: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidade. Madrid, Nueva Utopía, 1992.

_____. **Filosofía de la Liberación**. Bogotá, Colômbia: Editorial Nueva America, 1996.

_____. Autopercepción Intelectual de un proceso histórico. **Revista Anthropos**, huellas del conocimiento. n. 180. Barcelona, Espanha, 1998, p. 13-36.

_____. **Transmodernidad e Interculturalidad** (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). 2004, p. 1-26. Disponível em < <http://enriquedussel.com/articulos.html>>. Acesso em jan. 2016.

_____. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em <bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>. Acesso em nov. 2015.

_____. Meditaciones Anti-Cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tábula Rasa**, nº 9. Bogotá, Colômbia, 2008, p. 153-197.

_____. **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.

FITZPATRICK, Peter. **A mitologia da lei moderna**. Tradução de Nelio Schneider. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

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.

HONETH, Axel. **Freedom's Right: The Social Foundations of democratic life**. New York: Columbia University Press, 2014, parte I.

LAWN, Chris. **Comprender Gadamer**. Tradução de Hélio Magri Filho. 3 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **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.

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.

ROSENFELD, Denis Lerrer. Vida e Obra. In: DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, L&PM Pocket, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, 1988, v. 2, n. 2., Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340141988000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em jan. 2015.

WEYL, Paulo. **Autonomia e Norma Jurídica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado editora, 2008.