

Ethics of Otherness and Ethics of Liberation: Basic Foundations For Articulation From The Perspective of The Subject of Social Injustice.

José Ricardo Cunha¹

¹(Faculdade De Direito Da Universidade Do Estado Do Rio De Janeiro)

Abstract:

This article aims to present the foundations of the ethics of alterity, by Emmanuel Lévinas, and the ethics of liberation, by Enrique Dussel, highlighting their basic elements and the common features of the ethical thought of these two authors. Furthermore, it intends to link both conceptions of ethics with the idea of the subject of social injustice, that is, all those who suffer different forms of exploitation, domination and exclusion, showing how the subject of social injustice must be understood as the privileged recipient of ethical action.

Keywords: *Ethics of Otherness; Emmanuel Lévinas; Ethics of Liberation; Enrique Dussel; social injustice.*

Date of Submission: 17-04-2024

Date of Acceptance: 27-04-2024

I. Introdução

A tradição dominante do pensamento filosófico ocidental enfatiza o conceito e a figura do sujeito, portanto, enaltece o eu e o coloca no centro da filosofia e da vida social. Noções básicas como racionalidade, consciência, liberdade e, até mesmo, direitos e cidadania, costumam estar focadas na figura do indivíduo. Em especial, a modernidade é apresentada como o tempo do sujeito, de suas capacidades e potência, de sua afirmação no mundo e sobre o mundo.

Nesse sentido, a ética de Emmanuel Lévinas – ética da alteridade – e a ética de Enrique Dussel – ética da libertação – são expressões de um fazer filosófico contra-hegemônico que desafia não apenas o egocentrismo e o egoísmo, mas, também, as noções de subjetividade dominantes em diferentes áreas do pensamento.

Assim, o objetivo do presente artigo é apresentar algumas noções básicas que fundamentam a ética da alteridade – Lévinas – e a ética da libertação – Dussel – e correlacioná-las com o conceito de sujeito da injustiça social, isto é, aquele que sofre diferentes formas de exploração, opressão e exclusão.

II. Lévinas e a Ética Da Alteridade

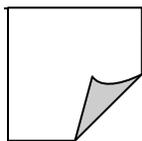
Emmanuel Lévinas, filósofo lituano-francês do século XX, revolucionou o campo da ética ao introduzir o conceito de alteridade como central para a compreensão da moralidade humana. Sua obra, especialmente *Totalidade e Infinito*, e *De Outro Modo que Ser ou Para Além da Essência*, oferece uma abordagem única que desafia as noções tradicionais de ética baseadas em princípios universais ou na autonomia do sujeito. No conjunto da obra, vale destacar aspectos fundamentais tais quais a ideia de totalidade como mesmo, a exterioridade e o desejo metafísico pelo outro, a importância da face do outro como infinito, a responsabilidade incondicional sobre o outro, a substituição como liberdade finita, o imperativo do "não matarás" e a relação entre o terceiro e a exigência de justiça.

A Ideia de Totalidade como Mesmo

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas critica a tradição filosófica ocidental por sua tendência a reduzir o outro a uma extensão do mesmo, uma abordagem que ele chama de totalização. Ele argumenta que essa totalização ignora a singularidade e a alteridade do outro, colocando-o em uma posição de subordinação em relação ao eu. Para Lévinas, a totalização é uma forma de violência que obscurece a verdadeira natureza do encontro ético com o outro. Afirma Lévinas que o mesmo é o próprio conceito da totalização, da identidade e do próprio Ser (Lévinas, 1961, p. 24). Aqui, ele destaca a conexão entre a ideia de totalidade e a identidade do eu. Ao buscar totalizar o outro, o eu reafirma sua própria identidade, ignorando a alteridade do outro.

Exterioridade e o Desejo Metafísico Pelo Outro

Contrapondo-se à totalização, Lévinas propõe a ideia de exterioridade como fundamental para a ética. A exterioridade implica uma ruptura na totalidade do eu, um encontro com algo que está além do mesmo. Esse



encontro é caracterizado pelo desejo metafísico pelo outro, uma aspiração que vai além das categorias do conhecimento e da vontade. É um desejo fora do comércio, pois o outro nunca estará à minha disposição para que eu o manipule como algo sob a minha posse, ou seja, um desejo sempre desejante, que nunca se realiza ou se esgota. Lévinas descreve esse desejo metafísico pelo outro como um "desejo de sua vinda" (Lévinas, 1961, p. 56), indicando uma abertura infinita para o mistério do ser do outro. Como dito, este desejo não se satisfaz com a posse ou mesmo com o conhecimento do outro, mas busca uma relação ética que respeite a sua alteridade, na condição de inteiramente outro, na sua própria singularidade que não pode ser reduzida a nenhuma forma de classificação.

A Importância da Face do Outro como Infinito

A ética levinasiana se insere na perspectiva fenomenológica e, como tal, está em busca do particular e do concreto e não do universal e do abstrato. Por isso é uma ética do encontro, da corporeidade que culmina na experiência do face a face. Por isso, é central para a ética de Lévinas a ideia do rosto do outro como expressão de um infinito, daquilo que não se rende às minhas classificações e definições. Este rosto do outro não é apenas uma característica física, mas uma janela para a transcendência. Lévinas descreve a face do outro como o rosto que me olha e me solicita (Lévinas, 1961, p. 45), destacando sua capacidade de interpelar e exigir de mim uma resposta ética. A face do outro é infinita não no sentido de uma grandeza quantitativa, mas na medida em que transcende qualquer tentativa de captura ou assimilação. Ela é uma presença que nos desafia a reconhecer a singularidade e a dignidade do outro. Como afirma Lévinas, *a face do outro é o que me proíbe de matar* (Lévinas, 1961, p. 77), indicando que a experiência do face a face nos recorda acerca de nossa responsabilidade ética incondicional.

A Responsabilidade Incondicional Sobre o Outro

Para Lévinas, a responsabilidade ética para com o outro é *an-árquica*, isto é, *pré-ontológica*, anterior à totalidade, e precede qualquer ato consciente. Ela emerge no encontro com a alteridade e nos convoca a agir em benefício do outro, independentemente de qualquer interesse pessoal. Lévinas enfatiza que essa responsabilidade é unilateral, não dependendo de reciprocidade ou reconhecimento por parte do outro. Nas palavras de Lévinas: *não matar o outro significa responsabilizar-se por ele de maneira incondicional* (Lévinas, 1969, p. 112). Em vários de seus textos, Lévinas costuma citar uma frase de Dostoiévski, do livro *Os Irmãos Karamazov*, que diz: *somos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais que os outros*. Ser eu o mais culpado do que todos significa ser o mais responsável do que todos. Daí a responsabilidade ser a marca fundamental da ética da alteridade. Tal responsabilidade ética para com o outro implica, antes de tudo, em reconhecer sua humanidade e acolhê-lo sob os auspícios de um cuidado vital. Na base, trata-se de um movimento de transcendência do eu, um deslocamento do foco de atenção de si mesmo para a atenção ao outro.

A Substituição Como Liberdade Finita

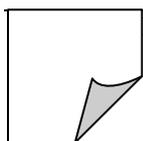
Uma das epígrafes presentes no início do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, é um versículo de muito impacto retirada da Bíblia, mais precisamente Ezequiel III, 20:

Quando o justo se desvia da sua virtude para fazer o mal, Eu lhe preparo uma armadilha, de modo que ele morra; porque tu não o avisaste, ele perecerá por causa do seu pecado e ninguém recordará a virtude que ele praticou; mas é a ti que Eu pedirei contas do seu sangue...

A citação acima oferece uma boa ideia de um conceito fundamental na ética Levinasiana: o de substituição. Para Lévinas, o eu, na relação ética, se coloca como pura passividade, no sentido de se deixar afetar completamente pelo outro e a ele se entregar, como um "eis-me aqui" incondicional que deve responder por tudo e por todos (Lévinas, 1969, pp. 180-181). Assim, a substituição significa substituímos o outro nos seus comprometermos e encargos, como se o eu fosse refém do outro. Chega-se aqui no nível mais radical da entrega, a qual nenhuma identidade pode impedir, pois as identidades se manifestam num plano ontológico e a ética está num plano pré-ontológico, anterior à totalidade. Tal condição de refém, que pode parecer estranha, num primeiro momento, é, segundo Lévinas, o que torna possível haver piedade no mundo, compaixão, perdão e proximidade (Lévinas, 1969, p. 186). Dessa forma, somos responsáveis não apenas pelo outro imediato, mas por todos os outros que sofrem. Essa responsabilidade ética nos coloca em uma posição de liberdade finita, na qual somos desafiados a agir em nome do outro mesmo quando isso significa sacrificar nossos próprios interesses. Conforme Lévinas: *substituir-se ao outro é assumir a responsabilidade de ser eu mesmo* (Lévinas, 1982, p. 138). Nessa substituição, encontramos não apenas uma obrigação moral, mas uma oportunidade de transcendência e a constituição de uma outra ideia de subjetividade, totalmente descentrada.

O Imperativo do "Não Matarás"

Como uma espécie de causa e consequência da ética da alteridade, quase como que um slogan, funciona o imperativo do "não matarás". Para Lévinas, o ato de tirar a vida do outro é a negação mais radical de



sua humanidade e uma violação profunda da responsabilidade ética que temos para com ele. O assassinato representa a tentativa mais extrema de reduzir o outro a um mero objeto de nossos desejos ou interesses egoístas. Assim, Lévinas enfatiza que o outro não é um objeto, nem uma coisa que pode ser usada e descartada; ele é uma pessoa que demanda nossa responsabilidade incondicional (Lévinas, 1961, p. 134). O "não matarás", portanto, não é apenas um mandamento moral, mas uma exigência ética fundamental decorrente de nossa relação com o outro. Ao mesmo tempo, o não matarás faz da ética uma proposição de vida, não da vida capturada pelo mesmo da totalidade, mas da verdadeira vida que resulta do encontro com o outro e sua infinidade.

O Terceiro e a Exigência de Justiça

Não há dúvidas que a relação ética presente no face a face – o duo ético – é de total responsabilidade e entrega. Porém, quando olho para o outro posso notar também alguém que não me faz face, mas é presente. E ainda que não esteja momentaneamente presente, minha consciência sabe de sua existência. Este é o terceiro, e é por conta dele que a ética não é apenas uma proposição de benevolência, mas também de justiça (Lévinas, 1969, p. 244). Em outras palavras, a exigência da ética da alteridade se inicia no duo, mas se estende também ao terceiro, aquele que está ausente do encontro ético imediato, mas presente na sociedade. Aqui entra em destaque a necessidade da justiça social, de se comparar os incomparáveis para que haja uma balança que faça justiça a todos, inclusive a mim (Lévinas, 1969, p. 247). É uma justiça que se faz a partir da ética, mas, também, de dentro da ética, pois reconhecer a humanidade do outro implica agir em busca de uma ordem social mais justa e equitativa. Isso significa que não devo passar indiferente aos outros (o próximo e o não próximo), pois é preciso que a igualdade de todos seja sustentada pela minha responsabilidade. É nessa não indiferença que o amor, ou a benevolência, se encontra com a justiça.

III. Dussel E A Ética Da Libertação

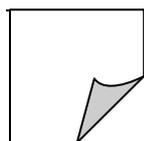
A Filosofia da Libertação, uma corrente filosófica originária da América Latina, emergiu como uma releitura do sentido prático-simbólico da modernidade e, ao mesmo tempo, uma resposta intelectual e política às injustiças sociais e à opressão histórica enfrentadas pelos povos latino-americanos. Enrique Dussel, o principal expoente dessa Filosofia, desenvolveu uma ética da libertação que busca promover a libertação dos oprimidos e construir uma sociedade mais justa e igualitária. No conjunto da obra, vale destacar as origens na Filosofia da Libertação, o caminho até a ética da libertação, a importância de uma ética decolonial, a vida como princípio ético-material, a ética da libertação como uma ética que emerge da negatividade das vítimas, o princípio da libertação e sua relação com a ética.

As Origens da Filosofia da Libertação

A Filosofia da Libertação surge como um movimento intelectual e político na América Latina, influenciada pelo contexto de opressão colonial, exploração econômica e marginalização social que caracteriza a história da região. Dussel e outros pensadores latino-americanos, tais quais Orlando Fals Borda, Juan Carlos Scannone e Paulo Freire, buscaram desenvolver uma abordagem filosófica que fosse capaz de pensar o mundo e as relações sociais a partir dos oprimidos, do próprio chão latino-americano e, nesse sentido, desafiasse as estruturas de poder dominantes e promovesse a libertação dos subalternizados. Assinala Dussel que a Filosofia da Libertação surge como uma resposta às injustiças históricas e à violência estrutural que marcam a realidade latino-americana (Dussel, 2002, p. 23). Ele destaca a importância de situar a Filosofia da Libertação dentro do contexto das lutas sociais e políticas pela justiça e pela libertação na América Latina (Dussel, 1986, pp. 210-213).

O Caminho da Filosofia da Libertação até a Ética da Libertação

A Filosofia da Libertação caminhou gradativamente para uma ética da libertação à medida que Dussel e outros filósofos latino-americanos exploraram as implicações éticas de suas análises filosóficas e políticas. Dussel, em particular, enfatiza a necessidade de uma ética que não apenas descreva a realidade social, mas também oriente a ação em direção à transformação social e à justiça, ou seja, a ética não apenas como uma teoria, mas como uma prática transformativa (Dussel, 2016, pp. 17-23). Em seu livro *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, escrito no início dos anos 1970, Dussel reafirma que o desafio da filosofia latino-americana é pensar a partir de sua própria realidade e, a partir daí, propõe o caminho da ética como pensamento crítico que vai em busca do outro, de uma alteridade que é exterioridade diante da totalidade. Dussel segue os passos de Lévinas para criticar o sistema dominante como afirmação do mesmo, uma totalidade que só faz reproduzir-se a si mesma e que subsumi a si qualquer diferença, anulando-a: *dentro desta Totalidade solipsista (como o ego ou como nós) não existe alteridade radical; "o Outro" é incluído de forma neutra em "o Mesmo" como "o Outro"* (Dussel, 2014, p. 108). Por outro lado, o que não é subsumido pela totalidade é por ela excluído, como se fosse o estranho, o bastardo, o imerecido, o sem valor e dignidade. Estes excluídos pela



totalidade, para Dussel, formam a exterioridade que deve ser recuperada e libertada em toda a sua humanidade. Essa é a tarefa prático-simbólica da filosofia da libertação que se realiza na forma de uma ética da libertação.

A Importância de uma Ética Decolonial

Uma das contribuições mais significativas de Dussel para a ética contemporânea é sua defesa de uma ética decolonial. Ele argumenta que as estruturas de poder colonial continuam a moldar as relações globais de poder e a perpetuar a opressão dos povos colonizados e marginalizados. Nesse sentido, uma ética verdadeiramente liberadora deve desafiar as hierarquias coloniais e capitalistas que continuam a marginalizar os oprimidos (Dussel, 2002, p. 34). Trata-se de entender a ética como uma forma de pensar e agir que se comprometa com a transformação das estruturas sociais injustas e que esteja solidária com aqueles que sofrem as consequências da opressão. Além disso, Dussel destaca a importância da ética da libertação como uma maneira de resistência contra as formas de dominação e exploração que permeiam as relações sociais e econômicas. Ele argumenta que a ética deve ser uma prática de libertação que busca transformar as estruturas de poder existentes e promover a dignidade e a liberdade dos oprimidos, mas em um nível radical. Uma boa forma de se compreender o caráter decolonial da ética da libertação é a opção consistente pela palavra “libertação” ao invés da palavra “emancipação”. O termo emancipação, bastante frequente nas teorias críticas de matriz europeia não atenderia a realidade própria da América Latina e Sul Global como um todo. Segundo Dussel, *a emancipação significa que o sujeito de direito finalmente atingiu as condições para exercer seus direitos (como uma espécie de maioria); já a libertação implica alcançar um estado no qual o sujeito nunca esteve (como o escravo que se torna livre). Esse é o caso dos movimentos revolucionários do Sul Global: lutar por uma libertação que não cessa com a descolonização, mas implica, também, a luta decolonial* (Dussel, 2016, p. 199).

A Vida Como Princípio Ético-Material para a Ética da Libertação

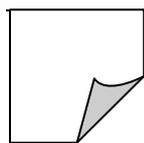
Um dos princípios fundamentais da ética da libertação de Dussel é a vida como princípio ético-material: trata-se de uma ética da vida, isto é a vida humana é o conteúdo da ética (Dussel, 2000, p. 93). Ele argumenta que a vida humana, especialmente a vida dos oprimidos e marginalizados, deve ser o ponto de partida e o critério último para qualquer avaliação ética. E o movimento de proteção das condições de produtividade e reprodutibilidade da vida, conforme os ditames da consciência ética, deve ser iniciado, exatamente, com a libertação dos excluídos e dos oprimidos. A consciência ética é marcada, assim, não apenas pela benevolência, mas pelo desejo radical de justiça social que deve impulsionar a práxis de libertação. Nas palavras de Dussel: *esses princípios normativos [éticos ou críticos] são aqueles que movem, motivam, exigem, obrigam, criam a necessidade de intervir na história contra o conforto cotidiano que aburguesa a subjetividade cúmplice.* (Dussel, 2016, p. 172). Portanto, é a vida dos mais vulneráveis e subalternizados que deve ser protegida e promovida como o mais alto valor ético. A ética da libertação exige uma ação concreta para transformar as instituições injustas que produzem o sofrimento e a infelicidade dos explorados e dos excluídos, impondo-lhes uma vida miserável.

A Ética da Libertação Como uma Ética Que Surge a Partir da Negatividade das Vítimas

Dussel argumenta que a ética da libertação surge da negatividade das vítimas, isto é, daqueles aos quais a vida é sistemicamente negada pela totalidade (Dussel, 2000, p. 313), e essa é, exatamente, a especificidade da Ética da Libertação. Com efeito, a ética deve ser tomada como uma práxis de libertação a partir da experiência de sofrimento e opressão vivida por pessoas e grupos subalternizados. As vítimas conformam uma negatividade não apenas porque são a exterioridade da totalidade, mas porque estão nas antípodas do sistema: *o projeto de vida boa dos poderosos é negação ou má vida para os pobres* (Dussel, 2000, p. 314). Todavia, a negatividade das vítimas não é o fim da ética da libertação, seria o início da jornada de uma práxis libertadora. Isso porque, segundo Dussel, são as próprias vítimas que têm o potencial de transformar a realidade injusta. Claro que a ética exige um engajamento de todas as pessoas nas lutas dos oprimidos, mas não se trata, de forma alguma, de uma ação paternalista daqueles que estão de fora da situação das vítimas. A ação política que se desdobra da ética da libertação deve ser anti-hegemônica e, dessa forma, legitimada pela emergência das vítimas como novos sujeitos históricos em busca de sua própria libertação. Nas palavras de Dussel: *a consensualidade crítica das vítimas promove o desenvolvimento da vida humana* (Dussel, 2000, p.415). Nesse momento se chega à positividade da ação das vítimas que se recusam a aceitar passivamente sua condição de opressão. Assim sendo, elas iniciam o exercício da razão crítico-discursiva; e, positivamente, irão discernindo a partir da imaginação criadora (libertadora) alternativas utópico-factíveis (possíveis) de transformação, sistemas futuros em que as vítimas possam viver (Dussel, 2000, p. 415).

O Princípio Libertação e a Ética

Para Dussel, o princípio libertação é uma espécie de síntese de todos os princípios ético-críticos que conformam a ética da libertação e, nessa linha, o fundamento maior da ética da libertação. De acordo com esse



princípio, a luta pela libertação dos oprimidos deve orientar todas as nossas ações e decisões éticas. Trata-se de um princípio obrigatório para todo ser humano, esteja em situação de vulnerabilidade, na posição de vítima ou não. Para aqueles que não estão, implica a compreensão das situações de vulnerabilidade – a negatividade da vítima – e o engajamento na luta pela desconstrução da totalidade opressora, além de um companheirismo incondicional com as vítimas. E para aqueles que são parte da comunidade crítica das vítimas, implica o protagonismo no processo de sua própria libertação, por meio da positividade das alternativas utópicas-factíveis. Apesar de longa, vale a citação direta:

Depois de tudo o que foi dito, o princípio [libertação] poderia ser descrito aproximadamente da seguinte maneira: Aquele que opera ético-criticamente deve (está obrigado a) libertar a vítima, como participante (por “situação” ou por “posição” – diria Gramsci) da própria comunidade a que pertence a vítima, por meio de a) uma transformação factível dos momentos (das normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade) que causam a negatividade material (impedem algum aspecto da reprodução da vida) ou discursivo-formal (alguma simetria ou exclusão da participação) da vítima; e b) a construção, através de mediações com factibilidade estratégico-instrumental críticas, de novas normas, ações, microestruturas, instituições ou até sistemas completos de eticidade onde essas vítimas possam viver, sendo participantes iguais e plenos (Dussel, 2000, p. 565).

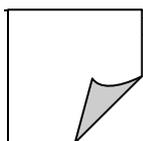
Dessa forma, o princípio libertação oferece uma metassíntese de toda a ética da libertação. Ele se apresenta no plano normativo, como algo a ser construído, mas com pretensão de factibilidade, para o tempo do agora, que é o tempo da urgência dos que sofrem. E também possui vocação de universalidade, todavia uma universalidade que não é abstrata, mas que parte da compreensão fenomenológica dos sujeitos em sua realidade concreta.

IV. A Ética E O Sujeito Da Injustiça Social

A justiça é não somente um tema presente em toda a história da filosofia, mas é, também, uma demanda social crescente e sempre urgente. Nesse sentido, é um grande desafio para todas as instituições sociais, particularmente para o mundo jurídico, com suas normas e tribunais. Mas há algo de interessante neste debate, algo que foi visto e apontado por Dussel: a justiça é uma positividade geralmente precedida por uma negatividade, que é a injustiça. Isso também foi notado por Paul Ricoeur: é em primeiro lugar à injustiça que somos sensíveis: *‘Isso é injusto!’*, *‘Que injustiça!’*, *exclamamos* (Ricoeur, 1995, p. 95). Todavia, ainda que o sentimento e o sentido da injustiça sejam mais fortes e aguçados, especialmente para quem a vivencia, o conceito de injustiça não é mais simples do que o conceito de justiça. Duas ou mais pessoas podem passar pelo mesmo tipo de situação e uma se sentir injustiçada e as outras não. Essa carga de subjetividade certamente gera, como consequência, uma certa relatividade no conceito. Além disso, a experiência da injustiça transcende a própria pessoa e envolve vários outros fatores de diferentes matizes, fazendo que essa temática seja significativamente complexa (Heinze, 2013; Mate, 2011).

Entretanto, os desafios em torno do sentido e do conceito de injustiça não impedem que se compreenda um sentido objetivo da injustiça, isto é, uma injustiça concreta que pode ser aferida por indicadores e estatísticas. Essa é a injustiça social, isto é, um espectro de diferentes formas de violências, privações e desigualdades imerecidas que são impostas a determinadas pessoas e grupos sociais específicos. Lévinas costuma falar da outricidade também como uma certa vulnerabilidade e com frequência invoca as figuras do órfão, da viúva e do estrangeiro. Dussel fala das vítimas que sofrem com a brutalidade do sistema-mundo que produz com elas diferentes maneiras de desumanização. Esses que são vulnerabilizados, empobrecidos e subalternizados pela totalidade são os sujeitos da injustiça social.

Frequentemente, a injustiça social que recai sobre esses sujeitos acontece na forma da exploração, da opressão e da exclusão. A exploração acontece, sobretudo, nas relações de trabalho organizadas sob a égide da forma capitalista de produção e de sua respectiva organização social do trabalho. É a exploração da mão de obra feita por intermédio da geração de mais-valia que produz o lucro para o capitalista. Na literatura política contemporânea esses temas ligados à exploração costumam aparecer como questões do campo econômico e envolvem problemas de redistribuição. A outra violência típica da injustiça social é a opressão que decorre, em geral, de conflitos identitários. Ela transcende o plano econômico e se liga a uma hierarquia de identidades socialmente produzida. Essa hierarquia acarreta uma estrutura de dominação que inevitavelmente se desdobra como opressão para as pessoas e grupos que estão na condição de subordinação dentro dessa estrutura hierárquica. Alguns exemplos comuns dessa opressão são racismo, machismo, misoginia, homofobia, transfobia, xenofobia e elitismo. Todas essas formas de preconceito são por si só opressivas e acabam por engendrar diferentes discriminações que importam violações e privações de direitos. Na literatura política contemporânea esses temas ligados à opressão costumam aparecer como questões do campo cultural e envolvem problemas de reconhecimento. Além da exploração e da opressão, uma terceira violência típica da injustiça social é a exclusão. Enquanto a exploração e a opressão se inserem numa relação em que os sujeitos guardam



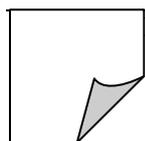
correspondência, ainda que de forma assimétrica, a exclusão é uma forma de violência que implica diferentes níveis de apartação, onde a pessoa ou o grupo que é excluído é afastado de várias instâncias de vida social. Aqui não há nenhuma forma de reciprocidade entre aqueles que excluem e aqueles que são excluídos. Trata-se da existência de atitudes ou políticas que repelem os excluídos de alguns espaços físicos, institucionais e simbólicos que são importantes para a vida social. De efeito, a exclusão ocasiona uma sistemática falta de acesso dos grupos excluídos a diferentes tipos de bens, serviços, áreas comunitárias, mercados específicos, instâncias midiáticas e até informações qualificadas.

A proposição ética que nos é trazida tanto pela ética da alteridade (Lévinas) quanto pela ética da libertação (Dussel) assinala claramente a necessidade de uma consideração e um tratamento diferenciados para aqueles que estão situados na condição de sujeitos da injustiça social. Eticamente falando, parece razoável admitir que a consideração e responsabilidade pelo outro encontram prioridade absoluta nesse outro que mais sofre. A face do sujeito da injustiça social apresenta a concreteness das agruras de sua própria existência, mas também subsumi, de alguma forma, as diferentes situações de exploração, opressão e exclusão que marcam a totalidade do sistema-mundo. É a face daquela exterioridade que precisar ser criticamente afirmada para que, como positividade, possa indicar outros modos de existência, outros mundos possíveis que não sejam caracterizados pelas conhecidas injustiças sociais típicas da modernidade. Para isso, é preciso sempre manter a ética como um critério da política, e uma boa dose de humildade, para compreender que devemos aprender com os menos favorecidos. Para falar em termos levinasianos, outrem é o mestre que me ensina a verdade, que não está para o meu domínio, mas para o meu cuidado. O outro da injustiça social nos afeta como aquele que não devemos permitir que siga em condição de injustiçamento, e com o qual devemos aprender sobre sua própria realidade para possamos participar criticamente do processo de libertação das situações de exploração, opressão e exclusão. Vale lembrar, aqui, uma importante frase de Paulo Freire em seu livro *Pedagogia do Oprimido: ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão* (Freire, 1979, p. 155).

Lévinas e Dussel nos ensinam uma filosofia do descentramento e da insubmissão. Como filosofia do descentramento nos conduzem a pensar uma outra forma de compreender a subjetividade. A modernidade estabeleceu a subjetividade como um tipo de potência, uma vocação para o triunfo e um dever de conquista onde a honra se confunde com força, luxo e notoriedade. A ética, tanto levinasiana como dusseliana, nos revela que ser sujeito não é fazer a afirmação de si, a conquista dos outros e o domínio do mundo. Além disso, ser sujeito é mais do que a capacidade racional de estabelecer objetivos e estratégias para alcançar as metas. E, certamente, ser sujeito não se confunde com eventuais glórias narcísicas que podem ser trazidas pela força, pelo dinheiro e pelo prestígio. A subjetividade ética é aquela que vai além do para-si e encontra o outro como um infinito que é capaz de revelar um mundo novo e diferente, e que, nessa revelação, liberta o indivíduo de sua prisão egolatra. O outro é esse que põe em questão o ego e a autoconsciência, e que, nesse movimento, denuncia o egocentrismo, o egoísmo e a egolatria. Sem o outro e sua alteridade, o eu ficaria eternamente preso na caverna de sua autoconsciência, cultuando suas pretensas verdades como quem se vicia em ilusões. Portanto, estamos falando de uma teoria da subjetividade marcada pelo total descentramento, onde o eu não pode ser entendido dissociado do outro. Isso que vale em termos existenciais, vale também em termos políticos, afirmando a vida social como o espaço do comum.

Já como uma filosofia da insubmissão, Lévinas e Dussel nos conduzem a pensar o mundo não pela totalidade, mas pela exterioridade. Assim, não se trata de reafirmar o mesmo da totalidade, isto é, aquela ontologia que apresenta o ser como algo absoluto, que sempre foi e sempre será, como se todas as condições, contradições e males da sociedade fossem inevitáveis e até mesmo necessárias à ordem social. Ao contrário disso, a exterioridade é a diferença que coloca em xeque a velha ontologia e seus processos de dominação do saber e do viver. Nessa perspectiva, a insubmissão também é marcada pela negatividade e pela positividade. Como negatividade, desafia a totalidade do mundo atual que é a modernidade capitalista, antropocêntrica, patriarcal, branca, heterossexual e cristã, autodenominada como civilizada. Isso significa uma disruptura à maneira de um “não ter que ser”, ou seja, não ter que ser capitalista, não ter que ser antropocêntrico, não ter que ser patriarcal, não ter que ser branco ou caucasiano, não ter que ser heterossexual, não ter que ser cristão, ou mesmo religioso. Como positividade, abre a mundo para outras realidades possíveis, como aquelas onde ocorrem: formas alternativas de bem-viver e economias solidárias; o reconhecimento dos direitos da mãe-terra e a coabitação pacífica e equilibrada com os demais seres da natureza; a igualdade de direitos entre homens e mulheres, sem nenhuma forma de hierarquia e com respeito às suas respectivas diferenças; o reconhecimento da dignidade concreta de qualquer povo e etnia, especialmente a valorização da ancestralidade africana e dos povos originários; a liberdade para o exercício de diferentes orientações sexuais, com uma convivência plural e inclusivas; e o respeito à liberdade religiosa e também à diversidade religiosa, com a possibilidade de manifestação de distintas crenças, incluindo o ateísmo.

O descentramento e a insubmissão são, ao mesmo tempo, causa e consequência de um modo de agir inspirado pelas éticas da alteridade e da libertação e, nesse sentido, condição para aquilo que Dussel denominou



de princípio libertação, isto é, uma atuação crítica de transformação das estruturas sociais, baseada num compromisso radical com a situação dos sujeitos da injustiça social, que promova a liberdade para criar outros sistemas e relações mais justas, com respeito à igualdade e à dignidade de todos e cada um. Isso exige, desde agora, um comprometimento que implique, simultaneamente: 1) ampliar os espaços de manifestação dos explorados, oprimidos e excluídos; 2) ouvir e exercitar uma maior compreensão de suas demandas; 3) exercer a empatia para sentirmos o sofrimento com eles (não como eles); 4) apoiar criticamente suas formas próprias de organização; 5) denunciar permanentemente os mecanismos que provocam as injustiças sociais; 6) se engajar nas lutas por libertação dos sujeitos da injustiça social; e 7) manter o espírito crítico em alerta para que nossas ideias, palavras e ações não corroborem com a injustiça social.

Para que isso aconteça, não basta ser a favor dos subalternizados, é preciso estar com eles em exercício de plena empatia. Como afirma Clara Valverde Gefaell, *ver o sofrimento nos olhos dos excluídos faz com que o espectador sinta a sua própria vulnerabilidade. E daí surge a empatia radical, um sentimento de compreensão, aceitação e solidariedade com as emoções e experiências do outro que rompe a barreira entre as pessoas. E quando a pessoa incluída também sente a sua própria vulnerabilidade, a empatia não é de uma pessoa para outra: é de todos e para todos. É um espaço comum*(Gefaell, 2015, p. 128). Essa ideia de um novo espaço comum é fundamental para que possamos compreender que a ética que se dá a partir da exterioridade, do absolutamente outro, indica uma ruptura radical com a totalidade e seus mecanismos de brutalidade e violência. Somente essa ruptura é capaz de libertar não apenas os oprimidos, mas, também, os opressores. Como nos ensina Paulo Freire, quando o opressor nega a humanidade do oprimido, nega também a sua própria humanidade (Freire, 1979, p. 45). Assim, por paradoxal que possa parecer, na resposta dos oprimidos à violência dos opressores é que vamos encontrar o gesto de amor (Freire, 1979, p. 46). Tal gesto de amor é a base na qual a empatia radical será capaz de produzir um novo espaço comum entre todas as pessoas, sem exploração, sem opressão e sem exclusão.

V. Conclusão

Embora Lévinas e Dussel abordem a questão da responsabilidade ética de maneiras diferentes, ambos enfatizam a importância de uma responsabilidade incondicional sobre a vida do outro, especialmente sobre a vida dos oprimidos e excluídos. Para Lévinas, essa responsabilidade emerge do encontro ético com o rosto do outro e, também, da consciência da existência do terceiro. Assim, a justiça no pensamento levinasiano importa acolher de frente o discurso do outro e, também, uma luta contra o mal que avilta a existência do terceiro, daquele que mesmo fora do duo ético segue sendo meu próximo. Já para Dussel, a justiça implica a denúncia radical das violências que marcam o mundo moderno, desde a violência colonial até as violências de gênero. Além da denúncia, a justiça implica um agir crítico e comprometido com a transformação das estruturas sociais que perpetuam todas as formas de subalternização. Isso implica um engajamento na luta dos oprimidos, na luta por libertação. Ambos os pensadores destacam a unilateralidade dessa responsabilidade, que não depende de reciprocidade ou reconhecimento por parte do outro. Além disso, tanto Lévinas quanto Dussel enfatizam a necessidade de uma ética que vá além do eu autônomo e que reconheça a importância da relação com o outro na constituição da própria subjetividade ética. Lévinas escreve: *a responsabilidade ética para com o outro é o fundamento da moralidade humana e deve ser colocada acima de qualquer interesse egoísta* (Lévinas, 1961, p. 92). Dussel, por sua vez, destaca: *a solidariedade com os oprimidos é o princípio orientador de uma ética da libertação que busca transformar as estruturas de poder injustas* (Dussel, 2008, p. 76). O sujeito da injustiça social deverá sempre ser tomado como o protagonista de sua libertação, e todos os demais devem se engajar nessa comunidade crítica dos vulnerabilizados de modo a construir, aqui e agora, uma comunhão de todos aqueles que se importam com o sofrimento do outro e estão dispostos a negar a negação da humanidade como forma de construção de um novo espaço comum.

Referências

- [1]. Dussel, E. (2000). *Ética Da Libertação Na Idade Da Globalização E Da Exclusão*. Petrópolis: Vozes.
- [2]. Dussel, E. (2002). *Filosofia Da Libertação*. São Paulo: Loyola.
- [3]. Dussel, E. (2008). *20 Teses De Política*. São Paulo: Vozes.
- [4]. Dussel, E. (2016). *14 Tesis De Ética : Hacia La Esencia Del Pensamiento Crítico*. Madrid: Editorial Trotta.
- [5]. Dussel, E. (1986). *Método Para Uma Filosofia Da Libertação*. São Paulo: Loyola.
- [6]. Dussel, E. (2014). *Para Una Ética De La Liberación Latinoamericana*. Tomo I. México: SigloVeintiuno.
- [7]. Freire, P. (1979). *Pedagogia Do Oprimido*. Rio De Janeiro: Paz E Terra.
- [8]. Heinze, E. (2013). *The Concept Of Injustice*. Abingdon: Routledge.
- [9]. Lévinas, E. (1961). *Totalidade E Infinito: Ensaio Sobre A Exterioridade*. Petrópolis: Vozes.
- [10]. Lévinas, E. (1969). *Autrement Qu'êre Ou Au-Delà De L'essence*. Haia: Martinus Nijhoff.
- [11]. Lévinas, E. (1982). *Ética E Infinito: Diálogo Com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70.
- [12]. Lévinas, E. (1984). *De Dieu Qui Vient A L'idée*. Paris: Vrin.
- [13]. Mate, R. (2011). *Tratado De La Injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- [14]. Ricoeur, P. (1995). *Em Torno Ao Político*. São Paulo: Loyola.

