

REVISTA Nº 26**Ano 14 - julho de 1993 - p. 50-58**

A Ética em redefinição: um novo fundamento para o direito

Antônio Carlos Wolkmer

Ao repensar os pressupostos teórico-práticos que fundamentam a discussão sobre um outro paradigma de juridicidade, torna-se imperioso, como condição primeira, repassar suas bases de sustentação éticas. A problematização de uma nova Teoria do Direito e da Justiça está estreitamente vinculada a uma nova ordem de valores éticos. Assim, tem sentido, num amplo debate sobre as premissas de uma nova Teoria do Direito e da Justiça para o fim do século, refletir sobre a emergência concreta de uma Ética que designaremos como "Ética da Alteridade".

A compreensão do exaurimento da cultura projetada pela modernidade burguês-capitalista evidencia o encadeamento de crises de legitimidade normativa que atravessa as esferas do cotidiano, das instituições econômicas e políticas, bem como das idéias e práticas axiológicas (1)1 . A crise do "ethos" valorativo vivenciada pelas formas de vida da sociedade contemporânea tem sua razão de ser na profunda perda de identidade cultural, na desumanização das relações sócio-políticas, no individualismo irracionalista e egoísta, na ausência de padrões comunitários e democráticos, senão ainda na constante ameaça de destruição da humanidade e de seu meio-ambiente. Essa situação gera uma das grandes dificuldades presentes, que é arquitetar as bases de um conjunto de valores éticos capazes de internalizar o "eu" individual e o "nós" enquanto comunidade real. No meio da crise de legitimidade normativa, vive-se a falta de consenso e o impasse face à diversidade de interpretações sobre o que seja "virtude", "bem-comum", "vida boa" ou "ação justa"(2)2 .

É óbvio, neste contexto, que, para diagnosticar uma saída para a crise ética da Modernidade liberal-burguesa, há de se contemplar todo um certo avanço de racionalização da vida, uma racionalização de cunho técnico-sistêmico que acaba fragmentando o "mundo da vida e da cultura" em dois níveis: "de um lado, normas e orientações cada vez mais sofisticadas para a ação humana no campo instrumental e técnico. De outro, as normas e valores éticos da ação humana vão se generalizando cada vez mais, até o ponto de sua diluição ou extinção completa(...)"(2a)2a . O reconhecimento do individualismo, da desumanização alienadora e da deslegitimação como traços éticos-culturais das sociedades burguês-capitalistas atuais propicia a abertura e a busca de alternativas para a descoberta de um novo universo axiológico. Dentre as muitas propostas aventadas, duas importantes contribuições filosóficas, configuradas, ora pelo "pragmatismo analítico", ora pelo "racionalismo discursivo", oferecem, no seu cerne, respostas paradigmáticas para o exaurimento dos valores éticos da modernidade.

2. O Problema Ético no "Pragmatismo Analítico"

Sem adentrarmos aos pormenores, interessa apenas lembrar que o "pragmatismo analítico", representado por teóricos anglo-norte-americanos como A. MacIntyre, Hilary Putnam e Richard Rorty, rejeitando os chamados princípios éticos universais, entendem que é desnecessário e até prejudicial buscar normas gerais, pois a ética enquanto "virtude" cinge-se à regras imediatas e particulares (3)3 . Em suas posturas marcadas por um "etnocentrismo pragmático" e um "relativismo cultural", Richard Rorty argumenta ser inútil fundamentar os valores em algo absoluto, intemporal e utópico, pois os críticos valorativos de conduta enquanto virtudes cívicas

regionais espelham a estreita vinculação com os condicionamentos de uma tradição cultural concreta⁴ (4) . Naturalmente, a partir desta lógica, torna-se claro entender a defesa que o mesmo faz de uma ética específica, calcada nas tradições culturais do modo de vida liberal-individualista norte-americano. Isso leva-o, não só a minimizar o papel de uma ética de racionalidade universal, como, sobretudo, a desconsiderar as concepções éticas de outros contextos culturais, nas culturas políticas periféricas. Na verdade, ainda que tenham a pretensão de ser "progressista", Richard Rorty e seus adeptos, ao proclamarem a validade e a universalidade da filosofia analítica, buscaram utilizar sua linguagem, sua lógica e seu instrumental metodológico para justificar uma ética regional de dominação inerente ao "ethos" de legitimação nacional norte-americana (5)⁵ .

3. Universalismo da Ética Racional Discursiva

Deixando de lado, o conservadorismo e a insuficiência do "pragmatismo analítico" e de outras correntes do funcionalismo-sistêmico, importa, ainda, explicitar a mais importante contribuição do racionalismo filosófico contemporâneo na edificação do projeto de uma ética universal: a ética racional do discurso. Diferentemente das posturas irracionistas do "pragmatismo analítico" norte-americano e do "pós-estruturalismo" francês, a teoria da "racionalidade comunicativa" de Jürgen Habermas e Karl Otto-Apel se constitui, hoje, no ponto referencial obrigatório e necessário para toda e qualquer investigação sobre a fundamentação de princípios ético-universais.

Trabalhando com um novo conceito de "razão" (não mais a "razão instrumental" iluminista, mas a "razão dialógica", vivenciada e partilhada por atores lingüisticamente competentes), assentado num entendimento comunicativo, tanto Habermas quanto Apel buscam uma saída para a crise da ética moderna, ou seja, a proposição de normas e valores para a ação humana que levem à emancipação dos sujeitos históricos e dos grupos sociais. Neste sentido, Habermas e Apel procuram edificar as condições para uma ética universalista do discurso prático-comunicativo que objetive uma maior assimilação entre o "eu" individual e a autonomia das identidades coletivas.

Tendo presente e rompendo com a tradição clássica da ética aristotélica-tomista (sistema de virtudes: supremo bem, ser feliz), Habermas, sustentando-se em argumentos apoiados na dialética hegeliana, retoma, amplia e transpõe a ética formalista de Kant (sistema de deveres: imperativo categórico como "a priori" de fundamentação dos enunciados normativos), caminhando em direção de uma ética do discurso prático. Desta maneira, os pressupostos habermasianos não mais recorrem exclusivamente à razão, mas interpõem os princípios gerais da comunicação humana dada pela vida concreta dos participantes. Além disso, toda e qualquer concepção ética, a partir do discurso prático consensualizado, deve tratar e considerar a reciprocidade de três grandes princípios de fundamentação universal: princípio da justiça, princípio da solidariedade e princípio do bem-comum. Passa a ser essencial para Habermas que a ética do discurso prático-comunicativo, enquanto ética de cunho universalista, dependa das formas reais de vida e das ações humanas concretas (6)⁶ .

A ética do discurso ou da comunicação, alicerçada na "pragmáticauniversal" (segundo Habermas) e/ou na "pragmática transcendental" (conforme Apel), por ser uma ética cognitiva, formalista e pós-kantiana, assume características de uma "macroética pós-convencional" que tem eficácia para o conjunto da humanidade, requerendo, para seu princípio fundante, "uma validade universal intersubjetiva e independente das circunstâncias". Isso leva à ponderação de Apel de que a ética do discurso é mediada por dois níveis: o princípio formal de fundamentação racional último e as normas materiais justificadas pela comunicação prática (7)⁷ .

Além da contribuição de Habermas, uma outra proposta não menos importante para a edificação racional de uma nova ética universalista, em fins do século XX, é a que vem sendo sistematizada pelo também integrante da Escola de Frankfurt, Karl Otto Apel. Tendo presentes as proposições normativas de teor lingüístico-pragmático, muito próximas de Habermas, Apel avança, através de uma racionalidade marcada por uma "reflexão

transcendental", na construção de uma ética especial (discursivo-comunicativa), denominada "ética da responsabilidade", que tem como exigência ser constituída pelo "consenso" de vontades livremente reafirmadas. No instante em que a ciência busca traduzir uma civilização unitária, tornando-se insuficiente a formação de éticas específicas de grupos e éticas subjetivas individuais, nada mais oportuno do que afirmar, mediante uma racionalidade estratégica de interação social, uma ética comunitária intersubjetivamente válida (8)8. Efetivando uma ponte conciliadora entre a racionalidade tecno-instrumental (adaptada e depurada a partir de categorias weberianas), Apel define o princípio de uma norma moral fundamental, denominada "ética da responsabilidade". A "ética da responsabilidade" nada mais é do que uma ética dialógica que se articula através da interação social, mediação possibilita as "condições de existência da Comunidade ideal com a Comunidade real" (9)9 .

Ressalta ainda o autor dos Estudios Éticos que a necessidade e o surgimento desta "norma moral fundamental" assenta na premissa de que "...todos os homens são parceiros, com os mesmos direitos e os mesmos deveres" (10)10 . Insiste Apel em assinalar que "somente este tipo de norma básica, universalmente válida, de fundamentação consensual-normativa, é que pode possibilitar a convivência das pessoas, dos povos e culturas, com diferentes interesses e tradições valorativas de mundos vitais. Ora, é justamente o reconhecimento intersubjetivo da "metanorma", enquanto princípio da racionalidade discursiva, que torna possível a condição do pluralismo valorativo do mundo moderno". Por conseguinte, para Apel, a forma de se conseguir aceitação das normas, no âmbito de uma "ética da responsabilidade" e/ou "ética do diálogo", depende da capacidade de se obter consenso por parte dos atores sociais e "das conseqüências das normas que se há de aceitar(11)"11 .

Em resposta às críticas feitas pelo "pós-estruturalismo" francês (Foucault, Deleuze, Derrida etc.), Apel pondera que a busca de valores universais não prejudica a diferença e a particularidade, porquanto, mais do que nunca, se faz necessária uma grande ética, uma ética cósmica, planetária. A intenção de Apel não é oferecer uma ética acabada para uma realidade constituída de diferentes grupos particulares, mas sim princípios universais condutores que deverão ser usados como direção geral, envolvendo a participação de todos para o bem-estar e a felicidade geral. Certamente, deve-se, preliminarmente, reconhecer não só o esforço de Habermas e Apel no sentido de fundamentar uma Ética racional, potencialmente universal, que parte de relações e da ação comunicativa concreta superadoras do formalismo positivista, como, sobretudo, a importância de suas análises e de suas categorias-chaves como "responsabilidade", "práxis emancipatória", "solidariedade", "valorização das subjetividades do mundo da vida" e "consenso da comunidade real", para se repensar e romper com todos os parâmetros

4. Insuficiência do Projeto Ético Dialógico

Se não parece haver dúvida quanto ao reconhecimento do alto grau de significação da Ética discursiva como ponto inicial para discussão de todo e qualquer projeto ético, na atualidade, não menos relevante é tentar examinar as possibilidades realmente existentes da viabilidade e eficácia de seus pressupostos nucleares quando aplicados a experiências históricas "especialíssimas" e situações culturais regionais, marcadas por irracionalismos, conflitos, dependência e violência institucionalizados. De fato, a proposta da Ética discursiva parte de visão de sociedade quase perfeita constituída por homens competentes, livres, conscientes e maduros, prevalecendo sempre a lógica do melhor argumento possível. Em outros termos dir-se-ia que tal desiderato parte das premissas básicas de que haja uma condição pública dada "a priori" (comunidade de comunicação ideal), que todos os agentes participem por livre consenso e que todos os sujeitos integrantes do jogo argumentativo sejam iguais. Diante disso, verificam-se reais dificuldades para situar e utilizar a Ética discursiva universal nas condições das comunidades sócio-políticas do Capitalismo periférico, cujo cenário é composto por sujeitos alienados, espoliados e desiguais. Sem negar o mérito de um projeto ético calcado em princípios fundantes universais (vida, liberdade, justiça) presentes e únicos em qualquer situação histórica ou experiência cultural, deve-se também contemplar valores éticos particulares (que, uma vez reconhecidos pela Comunidade Internacional, poderão

alcançar universalidade), inerentes às especificidades valorativas da pluralidade das formas históricas de vida - aparecendo neste contexto, como prioridade regional, a emancipação, autonomia, solidariedade e justiça. O que deveras acontece é que na "comunidade de comunicação real", hegemônica e central, o "outro" (o sujeito espoliado e dominado do mundo periférico) que deveria ser a condição fundante, na verdade, é ignorado, silenciado e excluído, porque não é livre nem "competente" para participar da consensualidade discursiva e do jogo lingüístico argumentativo. Com isso pode-se também afirmar que o sujeito da "intenção emancipadora" dos teóricos da Escola de Frankfurt não se confunde necessariamente com o sujeito da "práxis libertadora" (pobres, miseráveis e oprimidos) dos pensadores latino-americanos(12)13 .

Parece claro, por conseguinte, o presente propósito: ainda que se tome preliminarmente algumas categorias teóricas (emancipação, solidariedade e justiça) enaltecidos pela "Ética discursiva", há que avançar na formulação de uma "Ética de alteridade" capaz de romper com todos os formalismos técnicos e os abstracionismos metafísicos, revelando-se a expressão autêntica dos valores culturais, das condições materiais e da experiência de historicidade do povo sofrido e injustiçado da periferia latino-americana e brasileira.

5. Pressupostos para uma Ética da Alteridade Latino-Americana

O projeto de uma "Ética da alteridade" não se prende a engenharias "ontológicas" e a juízos "a priori" universais, postos para serem aplicados a situações vividas, mas traduz concepções valorativas que emergem das próprias lutas, conflitos, interesses e necessidades de sujeitos individuais e coletivos insurgentes em permanente afirmação. Admite-se, assim, que a "Ética da alteridade" tem um cunho libertário, pois, por estar inserida nas práticas sociais e delas ser produto, pode perfeitamente se materializar como instrumento pedagógico que melhor se adapta aos intentos de conscientização e transformação das nações dependentes do capitalismo periférico, bem como das lutas e das "guerras de libertação nacional e das resoluções dos povos oprimidos"(13)14 .

Destarte, o conteúdo constitutivo da "Ética da alteridade", enquanto expressão de valores emergentes (emancipação, autonomia, solidariedade e justiça) dos novos sujeitos individuais/ coletivos, quer como forma de destruição da dominação, quer como instrumento pedagógico da libertação, envolve duas condições essenciais:

a) inspira-se na "práxis concreta" e na situação histórica das estruturas sócio-econômicas até hoje espoliadas, dependentes, marginalizadas e colonizadas;

b) as categorias teóricas e os processos de conhecimento são encontrados na própria cultura teológica, filosófica e sócio-política latino-americana. Neste sentido, deve-se apreender um pensamento periférico autóctone de vanguarda, representado tanto pela filosofia (Enrique D. Dussel, Juan Carlos Scannone, Raul F. Betancourt, Augusto Salazar Bondy, Alejandro Serrano Caldeira, Leopoldo Zea etc.) quanto pela teologia (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff etc.) e pelas ciências sociais (José Carlos Mariátegui, Eduardo Galeano, Darcy Ribeiro etc.) (14)15 .

Além de compartilhar com certos valores racionais universalizantes, como vida, liberdade, bem-comum e justiça, a "Ética da alteridade", por ser parte de uma pluralidade de formas de vida, traduz a singularidade de certos valores específicos (simbolizadores de uma dialética do particular/universal, da unidade/pluralidade etc.), representados basicamente pela emancipação, autonomia individual e coletiva, solidariedade, justiça e a satisfação das necessidades humanas. A "Ética da alteridade", sem deixar de contemplar princípios racionais universalizantes comuns a toda a humanidade, prioriza as práticas culturais de uma dada historicidade particular, material e não-formal.

A "Ética da alteridade" é uma ética antropológica da solidariedade que parte das necessidades dos segmentos

humanos marginalizados e se propõe a gerar uma prática pedagógica libertadora, capaz de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos (15)16 . Por ser uma ética que deve traduzir os valores emancipatórios emergentes de novas identidades coletivas que vão afirmando e refletindo uma práxis concreta comprometida com a dignidade do "outro", encontra seus subsídios teóricos não só nas práticas sociais cotidianas e nas necessidades históricas reais, mas igualmente em alguns pressupostos epistemológicos da chamada "filosofia da libertação". Sendo assim, há que se ter presente, ainda que brevemente, certos marcos referenciais da obra de Enrique D. Dussel, o teórico por excelência da mais bem elaborada e consistente proposta de uma ética filosófica libertadora sob a ótica da periferia latino-americana.

Em algumas de suas obras, o filósofo e teólogo argentino Enrique D. Dussel mostra-nos que a Ética da Libertação compreende a dimensão de lugar ou do momento da exterioridade, em cujo espaço se dá a "afirmação do oprimido como outro, como pessoa e como fim", sendo constituída por duas categorias fundamentais: a categoria ontológica da "Totalidade" e a categoria metafísica da "Exterioridade" (alteridade).

A categoria da "Totalidade" que pode se manifestar de diversas maneiras abarca o mundo da vida cotidiana, a totalidade do ser, a universalidade dos sentidos e das práticas, a mundialidade capitalista concreta e abstrata. A exigência de uma nova ordem fundante implica o desafio de romper com a "totalidade" ontológica do pensamento moderno europeu, caracterizado por um idealismo individualista e por um subjetivismo centrado no "Eu Absoluto". A nova totalidade está comprometida com uma reflexão que parte do mundo e da realidade, assim como com as exigências de justiça e emancipação dos oprimidos de todos os tempos e lugares.

Já a categoria da "Exterioridade" engloba o "espaço humano do outro", da alteridade de uma nova subjetividade presente em cada pessoa enquanto coletividade. Ademais, a metafísica da alteridade enquanto paradigma originário que rompe com a injustiça e com a "negação do ser do outro", inscreve na história a exterioridade do outro, configurando, pela práxis, refletida igualmente a nível teórico, uma nova lógica de convivência humana. Esta nova subjetividade de transgressão mediatiza aquela singularidade de que fala Emmanuel Levinas, projetada no absolutamente "tu", na relação "face-a-face" e na infinitude do rosto "frente-a-frente" (16)17 . Alteridade subjetiva que na menção categórica de Enrique D. Dussel irá afirmar a dignidade humana concreta existente, aqui e agora, exterioridade que foi sempre historicamente oprimida, violada e não-respeitada, quer na figura do "índio (durante a conquista), no colonizado (séculos subsequentes), no mestiço e no crioulo (após a emancipação), quer no marginalizado (camponês ou favelado) ou no todo subnutrido e alienado de nosso tempo" (17)18 .

Deixando clara a centralidade do binômio "totalidade" (para o que se pretende destruir) vérsus "exterioridade" (para o que se propõe construir), Enrique D. Dussel acrescenta e desenvolve duas "categorias práticas" derivadas daquelas:

- a) a "alienação" - simboliza o "pecado" e a "opressão", a negação da exterioridade, o "outro" despojado e tornado mera parte funcional interna do sistema mercantil, o sujeito vivo coisificado pelo capital, o mal ético por excelência etc.;
- b) a "libertação" - o imaginário da "salvação" e da "saída", a utopia do "homem novo", a alternativa construtiva ao capitalismo dependente, enfim, a "negação da alienação" a partir da afirmação da exterioridade" (18)19 .

Não há dúvida de que a tarefa de buscar princípios normativos para a ação humana é extremamente complexa, basicamente num horizonte cultural delineado por uma crescente pluralidade e diversidade de formas de vida cotidiana. Parece acertado tentar compreender uma mundialidade constituída pelo cruzamento, concorrência e a convivência de valores éticos racionais universalizantes (princípios aceitos por quase todas as culturas, instituições e sociedades contemporâneas, como a vida, a liberdade, a justiça e o bem-comum) com valores

éticos particulares e específicos inerentes à historicidade, aos costumes e às tradições de cada contexto espacial cotidiano. Justifica-se, deste modo, que, em determinadas condições estruturais e conjunturais, é possível constituir categorias éticas em decorrência de situações singulares e em consonância com experiências concretas vivenciadas. Propor, ademais, uma ética identificada com os valores latino-americanos não é renunciar à aceitação e à consciência da existência de princípios racionais universalizantes, mesmo porque há de se projetar as nossas particularidades com uma visão universal. É preciso, portanto, reafirmar nossos valores, convictos de que, como assinala A. Serrano Caldeira, a "pluralidade de culturas é uma forma de universalidade, na medida em que, ao expressar diferentes povos, se complementa a criatividade do ser humano"(19)20 . Assim sendo, faz-se mister reconhecer, na contextualização periférica da cultura liberal-burguesa, as possibilidades de uma nova ética de teor pedagógico e libertário, gerada no bojo de relações e por práticas emergenciais configuradas, quer por sujeitos coletivos, indistintamente, quer especificamente pelos novos movimentos sociais.

Certamente, que o desafio está em transgredir o convencional e buscar valores emergentes (a nível do pensamento, da sensibilidade e da ação comportamental), provenientes das práticas cotidianas emancipatórias e das lutas reivindicatórias por necessidades humanas fundamentais atinentes aos novos sujeitos coletivos. No espaço aberto de interações renovadas e de exigências éticas(20)21 , cuja realidade fragmentada e experimental é reinventada e rearticulada permanentemente, os movimentos sociais se legitimam para criar, produzir e definir princípios éticos de uma nova sociedade, pautados na emancipação, autonomia, solidariedade, justiça e na dignidade de uma vida capaz de satisfação das necessidades humanas fundamentais.

Eis, portanto, algumas reflexões teóricas como contribuição para fazer avançar a ampla discussão sobre os novos pressupostos de uma Teoria do Direito e da Justiça que se encaminha para o final do milênio.

NOTAS:

(1)1 Cf. HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc. Políticas de la Post Modernidad. Barcelona, Ediciones Peninsula, 1989. p.215;

_____. Sociologia de la Vida Cotidiana. 3. ed. Barcelona, Ediciones Península, 1991. p.132-160;

_____. "A Herança da Ética Marxista". In: HOBBSAWN, Eric J. (Org.). História do Marxismo. O Marxismo Hoje (Segunda Parte). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989. v. 12. p. 103-130.

(2)2 Cf. SIEBENEICHLER, Flavio Beno. Jürgen Hobermas: razão comunitiva e emancipação. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989. p. 41.

(2a)2a SIEBENEICHLER, Flavio Beno. op. cit., p. 41.

(3)3 Uma apreciação dos argumentos de A.MacIntyre e H.Putnam podem ser encontrados em: HABERMAS, Jürgen. Consciência Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989a. p. 61-141; PUTNAM, Hilary. "Racionalidad en la Teoría de la Decision y en la Ética". In: OLIVÉ, Leon (Compilador). Racionalidad. México, Siglo Veintiuno, 1988. p. 46-57; GUERREIRO, Mario A.L. "Ética e Ciência em Hilary Putman". In: CARVALHO, Maria Cecília M. de (Org.). Paradigmas Filosóficos da Atualidade. Campinas (SP), Papirus, 1989. p. 289-305.

(4)4 A este respeito, cf. VALLESPIN ONÁ, Fernando e AGUILA TEJERINA, Rafael del. "Será Necessário um Ponto Arquimédico? Teoria Crítica e Praxis Política". p. 07-37 e RORTY, Richard. "Solidariedade ou Objetividade". p.45-62. In: Crítica. Revista do Pensamento Contemporâneo. Lisboa,

Editorial Teorema, (03), abr. 1988.

(5)5 Cf. ZIMMERMANN, Roque. América Latina - O Não Ser: uma abordagem filosófica a partir de Henrique Dussel. (1962-1976). Petrópolis, Vozes, 1987. p. 149-206.

(6)6 Ver, nesse sentido: SIEBENEICHLER, Flavio Beno. op. cit., p. 139-42;

HELLER, Agnes. Más allá de la Justicia. Barcelona, Editorial Crítica, 1990. p. 297-312.

(7)7 Uma excelente síntese sobre a "Ética do discurso" pode ser encontrado: APEL, Karl-Otto. Verbetete: "L'Éthique de la Discussion - sa portee, ses limites". In: JACOB, André (Dir.). Encyclopédie Philosophique Universelle. vol. I. L'Univers Philosophique. Paris, P.U.F., 1989. p. 154-5.

(8)8 Cf RABUSKE, Edvino. Epitemologia das Ciências Humanas. Caxias do Sul, EDUCS,

(9)9 APEL, Karl-Otto. Estudios Éticos. Barcelona, Editorial Alfa, 1986. p.94-100; _____. La Transformación de la Filosofía. Madrid, Taurus, 1985. v. 2. p. 341-413.

(10)10 APEL, Karl-Otto. 1986. op. cit., p. 93.

(11)11 Op. cit., p. 101. axiológicos convencionais.

(12)13 A questão da insuficiência da "Ética do discurso prático" de cunho universalizante para o contexto da periferia latino-americana é examinada por: DUSSEL, Enrique D. "Filosofía de la Liberación y Comunidad de Comunicación de Vida". Texto inédito. s/d., 75 fls. SCANNONE, Juan Carlos. "Filosofía Primera e Intersubjetividad. El a priori de la Comunidad de Comunicación y el Nosotros Ético-Histórico". In: Revista Stromata. San Miguel (Argentina), Faculdade de Filosofia y Teología, (42): 367-386, 1986;

_____. "Racionalidad Ética da Comunicación y Alteridad". In: Revista Stromata, (43/44):393-7, 1987.

(13)14 SERRANO CALDEIRA, Alejandro. Filosofia e Crise. Pela Filosofia Latino- Americana. Petrópolis, Vozes, 1984. p. 14-15.

(14)15 Para uma introdução básica ao pensamento e a cultura periférica latino-americana, convém observar: SERRANO CALDEIRA, Alejandro. op. cit.; DUSSEL, Enrique D. Filosofia da Libertação. São Paulo, Loyola, 1982;

SALAZAR, BONDY, Augusto. Existe una Filosofia de Nuestra América? 8. ed. México, Siglo Veintiuno, 1982;

ZEA, Leopoldo. La Filosofia Americana como Filosofia sin Más. 3. ed. México, Siglo Veintiuno, 1975;

CERRUTTI GULDBERG, Horácio. Filosofia de la Liberación Latino-Americana. México, Fondo de Cultura Económica, 1983; GUTIERREZ, Gustavo. Teología da Libertação. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1976; MARIATEGUI, José Carlos. Sete Ensaio de Interpretação da Realidade Peruana. São Paulo, Alfa-Omega, 1975; GALEANO, Eduardo. As Veias Abertas da America Latina. 8. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979;

RIBEIRO, Darcy. O Dilema da America Latina. Petrópolis, Vozes, 1983.

(15)16 A esse propósito, consultar: MOSER, A., DUSSEL, E., STEIN, D., MIETH, D. Libertação - Um Desafio para a Ética Cristã. Petrópolis, Vozes, Concilium/192, 1984; GUTIERREZ, Gustavo. 1984. op. cit.; DUSSEL, Enrique

(16)17 A originalidade dessas referências que fundamentam uma nova estrutura da subjetividade definida na "responsabilidade por outrem" pode ser detalhada em: LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Lisboa, Edições 70, 1988a. p. 21-67, 167-194, 229-47, 268-87; _____. Ética e Infinito. Lisboa, Edições 70, 1988b. p. 75-93; VATTIMO, Gianni. "Metafísica, Violência, Secularização". In: Filosofia e Pós-Modernidade. Crítica. Revista do Pensamento Contemporâneo. Lisboa, Editorial Teorema, (02):57-78, nov. 1987.

(17)18 ZIMERMANN, Roque. op. cit., p. 158, 180-1, 195.

(18)19 Cf. DUSSEL, Enrique D. Verbete: "Éthique de la Liberación". In: JACOB, André (Dir.). Encyclopédie Philosophique Universelle. op. cit., p. 149-54; _____. 1986a. op. cit., p. 262-4;

_____. Para uma Ética da Libertação Latino-Americana. op. cit., p. 120-58.

(19)20 SERRANO CALDEIRA, Alejandro. op. cit., p. 27-9.

(20)21 Ver , neste sentido: GOMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. "Elementos Éticos Emergentes nas Práticas dos movimentos sociais". n: Revista Síntese - Nova Fase. São Paulo/Belo Horizonte, Loyola,(48):73-7.1990.