

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA (UFRO)
CENTRO DE HERMENÊUTICA DO PRESENTE

PRIMEIRA VERSÃO

Ano IX, Nº 269 - Volume XXX - Porto Velho - Outubro/2010.

ISSN 1517-5421

Capa: Eliaquim da Cunha

EDITOR

NILSON SANTOS

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO LINS CALDAS - História
ARNEIDE CEMIN - Antropologia
FABÍOLA HOLANDA - História
JOSÉ JANUÁRIO DO AMARAL - Geografia
MIGUEL NENEVÉ - Letras
VALDEMIR MIOTELLO - Filosofia

EDITORAÇÃO GRÁFICA

ELIAQUIM DA CUNHA & SHEILA CASTRO

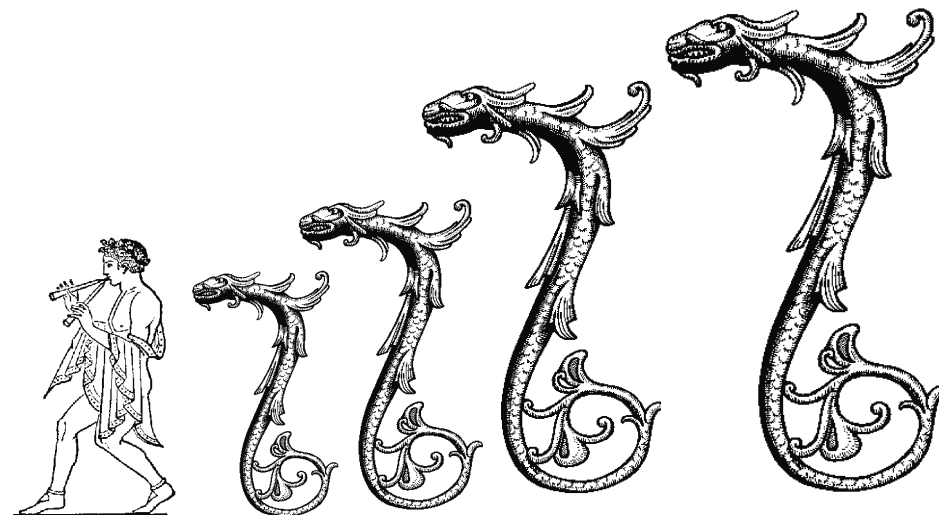
Os textos devem conter no mínimo 3 laudas, tamanho de folha A4, fonte Times New Roman 11, espaço 1.5, formatados em "Word for Windows" deverão ser encaminhados para e-mail: primeiraversao@gmail.com

PRIMEIRA VERSÃO

ISSN 1517-5421

lathé biosa

269



Ética e Libertação: uma leitura acerca do pensamento dusseliano.

Marcos Aparecido Atiles Mateus
Xênia de Castro Barbosa

Ética e Libertação: uma leitura acerca do pensamento dusseliano.

Marcos Aparecido Atiles Mateus¹

Xênia de Castro Barbosa²

RESUMO: Este trabalho visa contribuir para uma reflexão acerca da necessidade de estabelecimento de novos paradigmas éticos para a política latino-americana em geral, e para o Brasil, em particular. As críticas ao atual quadro de corrupção, supervalorização do bem privado em detrimento do bem público e das relações tradicionalmente estabelecidas entre América Latina e os países do norte encontram aporte teórico na obra de Enrique Dussel, Emmanuel Levinas e Leonardo Boff.

PALAVRAS-CHAVE: ética; política; filosofia da libertação.

ABSTRACT: This paper aims at to contribute in general for a reflection concerning the necessity of establishment of new ethical paradigms for the Latin American politics, and Brazil, in particular. The critical ones to the current picture of corruption, supervaluation of the private good in detriment of public good and the relations traditionally established between Latin America and the countries of the north. The notes that if make with sights to the overcoming of the related picture find arrive in port theoretical in the workmanship of Enrique Dussel, Emmanuel Levinas and Leonardo Boff.

KEYWORDS: ethics; politics; philosophy of the release.

Em abril de 2008 o Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral (MCCE) lançou a Campanha Ficha Limpa, com vistas a melhorar o perfil dos candidatos e candidatas a cargos eletivos do país. Para isso, foi elaborado um Projeto de Lei de iniciativa popular sobre a vida pregressa dos candidatos, enviado ao presidente da Câmara dos Deputados, Michel Temer, em 29 de setembro de 2009. Junto com o projeto foram enviadas cerca de dois milhões de assinaturas, reivindicando a aprovação do mesmo. Reivindicando “mais ética na política”.

O referido projeto foi sancionado pelo presidente Lula no dia 04 de junho deste ano e passou a vigorar já no dia 07, a partir da publicação no Diário Oficial da União, contudo, alguns setores da sociedade, em especial políticos que respondem a processo por crimes graves e parlamentares que renunciaram ao cargo para evitar abertura de processo começaram a questionar a validade da lei já para estas eleições (3 de Outubro de 2010).

¹ Professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia. Especialista em Ética pela PUC/PR.

² Professora de História do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia. Mestre em História Social pela USP.

O cerne do discurso dos opositores à vigência da Lei da Ficha Limpa (Lei Complementar Nº 135, de 4/6/2010) é de que tal lei “é inconstitucional”, “que ninguém pode ser condenado por crimes praticados antes do sancionamento da mesma”, que “a lei não pode retroagir, salvo em benefício do réu”.

Além desses ditos repetidos à larga pelo senso comum - e pouco compreendidos de fato - acusa-se os que votaram a favor, de estarem “rasgando a Constituição”, discurso acerca do qual nos posicionamos à maneira socrática: “e a constituição não é rasgada todos os dias quando somos governados por políticos corruptos, que agem contra a economia popular, a fé pública, a administração e o patrimônio público? Quando somos governados por políticos que agem contra o meio ambiente e a saúde pública e que abusam da autoridade, compram voto, fazem uso de lavagem ou ocultação de bens, direitos e valores? Realizam tráfico de entorpecentes e drogas afins, cometem racismo, tortura, tratam seus empregados como escravos, atentam contra a vida e a dignidade do outro, organizam-se em quadrilhas? Não é rasgada a constituição quando um país é governado por políticos que tiveram suas contas relativas ao exercício de cargos ou funções públicas rejeitadas por irregularidade insanável? Quando é governado por detentores de cargo na administração pública que beneficiaram a si ou a terceiros por meio de abuso do poder econômico ou político?”.

Diante do exposto, não seria pleonástico dizer que vivemos um tempo de crise profunda. Crise de legitimidade normativa, que perpassa pessoas, instituições, saberes e práticas axiológicas. Crise de conhecimento, a despeito do grande número de informações disponíveis à sociedade em rede (CASTELLS, 2003). Crise de entendimento acerca do que é público e do que é privado, do que é o bem agir e do que é gerir a polis. Crise de ética.

Entendemos que essa crise e suas diversas interfaces possuem raízes antigas, assentadas no modo de produção capitalista, nas transformações que este promoveu não só na organização do trabalho, mas também nas relações sociais. Crise esta que é constituinte da própria Modernidade e caracteriza seu *modus operandi*.

Se ser moderno no século XXI significa não ter mais esperança, não ter mais projetos coletivos, não saber diferenciar o que é público do que é privado, consumir à exaustão os recursos naturais disponíveis, não conseguir olhar no rosto dos que nos cercam e ver seu clamor por justiça, é hora de repensar nossa trajetória, tanto individual quanto política, nossa trajetória de cidadãos. Não se trata de voltar ao passado, como se nele fosse possível encontrar outro estilo de vida adequado ao nosso tempo, ou como afirma, metaforicamente,

Hobsbawn, buscar outro traje no guarda-roupa da história (HOBSEBAWN, 1995). Também não se trata de avançar cegamente em direção a um futuro que ainda precisa ser concebido, mas de enfrentar o presente, à luz das ferramentas teóricas que nos são disponíveis. Enfrentar o presente com vistas a transformá-lo, a torná-lo mais acolhedor e favorável ao bem comum.

Reconhecemos que esse enfrentamento não é tarefa fácil. Exige conjugação de esforços a fim de se estabelecer um consenso acerca de como construir nossa existência e nossa "casa comum". Prescinde arquitetar as bases de um conjunto de valores éticos capazes de contemplar o "eu" e o "outro", reconhecendo-o não como projeção do mesmo, mas em sua diversidade e singularidade.

Nesse sentido, o estudo da história e da filosofia, retomando textos clássicos e contemporâneos mostra-se um importante passo para se compreender melhor o tempo em que vivemos e para assegurarmos arcabouço teórico suficiente para tecermos análises e projetos emancipadores. A ética deve ser o meio e o fim desses projetos, pois sem ela não pode haver comunidade política feliz.

A ética tem sido tratada de modos diversificados pelas diversas escolas filosóficas. Para o "pragmatismo analítico", representado por teóricos anglo-americanos, como Richard Rorty (1961; 1979) e Hilary Putnam (1991; 2004), deve-se rejeitar os chamados "princípios éticos universais", pois a ética, enquanto "virtude" restringe-se a regras imediatas e particulares. Os pragmáticos defendem que a importância de uma idéia ou conceito deve ser medida pela sua utilidade ou eficácia para lidar com um dado problema, fugindo, assim, de abstrações e generalizações. O problema de pensamentos como esses, que tendem a relativizar e a aculturar a ética (sempe segundo a sua cultura e nunca à do outro) é que pode ser utilizada como justificativa para ações opressoras, colonizadoras e neo-colonizadoras, como fez os Estados Unidos com a América Latina a partir da Guerra Fria, implantando e apoiando governos ditatoriais.

Ainda que levantem a bandeira do "progresso e da razão", os representantes do pragmatismo analítico, ao proclamarem a validade e a universalidade de sua filosofia, buscam transformar seu instrumental teórico em fetiche para sedução e dominação cultural dos países do Norte sobre os do Sul - suas tradicionais colônias, seja na América, na África ou na Ásia.

Deve-se à "ética racional do discurso" a mais importante contribuição do racionalismo filosófico contemporâneo na construção de um projeto de ética universal. Para HABERMAS (1990; 2004), um dos fundadores dessa corrente de reflexão, a compreensão de Filosofia não pode se basear única e exclusivamente numa concepção de razão que considera como conhecimento somente aquele provindo da relação sujeito-objeto. Ao contrário, o saber filosófico deve ampliar seu conceito de racionalidade e considerar, sobretudo, a relação entre sujeitos como forma primordial de conhecimento. Para ele, o paradigma do conhecimento de objetos tem de ser substituído pelo paradigma da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e agir (HABERMAS, 1990). Nessa esteira, a reflexão filosófica não pode

rejeitar as diferentes manifestações da razão, sobrepondo uma forma de pensar a racionalidade sobre outra. A proposta de Habermas é de uma Filosofia discursiva, que tenha a verdade do seu conhecimento inscrita na comunicabilidade dos sujeitos mediante a linguagem e para tanto, faz-se necessário o desenvolvimento de um novo modo de pensar a racionalidade. Nesse novo modo de pensar que as contingências modernas exigem, a razão precisa se deslocar do sujeito e de sua concepção subjetivista, auto-reflexiva, rumo a uma razão comunicativa, dialógica, aberta às relações.

De acordo com FREITAS (2010),

(...) a racionalidade comunicativa proporciona ao homem uma oportunidade de repensar sua ação na sociedade mundial. O projeto de emancipação humana via razão instrumental implicou numa manipulação dos recursos naturais e numa reificação do próprio ser humano. Sérias foram as conseqüências disso para a contemporaneidade, como por exemplo, a questão do aquecimento global e da clonagem humana. Os problemas levantados pelo paradigma da modernidade devem ser discutidos a partir de uma ética de co-responsabilidade, uma vez que tais problemas não são frutos de um grupo particular, mas de uma mentalidade global, ou seja, de uma cultura da razão instrumental que impregnou o homem ocidental. (<http://pensamentoextemporaneo.wordpress.com/2009/06/27/racionalidade-comunicativa-na-filosofia-de-jurgen-habermas/> Consultado em 26/09/2010)

E adverte que para existir de fato uma ética de responsabilidade mundial não se pode ter como fundamento uma concepção de razão que reduza o próprio homem a um objeto manipulável, pelo contrário, deve-se, acima de tudo, ressaltar a irredutibilidade do homem, considerando sua dimensão social, relacional (*op. cit.*). Somente a partir dessa ética, que contempla um discurso aberto e democrático é possível solucionar questões como as que assinalam o nosso tempo, a exemplo desta relacionada à corrupção na política brasileira e ao projeto ficha limpa.

O problema da crise referente à ética na modernidade não se restringe ao Brasil e à América Latina, mas assume traços peculiares nestes espaços e são essas peculiaridades que tem motivado pessoas e movimentos sociais a proporem ações, normas e valores voltadas a emancipação dos sujeitos históricos desse continente. Tais ações e projeções vão ao encontro da filosofia habermasiana e apelianiana na medida em que propõem uma ética de cunho universalista, mas integrada às condições humanas concretas. Não se trata de impor uma nova norma geral, opressora das idiossincrasias culturais de cada "tribo", mas de entrar em um consenso acerca da necessidade de uma

ética da responsabilidade, que oriente as ações de todo o mundo acerca de procedimentos que precisam ser tomados para se assegurar o bem comum – e não apenas o nosso, da nossa geração, mas das que poderão nos preceder.

Importante salientar que a ética da racionalidade discursiva só será eficaz se todos tiverem voz. Se continuarmos considerando pobres, negros, mulheres, índios e homossexuais incapazes ou incompetentes para o debate, excluindo-os ou silenciando-os, continuaremos imersos nessa crise. A inclusão dos pobres, das minorias étnicas, da grande camada de oprimidos nesse debate tem sido a luta de pensadores latino-americanos como Enrique Dussel (1976; 2000) e Leonardo Boff (1999; 2003) que indicam a premência de uma ética da alteridade antes mesmo de uma ética da racionalidade discursiva. Até porque sem a compreensão do outro em sua diferença radical, não há diálogo nem racionalidade discursiva.

ÉTICA DA ALTERIDADE EM ENRIQUE DUSSEL

O fundamento da Ética da Alteridade na leitura de Enrique Dussel é o ser do homem que se compreende existencialmente como poder-ser. O homem como o próprio horizonte de seu mundo, inscrito na totalidade de seus momentos e que se projeta no devir. O homem não permanece na imediatez, faz projetos, lança-se no mundo e vai se tornando na mesmidade de sua própria e livre determinação. Dia após dia, escolha após escolha, o homem vai se constituindo e deve assumir a responsabilidade pelas escolhas que faz. Para tanto, é requerido uma compreensão ampla e esclarecida de seu próprio ser como projeto histórico concreto.

O fundamento a priori da ética e da própria práxis cotidiana é o ser do homem compreendido dialética, existencial e projetivamente, principalmente como “poder-ser adveniente”, que em seu último horizonte é o *telos* mesmo da história humana.

O projeto vanguardista de uma ética da alteridade revela concepções que emergem das próprias lutas, conflitos, interesses e necessidades de sujeitos individuais e coletivos em permanente construção de identidade e afirmação da mesma. Essa ética, de caráter libertário, possibilita graças a sua inserção no seio da sociedade uma eficaz conscientização acerca das demandas e desafios econômicos e sociais locais, além de promover certa vinculação com o sagrado, por meio de seu diálogo com a teologia. A filosofia da libertação, na qual a ética da alteridade encontra suporte, indica a necessidade de superação da ordem posta e a instituição de uma nova, onde seja possível a inclusão do pobre, do assalariado, da mulher, objetivando uma ruptura com o modelo conhecido como eurocêntrico. Isto por que:

todo o conhecimento e todo o sistema implantado, que nós, 'representantes dos países do sul', repetimos, nada mais é do que a visão e o estabelecimento de um sistema imposto, pelos estudiosos dos países pertencentes ao norte (o continente Europeu e Estados Unidos), tornando-nos meros repetidores dos conceitos e pensamentos próprios de quem não vive a realidade do *alter*, consubstanciada na nossa realidade, de pobres, latino-americanos, subdesenvolvidos. (ANGELUCI, 2006)

Seguindo este raciocínio, Dussel estabelece como contra-ponto à Teoria da Justiça de John Rawls, criticando-a duramente por ter como partida a institucionalidade norte-americana. Com isso, Dussel revela-se árduo defensor da ruptura do modelo filosófico 'eurocêntrico', argumentando que o estudo do homem e das culturas, especialmente da Modernidade, feito pelos cientistas do 'Norte', não serve para a realidade da população que vive na América Latina, Ásia e África.

A ética da alteridade também compartilha valores ocidentais universalizantes, como liberdade, bem comum e justiça, mas por ter como substrato uma pluralidade de experiências culturais, traz à cena também valores específicos, em um movimento que vai do todo ao específico, do singular ao plural, do eu ao outro. É positiva sua atenção às historicidades, aos *ethos* e as condições objetivas de vida.

O projeto de uma ética da alteridade tem como matrizes concepções valorativas que emergem das próprias lutas e necessidades de sujeitos individuais e coletivos 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, das "guerras de libertação nacional e das resoluções dos povos oprimidos." (DUSSEL, 1976, p. 48).

A ética da alteridade é uma ética antropológica que parte das necessidades dos segmentos humanos marginalizados e se propõe a gerar uma prática pedagógica libertadora, capaz de emancipar os sujeitos históricos oprimidos. Por ser uma proposta pautada na práxis e comprometida com a dignidade do "outro", encontra seus subsídios teóricos nas práticas sociais cotidianas, nas contingências históricas e em pressupostos epistemológicos da chamada "filosofia da libertação". Trata-se de uma postura que almeja traduzir valores emancipatórios emergentes de novas identidades coletivas, de práxis específicas da América Latina.

A Teologia da Libertação é apresentada por Mondin (1980) como um movimento teológico que quer mostrar aos cristãos que a fé deve ser vivida numa práxis libertadora e que ela pode contribuir para esse fim. O termo libertação, nesse caso, passa a ser paradigma do fazer teológico dos que comungam com essa concepção nas décadas de 1960 e 1970 – período no qual essa modalidade de discurso se formou.

Nas décadas de 1960 e 1970 a maior parte dos países da América Latina vivia sob regimes ditatoriais. Nesse período,

O ambiente político é geralmente caracterizado pela presença de governos que administram o poder arbitrariamente em vantagem dos ricos e dos poderosos, fazendo amplo uso da força e da violência. (...) O ambiente econômico e social está marcado pela miséria e pela marginalização da maior parte da população. Os recursos econômicos são controlados por um pequeno grupo de privilegiados. (...) No ambiente cultural se verifica ainda uma notável dependência da Europa e dos Estados Unidos. Na ciência como na filosofia, na arte como na literatura, quase nada é concedido à originalidade das populações latino-americanas" (MONDIN, 1980: p. 25-26).

A Teologia da Libertação e a Ética da Alteridade constituem, desse modo, importante articulação de idéias e práticas direcionadas à superação do quadro opressivo vivenciado pela América Latina.

Enrique Dussel, do ponto de vista filosófico, é o principal expoente dessa corrente de pensamento, tendo em vista o caráter bem articulado de sua proposta ética sob o prisma da América Latina. Destacam-se, em seu pensamento duas categorias centrais: a categoria ontológica da "Totalidade" e a categoria metafísica da "Exterioridade". No entendimento de Dussel, para se construir uma sociedade livre de opressões neocoloniais e de opressões econômicas e culturais em nível interno – já que práticas opressoras também são incorporadas pelos oprimidos e reproduzidas em escala local -, é indispensável anular as noções de totalidade ontológica do pensamento moderno europeu, acentuadamente marcado pelo individualismo e por um subjetivismo centrado no "Eu Absoluto". A noção de totalidade do pensamento europeu moderno impõe como categoria central um Eu que cria o Outro, assimilando como objeto de si-mesmo.

Diante de um Eu dominante (Ser), os entes/objetos dele derivados só são considerados na medida em que interessam a seus projetos totalizantes. A América Latina, a despeito das transformações históricas e das mudanças de regimes políticos pelas quais tem passado, continua sendo considerada Outro, objeto, e por isso passível de assimilação, dominação, exploração, conversão forçada.

Quando o Ente consegue ver o rosto do Outro e ouvir sua voz, todo o seu conjunto de argumentações cai por terra. Quando isso acontece, vemos o quanto ainda somos primitivos, o quão rústico é o modo de tratarmos os nossos semelhantes, e que provavelmente, agiríamos de modo similar se estivéssemos na condição objetificada deles:

[...] Estamos na presença do escravo que nasceu escravo e que nem sabe que é uma pessoa. Ele simplesmente grita. O grito – enquanto ruído, rugido, clamor, protopalavra ainda não articulada, interpretada de acordo com o seu sentido apenas por quem “tem ouvidos para ouvir” – indica simplesmente que alguém está sofrendo e que do íntimo de sua dor nos lança um grito, um pranto, uma súplica. É a “interpelação primitiva” (Dussel, 1995: p. 19).

O Outro não é mera categoria abstrata, mas as pessoas com quem cruzamos nas ruas e nas feiras e que vemos dormindo nos viadutos. É a criança abandonada, o índio deslocado de seu modo de vida, o mulato que enfrenta preconceitos na fila do banco, a trabalhadora explorada. Ao falar em Outro, Dussel se refere “à mulher camponesa e proletária que suporta o uxoricídio. À juventude do mundo inteiro que se rebela contra o filicídio. Aos anciãos sepultados vivos nos asilos pela sociedade de consumo” (DUSSEL, 1976, p. 5). Este outro grita para ser sujeito, para ser visto e ouvido como ser singular, detentor de cultura e idéias próprias e não podemos negar nossa responsabilidade perante ele e a situação na qual se encontra:

(...) Na medida em que há outrem e eu a relação não é recíproca e eu sou sujeição a outrem; eu sou sujeito essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo. Conhece a frase de Dostoievsky: ‘somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros’. Não devido a esta ou aquela culpabilidade efetivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido, mas porque sou responsável de uma responsabilidade total que responda por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros (LÉVINAS, 1988, p 90-91).

O que Dussel pretende plantar no lugar dessa noção de totalidade é uma nova, mais abrangente, que inclua o terceiro mundo em suas diversas expressões e comprometa-se de fato com suas necessidades de justiça e respeito à diferença. Nesta perspectiva de totalidade a reflexão nasce do mundo e das práticas (concretas, simbólicas) com vistas a contribuir com um projeto emancipador de sociedade.

A categoria da "Exterioridade" diz respeito à alteridade, à criação de um novo entendimento e de uma nova subjetividade frente aos indivíduos e aos grupos. Essa nova forma de ver e se relacionar com o outro é imprescindível para a superação da injustiça e afirmação da dignidade humana.

Diante da situação alarmante de corrupção e exclusão social que presenciamos, corre-se o risco de nos habituarmos a essa realidade, de perdermos a capacidade de nos indignarmos e pensarmos que “sempre foi assim e nunca vai mudar”. Esse processo de alienação que vem crescendo a olhos vistos desloca a ética para um mero espaço conceitual, sem aplicações práticas. Com isso, o

compromisso e a responsabilidade para com o outro e para com o planeta e seus ecossistemas é suplantado por interesses individualistas, mascarado por um assistencialismo ao excluído como desencargo de consciência social, se é que se pode falar em consciência...

Diante do exposto e das conseqüências que, com um mínimo de imaginação se pode depreender do avanço desse processo, indispensável trazer de volta a ética não só às nossas reflexões acadêmicas, mas para o debate público e para nossas ações cotidianas. Enquanto não assumirmos nossa parte de responsabilidade pelo outro que sofre, enquanto não conseguirmos olhar em seu rosto que clama por justiça e nos co-mover – mover coletivamente ao seu encontro, não há muitas perspectivas de superação desse quadro. Ao contrário, tende ao agravamento. Segundo dados da ONU, pelo menos 1 bilhão de pessoas vivem em assentamentos precários – favelas e regiões de risco –, dos quais 90% estão em países em desenvolvimento. A perspectiva não é otimista: em 2020, o número desses moradores poderá atingir 1,5 bilhão, se nada for feito. (VIEIRA, Ana Maria. *Direito de quem?* Revista da Universidade Federal de Minas Gerais Ano 8, Nº 17, Agosto de 2009. URL: <http://www.ufmg.br/diversa/17/index.php/populacoes/direito-de-quem> Acesso em 18/10/2010).

Outro estudo da Universidade das Nações Unidas indica que dois quintos da riqueza mundial estão concentrados nas mãos de 37 milhões de indivíduos, ou 1% da população adulta. Se considerados os 10% mais ricos do mundo, a proporção da riqueza mundial nas mãos desse grupo é de 85,2%. Na outra ponta, os 50% mais pobres do mundo são donos de apenas 1% da riqueza global.. (TEIXEIRA, Ricardo Marandino. *Eco Social: 40% da riqueza mundial está na mão de apenas 1% da população adulta* <http://verdefato.blogspot.com/2009/03/economia-riqueza-mundial-onu-pobreza.html> Acesso em 18/10/2010)

São milhões de pessoas aprisionadas pelos sistemas das más gestões, pela crise dos valores e conceitos éticos e pela crise de entendimento acerca de seu papel social, de seu potencial de criação e transformação do mundo e do mundo da vida (HUSSERL, 1970). Fato este que requer, para sua superação, a busca pela ética como filosofia primeira, a iluminar todas as esferas da sociedade.

A proposta dos filósofos aqui estudados é provocante e desafiadora da superação do “estado de morte” em que vivem homens e mulheres na atualidade. A saída do ser, a partir da ética da alteridade requer responsabilidade pelo rosto do outro, compromisso que ultrapassa a todos os limites exigindo uma deposição total de si mesmo, sem esperar reciprocidade.

REFERÊNCIAS

- ANGELUCI, Cleber Afonso. *"Filosofia da Libertação e dignidade humana: um caminho para a justiça?"* Maringá: Revista Espaço Acadêmico, nº 61, Junho, 2006.
- BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial. Um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- _____, *Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Redes*. Obras completas, São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. Enrique *Filosofia da libertação*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, 1976.
- _____, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FREITAS, Alex Martins de. *"Racionalidade Comunicativa na filosofia de Jürgen Habermas"*. In: Blog Pensamento Extemporâneo: <http://pensamentoextemporaneo.wordpress.com/2009/06/27/racionalidade-comunicativa-na-filosofia-de-jurgen-habermas/> Acesso em 01/10/2010.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- _____, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- HOBSBAWN, Eric. *A era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *Expérience et jugement*. Paris, PUF, 1970.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1988.
- _____, Emmanuel. *Humanismo do outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MANCIE, Euclides André. *"Emmanuel Lévinas e a alteridade"*. Revista Filosofia, Curitiba-PUC, 7, 1994.
- MONDIN, Batista. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- _____, Batista. *O homem: quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*. Tradução: R. L. Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulinas, 1980.
- _____, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- PUTNAM, Hilary. *Ethics without Ontology*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- _____, Hilary. *Pragmatism: an open question*. Blackwell: Oxford, 1995.
- _____. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- RORTY, Richard. *"Pragmatism, Categories and Language"*. Spokane/Washington Philosophical Review 70, April 1961.
- TEIXEIRA, Ricardo Marandino. *Eco Social: 40% da riqueza mundial está na mão de apenas 1% da população adulta* In: <http://verdefato.blogspot.com/2009/03/economia-riqueza-mundial-onu-pobreza.html> Acesso em 18/10/2010 .
- VIEIRA, Ana Maria. *Direito de quem?* Revista da Universidade Federal de Minas Gerais Ano 8, Nº 17, Agosto de 2009. In: URL: <http://www.ufmg.br/diversa/17/index.php/populacoes/direito-de-quem> Acesso em 18/10/2010