

A ÉTICA DA ALTERIDADE E A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO: PERSPECTIVAS PRELIMINARES DE RELAÇÕES E IMPACTOS NO DIREITO

THE ETHICS OF ALTERITY AND THE ETHICS OF LIBERATION:
PRELIMINARY PERSPECTIVES ON RELATIONS AND IMPACTS ON LAW

LA ÉTICA DE LA ALTERIDAD Y LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN:
PERSPECTIVAS PRELIMINARES SOBRE LAS RELACIONES Y SUS IMPACTOS
EN EL DERECHO

José Ricardo Cunha¹

DOI: 10.54899/dcs.v22i81.3119

Recibido: 25/07/2025 | Aceptado: 27/08/2025 | Publicación en línea: 04/09/2025.

RESUMO

Este artigo propõe um diálogo crítico entre a ética da alteridade, de Emmanuel Lévinas, e a ética da libertação, de Enrique Dussel, com o objetivo de explorar suas possíveis repercussões no campo jurídico. A partir de uma abordagem filosófico-bibliográfica, analisa-se como essas éticas — fundadas na responsabilidade pelo outro e na escuta da vítima — oferecem chaves para repensar o direito em sua dimensão política, escatológica e transformadora. Argumenta-se que tanto Lévinas quanto Dussel permitem romper com os fundamentos abstratos e conservadores do direito moderno, orientando-o para uma práxis humanizante que reconhece as vítimas da injustiça social como sujeitos fundadores da normatividade. A discussão se estende a domínios jurídicos específicos, como os direitos humanos, os direitos dos povos indígenas, o direito penal e a justiça restaurativa, bem como o direito internacional, sugerindo caminhos para uma reconfiguração ética e libertadora da racionalidade jurídica.

Palavras-chave: Ética da Alteridade. Ética da Libertação. Emmanuel Lévinas. Enrique Dussel. Direito.

ABSTRACT

This article proposes a critical dialogue between the ethics of alterity, developed by Emmanuel Lévinas, and the ethics of liberation, formulated by Enrique Dussel, aiming to explore their possible implications in the legal field. Based on a philosophical and bibliographical approach, it analyzes how these ethical frameworks — grounded in responsibility for the other and the listening to the victim — provide tools for rethinking law in its political, eschatological, and transformative dimensions. The argument is that both Lévinas and Dussel allow a rupture with the abstract and conservative foundations of modern law, redirecting it toward a humanizing praxis that recognizes the victims of social injustice as founding subjects of normativity. The

¹ Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: jr-cunha@uol.com.br
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8737-7892>

discussion extends to specific legal domains such as human rights, indigenous peoples' rights, criminal law and restorative justice, as well as international law, suggesting pathways for an ethical and liberating reconfiguration of legal rationality.

Keywords: Ethics of Alterity. Ethics of Liberation. Emmanuel Lévinas. Enrique Dussel. Law.

RESUMEN

Este artículo propone un diálogo crítico entre la ética de la alteridad, de Emmanuel Lévinas, y la ética de la liberación, de Enrique Dussel, con el objetivo de explorar sus posibles repercusiones en el campo jurídico. A partir de un enfoque filosófico-bibliográfico, se analiza cómo estas éticas —fundadas en la responsabilidad por el otro y en la escucha de la víctima— ofrecen claves para repensar el derecho en su dimensión política, escatológica y transformadora. Se argumenta que tanto Lévinas como Dussel permiten romper con los fundamentos abstractos y conservadores del derecho moderno, orientándolo hacia una praxis humanizante que reconoce a las víctimas de la injusticia social como sujetos fundadores de la normatividad. La discusión se extiende a campos jurídicos específicos, como los derechos humanos, los derechos de los pueblos indígenas, el derecho penal y la justicia restaurativa, así como el derecho internacional, sugiriendo caminos para una reconfiguración ética y liberadora de la racionalidad jurídica.

Palabras clave: Ética de la Alteridad. Ética de la Liberación. Emmanuel Lévinas. Enrique Dussel. Derecho.



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución- NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

INTRODUÇÃO

A reflexão filosófica sobre a justiça, a responsabilidade e a dignidade humana tornou-se ainda mais urgente em face das múltiplas formas de exclusão e sofrimento impostas por estruturas jurídicas, políticas e econômicas que naturalizam a desigualdade. Em um mundo marcado pela globalização excludente, pela intensificação das assimetrias de poder e pela crescente precarização da vida, torna-se fundamental recuperar paradigmas éticos que ofereçam resistência a tais processos. Nesse contexto, a ética da alteridade e a ética da libertação emergem como respostas filosóficas robustas à indiferença normativa e ao silêncio institucional diante do sofrimento dos mais vulneráveis.

Ambas as propostas éticas, embora oriundas de tradições filosóficas distintas, convergem na crítica à centralidade do sujeito autônomo, racional e abstrato — figura predominante no pensamento moderno ocidental — e na defesa de uma ética fundada na relação com o outro. A

ética da alteridade, formulada por Emmanuel Lévinas, desloca a primazia da ontologia para a ética, concebendo a responsabilidade como anterior à liberdade, como resposta incondicional à interpelação do rosto do outro. Já a ética da libertação, desenvolvida por Enrique Dussel a partir do contexto latino-americano de opressão e exclusão, propõe uma crítica sistemática à racionalidade instrumental e ao colonialismo epistêmico, tomando como ponto de partida a exterioridade do oprimido e a necessidade de uma práxis emancipatória.

No campo jurídico, essas éticas provocam um duplo movimento: por um lado, exigem a reconceituação da própria noção de justiça a partir do sofrimento do outro e, por outro, impõem uma crítica às estruturas normativas que legitimam ou reproduzem a exclusão social. Elas não oferecem um modelo normativo fechado, mas uma abertura ética que permite reinscrever o direito em horizontes críticos e transformadores. A intersecção entre essas éticas permite, assim, pensar o direito não apenas como um sistema de normas, mas como espaço de responsabilidade concreta e de compromisso histórico com a justiça.

Este artigo tem como objetivo explorar as relações preliminares entre a ética da alteridade e a ética da libertação, destacando suas contribuições para uma crítica das formas tradicionais de racionalidade jurídica. Pretende-se, ainda, identificar os possíveis impactos dessas éticas na formulação de práticas jurídicas mais sensíveis às experiências de sofrimento e exclusão. Ao articular essas perspectivas, propõe-se uma abertura do direito à alteridade e à demanda ética dos sujeitos historicamente invisibilizados.

REFERENCIAL TEÓRICO

A Ética da Alteridade: Responsabilidade Antes do Ser

A ética da alteridade, tal como concebida por Emmanuel Lévinas, representa um deslocamento radical da tradição filosófica ocidental, que historicamente privilegiou a ontologia em detrimento da ética. Lévinas propõe uma ruptura com essa tradição ao afirmar que a relação com o outro antecede o ser e funda a própria subjetividade. Não se trata de uma ética do dever abstrato, mas de uma responsabilidade que emerge do encontro com o rosto do outro — um rosto que interpela, que exige, que expõe a minha liberdade à prova.

Nas palavras de Lévinas: “a ética é, antes de tudo, uma responsabilidade incondicional pelo outro” (Éthique et Infini, 1982, p. 95). Essa responsabilidade não resulta de uma escolha

deliberada ou de um contrato racional, mas é anterior à vontade, irrecusável e assimétrica. O outro me obriga antes que eu possa consentir, me convoca a uma resposta sem garantias, sem simetria de direitos, sem reciprocidade.

Lévinas critica frontalmente a tradição ocidental centrada no “mesmo”, isto é, na assimilação do outro aos parâmetros do sujeito, do logos, da totalidade. Em *Totalité et Infini*, ele escreve: “A relação com o outro não é a justaposição de dois seres, mas a transcendência do outro em relação a mim” (1961, p. 75). O outro não se reduz a objeto de conhecimento ou de categorização jurídica; ele escapa, resiste, excede. Essa exterioridade irreduzível funda uma ética da hospitalidade e do acolhimento, na qual o direito não pode mais se manter neutro ou formal: ele deve se abrir ao apelo da alteridade.

Ao introduzir o conceito de “o Terceiro”, Lévinas complexifica a relação interpessoal originária, reconhecendo a necessidade de justiça em contextos sociais marcados por pluralidade. A presença do Terceiro exige mediação, comparação, instituições. Como escreve: “A justiça não pode se fazer senão entre iguais, mas a responsabilidade nasce da desigualdade do apelo do outro” (*Totalité et Infini*, 1961, p. 213). Assim, o direito aparece como uma tentativa de traduzir a exigência ética em normas, sempre sob o risco de trair o rosto que clama.

A Ética da Libertação: a Interpelação dos Oprimidos

A ética da libertação formulada por Enrique Dussel surge como um projeto filosófico situado na materialidade da América Latina e nos contextos históricos de dominação, exclusão e colonialidade. A sua crítica ética parte da exterioridade dos oprimidos, entendidos como vítimas concretas de sistemas de dominação estrutural: povos indígenas, camponeses, mulheres, migrantes, racializados. Para Dussel, não há ética sem escuta da dor, sem reconhecimento das vítimas da modernidade capitalista.

“É na experiência da injustiça que nasce a necessidade de uma ética; a injustiça é o lugar ontológico-ético originário do discurso ético” (Dussel, 1998, p. 47). Essa formulação coloca o sofrimento como ponto de partida do pensamento ético, em oposição às éticas formais que ignoram as condições materiais da existência. A alteridade aqui é entendida não como um outro abstrato, mas como aquele que sofre sob a dominação.

Dussel desenvolve o conceito de analética, que se opõe à dialética hegeliana. Se na dialética o outro é sempre integrado à totalidade do mesmo, na analética o outro é o ponto de

partida e não pode ser subsumido. O apelo ético da vítima — aquele que grita “não matarás!” — funda uma racionalidade ética distinta da lógica do sistema. A ética da libertação, portanto, exige uma práxis política e jurídica comprometida com a transformação das estruturas que produzem a injustiça.

No campo do direito, isso implica uma crítica à neutralidade da norma e à abstração do sujeito jurídico. Dussel afirma: “O direito deve ser o momento institucional da libertação, e não o lugar de repetição da dominação” (Dussel, 1998, p. 312). Ele propõe uma reconstrução crítica do direito a partir do ponto de vista dos excluídos, com vistas à superação histórica da violência sistêmica. Isso inclui não apenas a reforma institucional, mas uma mudança nos fundamentos ético-políticos do próprio conceito de justiça.

Interseções entre Alteridade e Libertação: Entre a Ética Interpessoal e a Crítica Estrutural

Apesar de suas origens filosóficas distintas — uma radicada na fenomenologia judaica europeia e outra no pensamento crítico latino-americano —, as éticas de Lévinas e Dussel compartilham uma profunda inquietação com o sofrimento do outro. Ambas deslocam o centro da filosofia para a periferia da experiência humana: a ética surge não da razão pura, mas do clamor do vulnerável.

O ponto de convergência mais evidente entre Lévinas e Dussel é a centralidade da alteridade. Para Lévinas, a alteridade absoluta do rosto é o fundamento da ética; para Dussel, a exterioridade do pobre e do excluído é o critério ético da práxis libertadora. Em ambos os casos, a ética não é um complemento da política, mas sua condição de possibilidade. E o direito, nesse cenário, não pode permanecer como um dispositivo neutro ou tecnocrático: ele deve ser atravessado por essa interpelação.

Contudo, há também tensões relevantes. Lévinas enfatiza a responsabilidade subjetiva e a assimetria interpessoal; Dussel enfatiza a ação coletiva e a mediação histórico-política. Essa diferença abre espaço para uma articulação complementar: enquanto Lévinas nos obriga a considerar a singularidade do outro como irredutível, Dussel nos lembra que essa alteridade está situada em estruturas de dominação que precisam ser transformadas. A convergência entre essas perspectivas permite repensar o papel do direito como mediação entre a interpelação ética e a organização justa da vida social.

METODOLOGIA

Este artigo adota uma metodologia de natureza bibliográfica e filosófica, centrada na análise crítica de obras fundamentais do pensamento de Emmanuel Lévinas e Enrique Dussel, bem como em interlocuções com autores contemporâneos da filosofia do direito, da ética e das ciências sociais. A escolha desses dois pensadores decorre da relevância e atualidade de suas propostas éticas no enfrentamento das desigualdades estruturais e das insuficiências da racionalidade jurídica moderna. Em ambos os casos, a reflexão parte de um outro situado — seja o “outro” levinasiano que interpela eticamente, seja o “oprimido” dusseliano que denuncia a injustiça histórica — como fundamento da normatividade.

Trata-se, portanto, de uma abordagem teórico-conceitual, que não se orienta pela verificação empírica nem pela testagem de hipóteses, mas sim pela construção argumentativa de uma crítica às concepções tradicionais de direito e justiça. A pesquisa se apoia em textos clássicos, como *Totalité et Infini* (1961) e *Éthique et Infini* (1982), de Emmanuel Lévinas, e *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), de Enrique Dussel, bem como em comentários e leituras críticas dessas obras. O foco recai sobre os conceitos centrais de cada autor — alteridade, responsabilidade, rosto, o terceiro, por um lado; exterioridade, vítima, analética, práxis, por outro —, com vistas à compreensão de seus desdobramentos no campo do direito.

A natureza filosófica do estudo exige também uma atenção particular à coerência interna dos argumentos, à reconstrução dos raciocínios éticos e à articulação entre linguagem, conceito e implicação política. A análise se dá por aproximação temática entre os dois autores, destacando tanto seus pontos de convergência quanto suas tensões, e propondo uma leitura que ultrapasse dicotomias simplificadoras entre ética subjetiva e ética social. Ao final, pretende-se indicar possibilidades preliminares de incorporação desses referenciais na crítica contemporânea ao direito e nas práticas jurídicas voltadas à justiça social.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Algumas Aplicações no Campo do Direito

A articulação entre a ética da alteridade e a ética da libertação permite repensar criticamente o papel do direito diante da exclusão social, da desumanização institucional e da persistência de estruturas jurídicas centradas no "mesmo". Para isso, é imprescindível uma passagem do formal ao material. Nesse sentido, “a ética da alteridade como consideração pelo outro desloca o protagonismo da razão abstrata para a pessoa concreta, que deve ser tomada a partir dela mesma e não por mediações e representações” (Cunha, 2020, p. 11). Essa crítica é especialmente fecunda quando se aplica à lógica da abstração jurídica que converte sujeitos em categorias, anulando sua singularidade ética.

Conforme Helen Stacy (2008), a filosofia de Lévinas fornece ao direito um “catalisador ético”, capaz de tensionar a lógica instrumental dominante. Ela observa que “o rosto do outro, em sua vulnerabilidade, é uma resistência passiva à liberdade do eu — uma demanda ética que precede o próprio exercício da liberdade” (p. 165). Esta interpelação convoca o direito a deslocar-se de sua fixação com a previsibilidade normativa para a escuta da alteridade.

A seguir, são destacadas áreas do direito que podem se beneficiar dessa aproximação com a ética da alteridade e com o horizonte emancipatório proposto pela ética da libertação.

Justiça Social e Econômica

A ética da libertação de Dussel exige uma práxis jurídica voltada à transformação social. Claro que o direito é parte da estrutura dominante, mas sua aplicação eticamente orientada pode assegurar direitos dos subalternizados para promover a vida dos que mais sofrem com a injustiça social. Trata-se de um chamado à superação das formas institucionais que perpetuam desigualdades, promovendo políticas redistributivas, reconhecimento das lutas sociais e empoderamento dos sujeitos vulnerabilizados. Como afirma Dussel (1998), “a ética da libertação propõe uma crítica radical às estruturas de dominação e uma prática transformadora que visa a emancipação dos oprimidos” (p. 312).

Nesse sentido, o direito pode deixar de ser apenas um espelho da correlação de forças e tornar-se um instrumento de ruptura, ao menos, em níveis mais elementares. Vale lembrar que a

crítica da totalidade é também uma crítica à violência normativa: “a crítica é condição necessária para uma emancipação diante da totalidade, pois ela interrompe o círculo vicioso por ela produzido e oferece o espaço necessário para a diferença disruptiva” (Cunha, 2020, p. 8). Portanto, políticas como ações afirmativas, reforma agrária, ou políticas de transferência de renda podem ser justificadas não apenas em termos utilitaristas ou morais, mas como imperativos éticos de responsabilidade incondicional pelo outro. Da mesma forma, a crítica da economia capitalista, baseada na acumulação por expropriação, na exploração do trabalho e no exaurimento de recursos naturais, pode se basear nos aspectos éticos decorrentes tanto da responsabilidade incondicional pelo outro – Lévinas – quanto do dever de libertar a vítima da injustiça social – Dussel.

Direitos Humanos

Os direitos humanos são um conjunto de normas e princípios que visam proteger a dignidade e a liberdade de todas as pessoas, independentemente de nacionalidade, etnia, religião, gênero ou qualquer outra condição. Eles surgem contemporaneamente como resposta às atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial e foram consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Seu domínio jurídico abrange direitos primordiais, como o direito à vida, à liberdade, à igualdade, à integridade física e moral, à liberdade de expressão e religião, entre outros. Os direitos humanos estruturam-se em sistemas de proteção internacional, regional e nacional, com base em tratados, convenções e instituições voltadas à prevenção de abusos e à promoção da justiça. Apesar de sua vocação universalista, os direitos humanos enfrentam críticas por sua aplicação desigual e por sua orientação eurocêntrica, que tende a invisibilizar outras formas de sofrimento e resistência.

Nesse cenário, a ética da alteridade de Emmanuel Lévinas desloca a fundamentação dos direitos humanos de uma racionalidade abstrata para a interpelação concreta do outro. A dignidade humana não é um atributo autodeclarado, mas algo que nos é exigido pelo rosto do outro — o rosto vulnerável, exposto, que nos convoca à responsabilidade. Como afirma Lévinas, “a ética é, antes de tudo, uma responsabilidade incondicional pelo outro” (*Éthique et Infini*, 1982, p. 95). Tal concepção inaugura uma reinterpretação dos direitos humanos não como garantias fundadas no sujeito autônomo moderno, mas como resposta ética à alteridade, como obrigação anterior a qualquer contrato ou codificação. Ao invés de partir da igualdade abstrata entre sujeitos

de direito, Lévinas propõe uma assimetria radical: sou responsável pelo outro, mesmo sem reciprocidade, mesmo sem ter causado seu sofrimento.

Complementarmente, a ética da libertação de Enrique Dussel contribui para uma crítica estrutural do discurso dos direitos humanos. Dussel questiona a neutralidade e a universalidade desses direitos quando descolados das condições históricas de opressão vividas pelos povos do Sul global. Para ele, “a injustiça é o lugar ontológico-ético originário do discurso ético” (Dussel, 1998, p. 47), e os direitos humanos devem ser reformulados a partir da voz das vítimas — os oprimidos, os racializados, os excluídos do contrato social moderno. A partir disso, a defesa dos direitos humanos não pode se limitar a sua proteção jurídica formal: ela deve incluir a crítica aos mecanismos políticos e econômicos que sustentam a injustiça e a exclusão. A escuta do outro, tanto em Lévinas quanto em Dussel, obriga o direito a se repensar como instrumento de hospitalidade, de redistribuição e de resistência aos dispositivos que hierarquizam vidas.

Direitos dos Povos Indígenas

O campo jurídico dos direitos dos povos indígenas trata do reconhecimento e da proteção dos modos de vida, culturas, línguas, territórios, organizações sociais, sistemas de conhecimento e espiritualidades desses povos. Seu fundamento reside no direito à diferença, à autodeterminação e à continuidade histórica das comunidades originárias, muitas vezes colocadas à margem dos modelos de Estado-nação e de desenvolvimento hegemônico. No plano internacional, documentos como a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas reconhecem o direito à consulta prévia, à demarcação de terras e ao respeito às identidades culturais. No Brasil, a Constituição de 1988 afirma que os indígenas têm direito às suas “organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições” (art. 231). Apesar desses avanços normativos, o campo é marcado por tensões entre o reconhecimento formal e a negação prática, sobretudo quando interesses econômicos, como mineração e agronegócio, incidem sobre os territórios indígenas.

A ética da alteridade de Lévinas desafia profundamente a estrutura jurídica que, embora declare respeitar a diferença, frequentemente submete os povos indígenas às categorias do “mesmo”, isto é, aos parâmetros universais do Estado e da modernidade. O pensamento jurídico tende a operar pela representação: o indígena é transformado em sujeito de direitos segundo categorias que lhe são externas. Lévinas nos alerta que essa redução é uma forma de violência,

pois impede o encontro com a exterioridade do outro. “A relação com o outro não é a justaposição de dois seres, mas a transcendência do outro em relação a mim” (Totalité et Infini, 1961, p. 75). Essa transcendência exige um direito que escute sem absorver, que reconheça sem neutralizar, que permita ao outro permanecer outro. Os direitos dos povos indígenas, à luz dessa ética, devem ser construídos a partir da hospitalidade e da abertura ao inclassificável, ao inassimilável, ao heterogêneo.

A ética da libertação de Dussel aprofunda essa crítica ao identificar a colonialidade do saber e do poder como marcas estruturais do direito moderno. Os povos indígenas não são apenas “diferentes”: são vítimas históricas de um processo de extermínio físico e simbólico, de apagamento epistêmico e de negação de sua alteridade radical. Para Dussel, o ponto de partida da ética deve ser a escuta da vítima e a reconstrução do mundo a partir de sua exterioridade: “a vítima fala desde o além do sistema; sua palavra é crítica radical da totalidade” (Dussel, 1998, p. 91). Assim, os direitos indígenas não podem ser concebidos como concessões, mas como formas de resistência, de insurgência ética contra um sistema que os violentou. Um direito sensível à ética da libertação deve incorporar não apenas o reconhecimento jurídico, mas a restituição histórica, a valorização de outras cosmologias e a partilha real do poder político. É a partir dessa escuta ética que o direito pode deixar de ser instrumento de domesticação e se tornar aliado da vida.

Direito Penal e Justiça Restaurativa

O direito penal é o ramo do direito responsável por definir condutas consideradas crimes, estabelecer penas e disciplinar a atuação do Estado na repressão e punição dessas condutas. Sua função histórica está diretamente ligada à manutenção da ordem social por meio da sanção, da contenção e da intimidação. Fundamentado na ideia de que o infrator deve ser responsabilizado por seu ato, o direito penal atua de forma repressiva, muitas vezes com ênfase na pena privativa de liberdade como resposta prioritária. Essa estrutura se baseia numa lógica binária que opõe o infrator à vítima e o transgressor à sociedade, com foco na imputação de culpa e na aplicação da pena proporcional. Em resposta às falhas desse modelo — como o encarceramento em massa, a seletividade penal e a reincidência — emergem propostas alternativas como a Justiça Restaurativa, que busca reconstruir vínculos, restaurar danos e promover o diálogo entre ofensor, vítima e comunidade. Em vez de se orientar apenas pela punição, a justiça restaurativa propõe

um encontro ético que leve em conta o sofrimento causado, as responsabilidades envolvidas e a possibilidade de reparação.

A ética da alteridade oferece um fundamento profundo para a crítica ao modelo penal tradicional. Lévinas nos mostra que a alteridade do outro não pode ser reduzida a uma figura abstrata — o “réu”, o “infrator” — sem que haja perda da humanidade e, com ela, da responsabilidade ética. A ontologia penal tende a converter o outro em coisa: objeto de imputação, de controle, de exclusão. “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder”, afirma Lévinas em *Totalité et Infini* (1961, p. 33), denunciando a violência que se dissimula nas categorias impessoais. A ética exige algo distinto: uma escuta do sofrimento, uma resposta que não seja apenas a retaliação, mas a assunção de responsabilidade. A justiça restaurativa, nesse sentido, se aproxima da ética levinasiana ao propor o encontro entre os envolvidos no conflito, reconhecendo a dor da vítima, a condição humana do ofensor e a necessidade de reconstrução do vínculo social. A proximidade, a exposição do rosto, a escuta mútua — tudo isso funda uma outra forma de justiça: uma justiça com rosto.

Na perspectiva da ética da libertação, o direito penal tradicional é um dos principais instrumentos de reprodução da exclusão. Dussel insiste que o sistema jurídico moderno foi constituído de forma funcional à ordem dominante, e o direito penal cumpre um papel central na gestão dos corpos considerados descartáveis. A seletividade penal, que incide majoritariamente sobre jovens negros e pobres nas periferias, não é uma falha do sistema: é parte de sua racionalidade excludente. Para Dussel, é a experiência concreta da opressão — e não a abstração da norma — que inaugura a exigência ética. O ponto de partida do pensamento libertador não é a ordem, mas o clamor dos que sofrem com a violência sistêmica. A justiça restaurativa, quando orientada pela escuta dos agentes envolvidos na situação delituosa e pela restituição da dignidade do outro, pode funcionar como fissura crítica na estrutura repressiva do penalismo. Ela não substitui automaticamente o sistema, mas o interroga a partir de uma racionalidade ética que exige a humanização do conflito. A punição, para Dussel, deve ceder espaço à transformação: transformar a realidade social que produziu a violência e transformar os sujeitos envolvidos, não pelo medo, mas pela possibilidade de libertação.

Direito Internacional

O direito internacional é o ramo do direito que regula as relações entre Estados e outros atores da comunidade internacional, como organizações intergovernamentais e, em alguns casos, indivíduos. Seu objetivo principal é garantir a convivência pacífica entre nações, disciplinar a resolução de conflitos, proteger os direitos fundamentais em nível global e promover a cooperação em áreas como meio ambiente, comércio, segurança e direitos humanos. Embora historicamente centrado nos Estados, o direito internacional contemporâneo tem progressivamente incorporado preocupações com a justiça global, em especial diante de problemas transnacionais como as mudanças climáticas, as migrações forçadas, a exploração econômica, os crimes contra a humanidade e as desigualdades planetárias. Apesar desse avanço normativo, há profundas assimetrias na aplicação do direito internacional, que frequentemente reflete os interesses das potências hegemônicas, mantendo invisíveis as demandas éticas dos povos historicamente subalternizados.

A ética da alteridade formulada por Lévinas convida a repensar os fundamentos do direito internacional a partir da responsabilidade pelo outro em sua vulnerabilidade extrema. A construção jurídica da soberania tende a legitimar a indiferença entre Estados e a neutralidade diante do sofrimento alheio, como se a distância política suspendesse a obrigação moral. Lévinas, ao contrário, afirma que a presença do outro — mesmo distante, mesmo estrangeiro — interpela eticamente o sujeito e lhe exige uma resposta. “A simples presença do outro, mesmo sem palavras, já nos demanda uma resposta” (Stacy, 2008, p. 164). Essa interpelação desestabiliza o fechamento da racionalidade estatal e convida o direito internacional a assumir a proximidade como categoria normativa: proximidade com os migrantes expulsos por guerras, com as populações afetadas por desastres ambientais, com os povos submetidos à pobreza estrutural. O conceito levinasiano de responsabilidade desautoriza a passividade institucional diante do sofrimento distante e funda uma ética da hospitalidade planetária.

Dussel, por sua vez, oferece à crítica do direito internacional uma chave histórica e estrutural. A modernidade que funda o sistema internacional contemporâneo se constituiu, segundo ele, a partir da colonização, da escravidão e do extermínio de populações originárias. A ordem jurídica internacional não é neutra: ela foi moldada para legitimar e perpetuar a dominação econômica e geopolítica de um centro sobre a periferia. A proposta dusseliana exige inverter esse ponto de partida: o direito internacional deve ser reconstruído a partir da voz dos povos oprimidos

e da exterioridade das vítimas globais da injustiça. A justiça global, nesse sentido, não pode se limitar à formalidade das convenções multilaterais, mas deve incluir um compromisso real com a redistribuição de recursos, com a soberania alimentar, com o fim da exploração neocolonial. Só assim será possível pensar um direito internacional que, em vez de manter o status quo global, opere como mediação ética entre os povos e como instrumento de libertação histórica.

A persistência da dominação econômica e cultural do Norte global sobre o Sul global é um dos traços estruturais mais marcantes da ordem internacional contemporânea. Essa dominação se expressa na exploração de recursos naturais, na imposição de políticas econômicas por organismos multilaterais, na dependência tecnológica, na precarização das economias periféricas e na manutenção de um sistema financeiro global que concentra riqueza em detrimento da dignidade de bilhões de pessoas. No plano epistemológico e cultural, essa dominação se concretiza por meio do epistemicídio — a negação e destruição dos saberes originários, das tradições cosmológicas não europeias e das formas locais de organização política e social. A colonialidade do poder, do saber e do ser permanece como herança ativa da modernidade colonial, sustentando um direito internacional que, apesar da linguagem universalista, muitas vezes legitima práticas neocoloniais. Os povos subalternizados continuam a ser tratados como objetos de tutela e intervenção, raramente como sujeitos autônomos e produtores de normatividade. Nesse contexto, a ética da libertação assume um papel profundamente decolonial: ao partir da exterioridade da vítima (Dussel, 1998) e da escuta dos condenados da terra (Fanon, 2005), ela subverte a racionalidade imperial da modernidade ocidental e propõe uma reconstrução do direito a partir dos saberes e das lutas dos povos oprimidos. Trata-se de deslocar o centro do discurso jurídico internacional para as margens, transformando a periferia global em fonte legítima de sentido e de normatividade.

CONCLUSÃO

Historicamente, o direito constituiu-se como um instrumento de conservação da ordem social estabelecida, comprometido com a manutenção dos privilégios das classes dominantes. Sua linguagem de neutralidade e universalidade muitas vezes encobriu a função real de legitimar juridicamente as estruturas de expropriação, exploração e exclusão. No contexto da sociedade capitalista, o direito moderno operou como instância formal de reconhecimento da propriedade

privada, de disciplinamento dos corpos e de naturalização das desigualdades. Foi — e frequentemente ainda é — um direito contra os oprimidos, travestido de imparcialidade.

No entanto, essa história não encerra o horizonte do possível. O desafio contemporâneo é o de pensar o direito na contramão de sua história, como campo de disputa e de reinvenção política. Trata-se de reconhecer que o direito carrega uma dupla dimensão escatológica: de um lado, ele participa da ordem da morte — pois legitima a dominação, normatiza a violência e silencia os vencidos; de outro, ele também pode anunciar o renascimento da vida, a promessa de uma nova ordem social fundada na dignidade, na escuta do outro e na justiça das vítimas. Nessa tensão entre o “já” da opressão e o “ainda não” da libertação, ressoa uma escatologia política que articula crítica e esperança, denúncia e promessa.

É precisamente esse movimento que as éticas de Emmanuel Lévinas e Enrique Dussel revelam. A primeira, ao afirmar a responsabilidade como anterior ao ser, nos obriga a romper com a neutralidade normativa e a escutar o apelo irrecusável do rosto do outro. A segunda, ao partir da exterioridade da vítima e da historicidade do sofrimento, nos convoca à transformação concreta das estruturas de dominação. Ambas recusam o cinismo jurídico e reafirmam a possibilidade de uma normatividade enraizada no clamor da vida vulnerável. Como afirma Dussel, “a libertação não é um ideal abstrato, mas um horizonte construído desde as práticas concretas dos oprimidos” (Dussel, 1998, p. 317).

Com efeito, o direito pode ser repensado “outramente” — não apenas com outras normas, mas com outro modo de ser direito. Um direito que escute, que acolha, que se afete pela alteridade, e que rompa, ao menos em parte, com a ontologia que o funda. Nesse sentido, “buscar o sentido extramoral da justiça no âmbito do direito é procurar espaços próprios de alteridade presentes no direito, não em um sentido meramente instrumental, mas sim na perspectiva do cuidado e da intenção ética” (Cunha, 2020, p. 30).

Essa reconfiguração escatológica do direito exige, também, uma escuta ativa dos que Frantz Fanon (2005) nomeou como “os condenados da terra”. Sujeitos históricos da opressão colonial e capitalista, esses povos — indígenas, negros, camponeses, migrantes, favelados — são também sujeitos de resistência e de reinvenção da normatividade. Eles não devem ser postos à margem do direito: devem ser tomados como portadores de uma outra ética e de uma outra legalidade possível. Um direito humanamente situado, ético na origem, libertador no horizonte. Um direito que, desde o presente ainda marcado pela violência, abra espaço para um amanhã possível — ainda não realizado, mas já anunciado no rosto ferido que clama por justiça.

REFERÊNCIAS

CUNHA, J. R. (2020). A crítica radical na ética de Emmanuel Lévinas e alguns limites e possibilidades para se pensar o direito outramente. In J. R. Cunha (Org.), *Teorias críticas e crítica ao direito* (Vol. 1, pp. 13–36). Lumen Juris.

DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (2ª ed.). Trotta.

FANON, F. (2005). *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed.UFJF.

LEVINAS, E. (1961). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff.

LEVINAS, E. (1982). *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Fayard.

STACY, H. (2008). Levinas and law: Siding with the angels. *Australian Journal of Legal Philosophy*, 33, 161–174.