

POLÍTICA COM PAIXÃO. A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL

Simone Rodrigues Pinto¹

Erivan Raposo²

RESUMO

O presente artigo propõe-se apresentar o pensamento do filósofo Enrique Dussel, autor central da reflexão política em muitos países da hispano-américa, embora pouco discutido no Brasil. Sua insistência em um discurso legitimamente latino-americano faz dele um autor fundamental para entendermos os problemas e as soluções pensadas fora dos grandes Centros, como Europa e Estados Unidos. O enfoque principal será em sua filosofia da libertação e nos desafios lançados para a ciência e sociologia política.

PALAVRAS CHAVE

filosofia da libertação, América Latina, ética, política, Dussel.

1 Professora adjunta da Universidade de Brasília, atuando junto ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC). Possui graduação em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora (1996), mestrado em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1998), doutorado em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (2004)

2 Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília, doutor em Ciência Política pela Universidade de Brasília, Técnico Legislativo da Câmara dos Deputados e Professor de antropologia e de ética na Universidade Católica de Brasília.

Contato: erivan.raposo@gmail.com

RESUMÉ

Cet article présente l'oeuvre de Enrique Dussel. Ce philosophe se retrouve au coeur de la réflexion politique des pays hispanophones de l'Amérique latine, mais il est encore peu débattu au Brésil. Son insistance à travailler un discours proprement latino-américain en fait un auteur incontournable pour la compréhension des problèmes et solutions pensés hors des grands centres, tels l'Europe et les États-Unis. L'accent sera mis sur la philosophie de la libération et sur les défis rencontrés par la science et la sociologie politique.

MOST-CLÉS

philosophie de la libération, Amérique latine, éthique, politique, Dussel.

ABSTRACT

This article intends to present the thought of the philosopher Enrique Dussel, important author of the political debate in many countries of Hispanic America, though less recognized in Brazil. He seeks a though properly Latin American to reflect on the problems and solutions to the continent, designed outside of major academic centers such as Europe and United States. The main focus will be on his philosophy of liberation and the challenges posed to social and political science.

KEYWORDS

Philosophy of Liberation, Latin America,
Ethics, Politics, Dussel

Introdução

Somente se pode desejar a liberdade,
A libertação do Outro que é o pobre, a partir
dele e não a partir da totalidade, que é quem
realmente pode instaurar uma política de
justiça. (DUSSEL, 1979, p.19)

O estudo do pensamento político, social e filosófico produzido por autores latino-americanos ainda é incipiente na academia brasileira. Ainda paira em nosso imaginário o complexo de Malinche³, que fazia do estrangeiro dominador e de seus ideais seu objeto de admiração e desejo. Apesar das dificuldades enfrentadas pelo pensamento não-eurocêntrico, o legado do pensamento latinoamericano é vasto. Poderíamos discutir os estudos sobre o capitalismo colonial de Sérgio Bagú, os impactos da teoria da relação centro-periferia de Raúl Prebisch, o surgimento do sub-imperialismo de Ruy Mauro Marine, os estudos tipológicos de Darcy Ribeiro sobre os povos e o processo civilizatório, a sociologia da fome de Josué de Castro, os conceitos de colonialidade do poder e do saber de Aníbal Quijano, a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, as visões sobre a globalização de Octavio Ianni e Celso Furtado, o conceito de fricção interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira, a crítica ao neoliberalismo latinoamericano de Atílio Borón e muitas outras contribuições.

3 Malinche é o nome da princesa asteca que se tornou amante e conselheira do conquistador Hernán Cortez.

Para valorizar o pensamento produzido desde as Américas é preciso conhecer seus principais expoentes. Assim, o presente artigo propõe-se apresentar o pensamento do filósofo Enrique Dussel, autor central da reflexão política em muitos países da Hispano-América, embora pouco discutido no Brasil⁴. Sua insistência em um discurso legitimamente latino-americano faz dele um autor fundamental para entendermos os problemas e as soluções pensadas fora dos grandes centros, como EUA e Europa. O enfoque principal será em sua filosofia da libertação e nos desafios lançados para a ciência e sociologia política. O principal deles, a nosso ver, é uma atitude epistemológica engajada e comprometida com a exclusão de grupos sociais vitimizados pelas contingências políticas, econômicas e sociais da América Latina⁵. Como produzir uma ciência crítica, não ideologicamente preconceituosa ou enviesada, mas legitimamente apaixonada e solidária com as “vítimas”? Esta é uma tensão presente em sua obra que vale a pena explorar.

Política sem paixão

Há um discurso corrente que afirma ter o político perdido seu lugar, que estaria esvaziado de sentido e conteúdo, que a vitória do capitalismo (e do neoliberalismo) teria nos liberado da necessidade de ainda ‘fazer política’, vez que não há, verdadeiramente, o que a política possa fazer, o momento agora seria dos tecnocratas, é pura questão de gestão. Há lugar para políticas,

4 Apesar disso, ver notas 27 e 30.

5 Neste artigo não haverá a preocupação, muito pertinente, sobre os usos e abusos do nome “América Latina” por não se tratar da problemática principal proposta aqui.

mas não para a Política.

Bem antes da queda do muro de Berlin, *L'archipel du Goulag*, de Alexandre Soljenitsyne (1973), dá munição aos “novos filósofos” para atacar a ‘esquerda’, primeiro francesa e depois, por extensão, a todos os que se filiavam ao marxismo mundo afora:

Mas as três ou quatro obras mais comentadas na época declaravam guerra contra a esquerda de esquerda com o pretexto de que ela tinha suas raízes em Marx, portanto, de Lenin, portanto, do Gulag. Para evitar o stalinismo na França, serão celebrados, então, novos ídolos: a ascensão de Tocqueville, a revalorização de Raymond Aron, seguidos de Marcel Gauchet e correligionários.⁶ (ONFRAY, 2004)

A verdade é que as coisas pioraram muito desde então, principalmente no pós 79 - com a ascensão de Margaret Thatcher e daquilo que passamos a chamar de neoliberalismo⁷, que mais que política econômica, é uma visão de mundo e do homem, a partir da qual se vai poder declarar, sem dificuldades, que a ‘história acabou’⁸, que não há de fato alternativas, tudo que resta é seguir uma receita e aguardar o resultado.

Ironicamente, colaboraram para esse quadro as próprias reflexões e protestos anticapitalistas

que, a partir da década de sessenta do século XX, mudaram seu tom e, cada vez mais, a questão da exploração socioeconômica foi dando lugar a outros tipos de crítica, uma crítica social sem dúvida, mas que afasta-se dos conteúdos mais materiais da política, por exemplo. Assim, entram na ordem do dia: “a alienação da vida cotidiana, a ‘mercadorização’ do consumo, a inautenticidade de uma sociedade de massa em que ‘usamos máscaras’ e sofremos opressão sexual e outras etc”. (ZIZEK, 2008).

Ato seguinte, temos a crítica às ‘grandes narrativas’, como mais um manifesto contra outra opressão, a da teoria, a de uma certa noção de verdade que nos ‘obriga’ a olhar o mundo também de uma certa maneira. Daqui à pós-modernidade lyotardiana, à desconstrução derridiana ou à crítica de Foucault ao discurso da ordem, e à ordem do discurso, o salto é curto. São tempos críticos e de crítica. Somos constrangidos a não usar categorias universalizantes ou a não nos rendermos às grandes explicações⁹.

Na realidade, do ponto de vista histórico, as coisas não se deram exatamente assim e os responsáveis por esse *boom* da crítica, em grande parte, estavam engajados politicamente. No entanto, em tempos de café descafeinado, de política despolitizada, há um desconforto generalizado com a política apaixonada, com o engajamento político. Não se deve levar nada muito a sério, ou leve-se a sério, pois não há nada sério de verdade. Quanto a isso, contra isso, no entanto, há muitas vozes e muitas

6 Mais les trois ou quatre ouvrages qui défrayèrent la chronique à l'époque déclaraient la guerre à la gauche de gauche sous prétexte qu'elle procédait de Marx, donc de Lénine, donc du goulag. Pour éviter le stalinisme en France, on célébra donc de nouvelles idoles : avènement de Tocqueville, restauration de Raymond Aron, suivis plus tard par Marcel Gauchet et consorts.

7 Daí, do governo Reagan ao consenso de Washington (e ao fim da História de Fukuyama) é um pulo. A queda do Muro de Berlin será um marco simbólico do mesmo espírito reinante.

8 Dirá Tächter que não há essa coisa chamada ‘sociedade’, o que há é o indivíduo e só ele, decretando assim o fim da sociedade também.

9 Também ironicamente, atualmente, vivemos uma ditadura da Globalização, em que tudo se explica, a favor ou contra, esse fenômeno. SEGATO (1998, p.2) nos lembra, por exemplo, que é por conta do desgaste das noções de imperialismo e internacionalismo que se passa a chamar, de maneira eufemística, a esses processos centenários de globalização.

reflexões, tentando descrever e ultrapassar esse novo mal-estar.

Queremos aqui chamar a atenção para uma outra história, paralela, que, embora não ignore aquela, vem sendo escrita e contada na periferia do mundo, certo que pouco escutada ou considerada pelos que estabelecem os cânones. Desta outra história, interessa apenas um pedaço e o que ela diz sobre a política.

Tratemos de um autor latino-americano, cuja trajetória e filiação intelectual é tanto sua força quanto sua fraqueza, no sentido de que um latino-americano, comparativamente aos ‘pensadores’ do Centro, tem um peso menor, mas quando se apresenta como teólogo e historiador da igreja, não parece que mereça ser levado mesmo muito a sério.

Um homem, um continente, um desafio

Enrique Domingo Dussel aparece na história do Continente, assim, como teólogo e historiador da igreja, somente depois como filósofo, embora sua formação inicial seja exatamente essa. Neotomista de primeira hora, ‘converte-se’ aos pobres e, junto com outros tantos, ajuda a construir as bases de uma teologia latino-americana da libertação.

Argentino, nascido em Mendoza em 1934, radicou-se no México, desde 1975, quando foi obrigado a se exilar, fugindo do regime ditatorial de seu país e das ameaças de morte sofrida. Considerado um dos maiores expoentes da Filosofia da Libertação e do pensamento latino-americano em geral, sua obra gigantesca abarca

temas ligados à filosofia, ética, história, política e teologia. É um crítico da pós-modernidade, mantém, porém, um diálogo contínuo com filósofos como Karl-Otto Apel, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Paul Ricoeur e Emanuel Lévinas. Interessa-nos neste trabalho a sua obra filosófica e parte desse diálogo com os filósofos do Centro, como costuma dizer.

Após uma década de estudos na Europa¹⁰, com Xavier Zubiri, Jacques Maritain, Paul Ricoeur, seguindo seminários de Heidegger e em contato com a obra de Emanuel Levinas (e Husserl), Dussel retorna à Argentina e inicia sua longa produção, que logo cedo se converte na pretensão de uma obra autenticamente latino-americana.

Já em sua *Para uma ética da libertação latino-americana*, de 1973, ou mesmo antes, em *Para una de-estrucción de la historia de la ética*, de 1970, o autor intenta uma ressignificação de categorias oriundas do pensamento europeu e da tradição judaico-cristã¹¹. Junto com outros, procede a uma crítica das ideologias que ocultariam a situação de miséria em que vivem milhões de seres humanos situados na periferia mundial. (DALLABRIDA, 1996).

Nos últimos anos, Dussel tem se esforçado para pensar uma política da libertação, dialogando, como já dissemos, com autores do calibre de Paul Ricoeur, Karl Otto Apel, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Charles

10 “A mentalidade «colonial» latino-americana me exigia, me coagia quase, a ter que realizar a «experiência européia». Era, de fato, a primeira geração do pós-guerra que podia fazer isto (um companheiro havia me antecipado em dois anos). Nenhum dos meus mestres havia ido à Europa para estudar – nem puderam fazê-lo durante a guerra e no imediato pós-guerra. Não tínhamos contatos, por nossos professores, nem com a França nem com a Alemanha. Os Estados Unidos estava completamente fora do horizonte do Cone Sul latino-americano. Deveria, então, começar pela Espanha.” (DUSSEL, 1994, p.15).

11 Bem ao gosto de um Michel Foucault, de quem declara a devida influência.

Taylor, John Holloway, Derrida, entre outros, além de apresentar uma leitura original sobre a modernidade.

Explicitamente, o escritor argentino desenha a linha que separa os discursos funcionais do sistema de exclusão ou vitimizante (incluindo aí também os que se auto-intitulam ‘críticos’, mas permanecem alienados) daqueles que levariam a crítica, a criticidade, a um patamar que inclua como marco fundamental a ‘solidariedade com as vítimas’ (Dussel, 2000).

Uma Ciência Política (e uma sociologia política) asséptica, que prefere pensar a política em nível institucional, formal, positivo, não vê com bons olhos uma reflexão engajada, a não ser para considerá-la ‘comprometida’ em sua objetividade, ideologicamente preconceituosa, enviesada, discurso (anacrônico) apenas.

Por outro lado, por esse mesmo motivo, a pretensão dusseliana também não é fácil de ser assimilada:

(...) na Ciência Política, deveríamos fazer uma crítica de todo o sistema de categorias da filosofia política burguesa. E isso começa pelo menos desde Hobbes. Ou seja, de Hobbes a Habermas, incluindo Rawls e outros tantos filósofos políticos vivos. Há que fazer uma crítica “desde el sur”, numa atitude epistemológica de descolonização. (DUSSEL, 2009).

E, no entanto, Dussel não consta, salvo exceções ou como curiosidade, dos programas de ciência sociais ou de filosofia no Brasil. Há alguma presença na Região Sul, quase sempre em cursos oferecidos por universidades com forte

presença religiosa (como as católicas, metodista e luterana), de forma bastante aleatória e quase sempre por influencia de religiosos, que tiveram algum contato anterior com a obra do autor, ou, inclusive, por amizade¹². O fato de que assim seja, de sua filiação religiosa, de sua extensa produção teológica e historiográfica, seus vínculos com movimentos sociais, não deveria impedir que conhecêssemos mais de um autor que, entre outras coisas, é profundo conhecedor e um historiador do pensamento filosófico e social latino-americano.

Ultrapassando essa longa apresentação e contextualização, vamos introduzir, então, o que representaria o político no pensamento dusseliano, bem como as categorias que acompanham sua reflexão sobre o político. Basicamente, vamos nos deter em suas obras mais recentes, *Materiales para una política de La liberación* (2007b), *20 tesis de política* (2007a), *Vivemos una primavera política* (2006, 2009), *Hacia una filosofía política crítica* (2001), *Six Theses toward a Critique of Political Reason: The Citizen as Political Agent of Justice in the Community* (1999), *Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo* (1998), e *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão* (1995).

De antemão, esclarecemos que não se trata de adesão às teorias de Enrique Dussel, mas, diante da invisibilização de um pensamento tão amplamente disseminado no restante da América Latina e além dela, com os diálogos tão intensos com pensadores europeus e norteamericanos, a aceitação do desafio de apresentá-

¹² Euclides André Mance, já em 1995, fazia uma avaliação nesse sentido. Não cremos que tenha havido grande mudança de cenário. Aqui, é bom lembrar, não se trata apenas da obra de Dussel, mas praticamente de toda a produção teórica latino-americana, principalmente em teoria social e filosofia.

lo minimamente. Fa-lo-emos tentando responder as seguintes indagações:

1 – que é o político, que é a política, em Dussel?

2 – qual a especificidade da filosofia (política) da libertação?

3 – quais são, em Dussel e na filosofia da libertação, os princípios da política?

4 – que desafios coloca o pensamento dusseliano para a ciência e sociologia política (se é que o faz)?

Assumir o lugar de onde se fala

Antes de mais nada, lembremo-nos de que assim como a teologia da libertação, a filosofia da libertação declara como fundamental (assumir) o lugar de onde se fala, de modo que é a especificidade da América Latina um ponto de partida irrenunciável, o que já aponta o quanto a dimensão ou condição material é essencial para a reflexão pretendida:

(...) por isso, vou falar de filosofia política. E não vou dizer do que pensam os meus colegas na Europa ou nos Estados Unidos, porque nenhum deles pode fazer o que nós devemos fazer aqui. (DUSSEL, 2009, p. 611).

Embora assuma claramente o seu *a partir de*, a filosofia da libertação tem pretensão de universalidade, como argumenta Juan Carlos Scannone (2009, p.61):

Para a FL a práxis de libertação é o “ato primeiro”, o ponto de partida e o lugar hermenêutico de uma reflexão humana radical, como é a filosófica, que usa como mediação analítica

intrínseca os aportes das ciências do homem, da sociedade e da cultura. Trata-se de um novo modo de reflexão filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada na práxis libertadora, como contribuição teórica à mesma. Mas, por colocar-se desde uma perspectiva latino-americana, não deixa, no entanto, de pretender ter validade universal, ainda que se trate de uma universalidade situada (segundo a expressão criada por Mario Casalla¹³)¹⁴.

O político e a política

Já em 1977, o filósofo argentino lembrava que a política (...) não inclui somente a ação de um político profissional da política, mas toda ação humana social prática que não seja erótica, pedagógica ou antifetichista, estritamente. É todo o governante como o governado, a nível internacional, nacional, de grupos ou classes sociais, de formações sociais e seus modos de produção, etc. (DUSSEL, 1977a, p. 74).

De maneira menos obscura, retomando o conceito de campo político, Dussel procura definir política a partir de uma perspectiva da libertação, em que “a política compreende (...) o tema do poder, porém, a essência do poder é a vontade, sendo que a essência da vontade é a vida (...)” (2004, p. 2-3). Vontade é querer-viver a vida. Por isso a ética ou filosofia da libertação

13 Vide CASALLA (1988 e 2003)

14 Para la FL la praxis de liberación es el “acto primero”, punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, como es la filosófica, que usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura. Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora, como contribución teórica a la misma. Pero no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana deja sin embargo de pretender validez universal, aunque se trata de una universalidad situada (según la expresión creada por Mario Casalla).

se vê como “a afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional.” (DUSSEL, 2000, p.11).

Assim, não é possível para Dussel deixar de partir da ética. Sintetizado as éticas formais de um Rawls e de um Habermas com o princípio material de afirmação da vida, lança mão de uma razão ética pré-originária que reconhece o Outro como outro (não apenas como igual). Mas é tanto o reconhecimento do Outro como vítima, quanto à autopercepção de sua situação de vítima o que interessa.

Aqui já vai uma crítica à Habermas, por exemplo, que, em sua obra *'Facticidad y validez'* (1998), teria reduzido a política a uma mera “filosofia do direito”, ao “estado de direito”, momento real, mas apenas formal da política.¹⁵

A filosofia ou ética da libertação pretende dar conta das necessidades dos dominados, dos excluídos, daqueles que jamais são chamados a dar a sua opinião na comunidade argumentativa e, por isso mesmo, não se enquadram na razão discursiva habermasiana que advoga uma comunidade argumentativa com valor normativo.

Não existe Economia sem Política, nem Política sem Economia

Em *Underside of Modernity* (1996), num diálogo

15 Para Dussel, falta à ética do discurso todos os níveis materiais (ecológico-econômico) ou de factibilidade (as instituições em todos os âmbitos práticos), além de uma teoria da ação estratégico-política – que Habermas deprecia por impossibilidade de tratá-la. (DUSSEL, 2002).

específico com Paul Ricoeur e com Karl Otto Apel, Dussel afirma o princípio (que remete a Marx) de que não existe Economia sem Política nem Política sem Economia.

Critica aos ‘filósofos do centro’ (incluindo o próprio Ricoeur, Apel e Habermas) por excluírem ou esquecerem o econômico de suas reflexões. Inclui aqui a fenomenologia, a filosofia analítica, a hermenêutica, o pragmatismo etc.

Citando Habermas, tenta dar conta dos motivos de tal ‘esquecimento’:

Em países capitalistas avançados, o padrão de vida elevou-se, em todos os casos, a uma dimensão tal que, pelo menos entre amplas camadas da população, o interesse pela emancipação da sociedade já não se faz articulável diretamente em termos econômicos. A alienação perdeu sua face econômica concreta como miséria... dessa forma, hoje Marx teria de abandonar sua esperança de que a teoria pudesse tornar-se uma força material no momento em que ela assumisse o controle das massas. (Habermas *apud* Dussel, 1999, p. 195-197)¹⁶.

Critica a Paul Ricoeur por sua politicização do econômico, vez que o hermeneuta francês afirma que é impossível uma economia sem política, mas não o contrário. Mais ainda, criticando o acento exagerado que os pensadores marxistas dariam à economia, Ricoeur acredita que isso teria esvaziado o interesse para problemas específicos com que são formulados com o exercício do poder, ‘um problema eminentemente político’ (RICOEUR, 1990).

16 In advanced capitalist countries the standard of living has, in any cases, risen to such an extent, at least among broad strata of the population, that the interest in the emancipation of society can no longer be articulated directly in economic terms. Alienation has been deprived of its palpable economic form as misery.... thus today Marx would have to abandon his hope that theory can become a material force, once it has taken hold of the masses.

Literalmente, diz Ricoeur que “em certo sentido, o plano econômico-social é uma abstração, na medida em que a vida econômica de uma nação está incorporada no político pelas decisões tomadas pelo estado”. (*IDEM*, p. 395). Habermas, de modo similar, esvazia a importância da economia e indica a sociologia como de maior interesse para a reflexão filosófica:

Como economia política, a economia, no começo, ainda se apegava à relação com a sociedade como um todo, o que é característico das teorias de crise. Ela se ocupava de questões sobre como a dinâmica do sistema econômico afetava as ordens por meio das quais a sociedade se integrava normativamente. A economia, como ciência especializada, rompeu essa relação. Voltou-se agora para a economia como um subsistema da sociedade, eximindo-se de questões de legitimidade. Dessa perspectiva, ela pode adequar problemas de racionalidade

a considerações de equilíbrio econômico, bem como a questões de escolha racional. (Habermas, 1983, p. 3-4)¹⁷

Para Dussel, a crítica ao economicismo é bem vinda, mas que há não só uma confusão por parte dos filósofos do Centro, mas uma incompreensão do fato de que o econômico tem dois fronts, o europeu e o latino-americano. Na América Latina, hoje, falar de política (ou de democracia) não seria suficiente.

Aqui o autor volta a insistir na importância do lugar a partir do qual se fala. Um europeu, como Ricoeur, pode interpretar a situação da América Latina, cujo ponto de partida para reflexão é uma situação precisa de pressão econômica e política, como suficiente para explicar nosso ‘confronto’ com os Estados Unidos, por exemplo, enquanto afirmaria que para os europeus, em face de suas experiências com o totalitarismo, outras temáticas seriam mais importantes, ou seja, tratar-se-ia de situações originais diferentes.

Para não ir muito mais longe, sobre o que Dussel reclama não é que existam experiências distintas, mas assumir isso e afirmar uma incomunicabilidade entre a situação latino-americana e a europeia, de forma a inocentar o Centro a respeito de todas as crueldades cometidas na periferia durante toda a modernidade. Esse discurso aparentemente inocente de Ricoeur pode ser estendido até a negação de que a modernidade tenha algo a ver com a expansão e a ‘centralidade’ da Europa na história que é inaugurada como ‘mundial’ (antes as civilizações eram regionais, provinciais), esquecendo-se convenientemente a violência da colonização europeia.

Hoje, então, é fácil para a Europa, para a filosofia política do centro, esquecer ou expurgar a economia das reflexões sobre a política, mas para o mundo periférico do sistema mundial, é exatamente isso que tem que ser objeto da política. É a condição real, concreta, da exploração, da transferência de riqueza para o centro, da dependência, da miséria resultante do fato de que existe um tal sistema mundial, de que nossos problemas não são apenas nossos. A miséria da maioria da população mundial

17 As political economy, economics still held fast at the start to the relation to society as a whole that is characteristic of crisis theories. It was concerned with questions of how the dynamic of the economic system affected the orders through which society was normatively integrated. Economics as a specialized science has broken off that relation. Now it concerns itself with the economy as a subsystem of society and absolves itself from questions of legitimacy. From this perspective it can tailor problems of rationality to considerations of economic equilibrium and questions of rational choice.

é real, é o fato irrefutável, e é o ponto de partida da filosofia da libertação¹⁸.

Por uma outra política

É um pressuposto para a Filosofia da Libertação que é a situação real de opressão o que motiva a reflexão e ação:

Uma filosofia política que seja reflexão a partir da situação real do planeta, dos países pobres e periféricos, subdesenvolvidos, que são 85% da humanidade atual. Na América Latina, África, Ásia e a Europa Oriental (desde 1989), o ‘estado de direito’ é sumamente precário e a mera sobrevivência não está de nenhuma maneira garantida para a maioria da população de cada país. (DUSSEL, 2001, p. 44)¹⁹.

Há uma pretensão de oferecer ao conjunto de povos e culturas mundiais que necessitem libertar-se de sua condição subumana, uma ética que lhe sirva de alicerce para uma nova política. Isso exige, obviamente, novos procedimentos e ação de comisseração, ou seja, “um conjunto de esforços para libertar as vítimas que almejam a vivência da cidadania por causa das múltiplas situações de pobreza política e econômica” (DELLABRIDA, 1996).

Era possível, contudo, uma nova política, outra política, uma anti-política que se origina na práxis emancipadora, que partia

da responsabilidade pelo outro. Uma política que toma a ‘exterioridade’, a exclusão, a marginalidade, a alteridade das vítimas como ponto de partida. (DUSSEL, 2001, p. 11)²⁰

Como vimos, a Ética da Libertação assenta-se na negatividade das vítimas, isto é, no fato de lhes ser negada a existência como forma de vida.

A vítima está, assim, em um plano de afastamento relativamente ao sistema hegemônico; ela é o Outro oprimido que identificamos de três modos: 1) como *oprimido*; 2) como *excluído* (deverá ter consciência desse fato); 3) os que não sendo diretamente dominados são *materialmente vítimas* (o pobre, as massas marginais urbanas). (CASELAS, 2009, p. 67)

O conceito de vítima é, sem dúvida problemático, tanto por suas raízes religiosas quanto por remeter, criticarão muitos, a um certo paternalismo, o que está bem longe de um ideal emancipatório (tão caro ao liberalismo) e favorecer a compaixão, ou seja, por fechar o círculo da vitimização, impedindo qualquer transformação.

A insistência, no entanto, tem a ver com o que o autor denomina princípio de factibilidade ética ou operabilidade (DUSSEL, 2000, p. 270) que obriga a fazer, porque o objeto e o sujeito ético são reais, é alguém que sofre, com risco de morte inclusive.

18 O coeficiente Gini na América Latina supera em dois terços o dos países da OCDE. Na região, os 20% mais pobres recebem menos de 10% do ingresso total, enquanto os 20% mais ricos apropriam-se de 50-60% do bolo (CEPAL).

19 Una filosofía política que reflexione desde la situación real del planeta, de los países pobres e periféricos, subdesarrollados, que son el 85% de la humanidad presente. En América Latina, África, Asia y la Europa Oriental (desde 1989) el “estado de derecho” es sumamente precario y la mera sobrevivencia no está de ninguna manera garantizada para la mayoría de la población de cada Estado

20 Era posible, sin embargo, una nueva política, otra política, una anti-política que se originara en la práxis emancipadora que partia de la responsabilidad por el otro. Una política que tomara a la “exterioridad”, la exclusión, la marginalidad, la alteridad de las víctimas como arranque inicial.

O ponto de partida é que há vítimas, invisibilizadas muitas vezes, da própria ordem política e econômica. É a persistência e reprodução de tais vítimas que colocaria em xeque a própria legitimidade democrática²¹. Assim, antes de ser uma fraqueza, essa pretende ser a força da reflexão dusseliana. É não apenas tornar visível de novo as vítimas, mas como pensar e agir de forma a que a comunidade das vítimas chegue, por si mesma, a superar sua condição.

Seria falsa, portanto, a acusação de que pensar em vítimas, ter compaixão por elas, manteria ou reproduziria obrigatoriamente o sistema que as criou. A compaixão seria passo primeiro apenas. (DUSSEL, 2007a, p.307).

A essa altura fica claro que a política em Dussel é tributária de uma ética da responsabilidade²². Diante desse quadro, tentemos sintetizar o que o filósofo da libertação, em seu *20 tesis de política* (2007), intenta apresentar.

O “campo político”

Para Dussel (2007), a política não só carece de uma redefinição como é necessário entender como seu sentido foi corrompido. Como tantos

21 Vítimas nesse sentido seriam os excluídos, os que sobram, os que são desinteressantes para o sistema. Como lembra Hugo Assman, “muitas das grandes corporações transnacionais trabalham com uma perspectiva de “cenário futuro”, para o ano 2010, entre 700 milhões e um bilhão de consumidores potenciais, com apreciável poder aquisitivo. Alguns poucos aumentam a cifra da clientela potencial “interessante” para ao (sic) redor de um bilhão e meio. Isso numa humanidade de, previsivelmente, 6,5 a 8 bilhões de habitantes. É para esse recorte de clientela que se planeja o “crescimento econômico”. Como dá para ver, a “massa sobrança”, isto é, o número dos “desinteressantes” e “descartáveis”, é assustador” (1999, p. 19).

22 Que não é a de um Hans Jonas, por exemplo, mas que tem fortes vínculos com aquela de Emanuel Levinas.

outros filósofos políticos ou da política, ele vai buscar nos gregos, na *polis*, o fundamento da política, ou melhor, o da fundamentação do momento instituinte da ordem político-institucional. Nesse ponto ele encontra Negri (1992), ao discutir o poder constituinte a partir de Spinoza. Há relação entre o instituinte e o instituído (ou melhor, entre o político e a política).

Assim Dussel chega à soberania popular e dá-se conta de que esse é o fundamento legítimo do político. Então, é a partir desse fundamento que procurar verificar as formas corruptas que acabam tornando-o vulnerável. Para ele, tal corrupção se dá basicamente porque o aparato institucional cinde-se e afasta-se do que lhe

originou, a soberania popular, que seria não apenas aquela que funda o aparato institucional como aquela que o legitima. Assim, resulta que se produz uma dupla corrupção, de um lado o governante que se assume como soberano e de outro lado a comunidade política que a isso permite.

Nesse ponto, Dussel vai definir a política como um campo (termo emprestado de Pierre Bourdieu). Há diversos campos, econômico, político e cultural, por exemplo, dentro e no cruzamento dos quais pode existir uma pluralidade de sistemas, subsistemas e instituições. O desafio é identificar o que é próprio deste campo político. É esse desafio que procura enfrentar em seu *20 tesis de política* (2007)²³, partindo da definição de um

23 Martin Retamozo (2007) faz uma síntese esclarecedora dessa obra de Dussel.

princípio ético, de um conceito de povo, de poder e de democracia.

Sua tese número 2 é a do Poder Político da Comunidade como *Potentia*. Como já afirmado acima, a filosofia (a ética) política da libertação dusseliana parte da premissa ética material de corte universalista, segundo a qual a vida humana, assentada em uma ‘vontade de viver’, ancestral e de tendência comunitária, estrutura a atividade política, ou seja, fornece-lhe o conteúdo material. Assim, a política só pode ser entendida como uma atividade cujo fim seja organizar, produzir e reproduzir a vida dos membros da comunidade²⁴. A partir disso, podemos repensar uma relação distinta entre política e poder, em que o poder não se esgota na dominação, mas tem a ver com a potencialidade da vida humana.

O que vemos aqui é um objetivo coletivo a partir do qual Dussel pretende recuperar todo o debate da filosofia política sobre a relação entre interesse individual e o geral. É necessário, agora, introduzir a necessidade do exercício da razão prático-discursiva para a construção coletiva da vontade de viver juntos. Outro tema clássico é, então, colocado: o da relação entre vontade e razão. Dussel recupera, nesse ponto, a ética do discurso (mais em *Apel* do que em *Habermas*), ampliando a noção de racionalidade dialógica para torná-la capaz de aceitar as diferentes formas de ‘argumento’ (artístico, científico, religioso, tradicional), que conduzir-nos-iam à possibilidade de alcançar consensos vinculantes, a partir da participação simétrica

de sujeitos autônomos, livres e racionais. Para ele, é esse exercício do “poder comunicativo” uma fase de materialização do poder popular constituinte, ao mesmo tempo que fonte de criação de instituições²⁵.

O autor admite, em outra obra, que embora tenha como ponto de partida a *Ética do Discurso*, por ter esta abordado amplamente a questão da intersubjetividade que consegue um acordo válido, leva em conta o *principium exclusionis* (a impossibilidade empírica de não excluir alguém do discurso), ajustando-o para tornar “eticamente problemático o que se refere a todos os atingidos ‘possíveis’ já que (...) não é possível nem sequer descobrir a sua existência (afeta-os uma ‘impossível’ participação)” (Dussel, 2000, p. 417).

Essa não-participação fática seria um tipo de exclusão não-intencional inevitável, que admite que sempre haverá afetados-excluídos de toda comunidade de comunicação real possível, o que leva a uma contradição:

“Embora todos os afetados tenham sempre direito (implícito) à participação argumentativa na comunidade de comunicação real;

Sempre há, mesmo assim, algum tipo de afetado-excluído.” (IDEM, p. 417)

25 Assim entende Martin Retamozo: “El espacio de las instituciones es clave en el proceso de cumplir con el objetivo ético-material, porque la construcción del poder político de la comunidad requiere además, para Dussel, de la capacidad del conjunto social de darse las condiciones empíricas para su constitución y la realización de sus fines legítimos. En efecto, debe estar en condiciones, por ejemplo, de garantizar su autonomía de la injerencia extranjera, elaborar estrategias para la producción de recursos y fortalecer sus formas culturales. Esto permitiría, según el autor, desplegar la *potentia* que la comunidad tiene en tanto portadora de poder (soberanía popular) y que le permite reproducir la vida humana” (RETAMOZO, 2007, p.108)

Aqui, chegamos à questão da validade, da moralidade, do acordo:

(...) Todo 'acordo' não é só provisório e falseável, mas é eticamente excludente de afetados (quer dizer, tem uma 'finitude' constitutiva). "Procedimentalmente", eis a primeira pergunta que se deveriam fazer os 'participantes' em uma comunidade de comunicação hegemônica real: A quem poderíamos ter deixado 'fora' – sem re-conhecimento, portanto – 'excluído'? Mas a ela nunca se pode responder cabalmente, mesmo diante da melhor consciência crítica possível. (IDEM, p. 417-418)

É nesse contexto, porém, que chegamos à tese 3: **O poder institucional como *potestas***. Garantir o exercício efetivo da produção da vida humana, para que o poder soberano do povo (*potentias*) avance até o poder constituído (*potestas*), ou seja, até a formação de instituições sociais e políticas que materializem o princípio exposto. É somente por meio da ação e da institucionalização que o povo, que tem o poder em-si (*potentia*), pode atualizar esse poder, constituindo o poder fora-de-si. A partir da noção de poder instituinte de Castoriadis, Dussel trabalha o resultado, sempre problemático para a filosofia política, do efeito dessa passagem da *potentia* para a *potestas*. Consciente de que, a partir de uma teoria da complexidade, a organização que se dá a si mesma uma comunidade política será heterogênea e diferenciada, o autor afirma que este passo da institucionalização é o que torna possível que o poder se torne algo empírico e constitutivo do campo do político, embora seja razoável supor que as instituições se fetichizem e atuem como algo autônomo de sua origem e,

mesmo, contra seu fundamento.

Aqui Dussel vê o clássico problema da corrupção do regime, preocupação da filosofia política desde Platão e Aristóteles, e para cuja correção seria enfrentada pelo exercício virtuoso do nobre ofício da política.

Por fim, o poder do povo requer que se (re) atualize nas instituições. É nelas que se produziria o exercício do poder (dos cidadãos mediante o voto, dos representantes etc) no campo. Mais um problema, hoje já clássico, o da representação política, mais fundamentalmente, o da delegação, deve ser enfrentado. Ora, as instituições, como produtos históricos humanos, podem ser colocadas em questão pela comunidade (particularmente por suas vítimas) quando já não cumprem com os preceitos que lhe outorgam validade. Para isso, é necessário desenvolver uma nova noção de poder como capacidade de produção da vida e não como mera dominação, a qual pode ser critério de demarcação entre o exercício legítimo e ilegítimo do poder.

Na medida em que se esgotam, se burocratizam, se *fetichizam*, as instituições criadas para reprodução e aumento da vida humana começam a contradizer seus fundamentos, orientando-se para a morte, para a repressão e a dominação, situação frente a qual o pensamento crítico tem o imperativo de tornar manifesta a contradição e propor alternativas viáveis para que as instituições constituídas não violem o mandato do poder constituinte, opondo interesses corporativos ao bem estar coletivo.

Para além da concepção de poder, porém, o

autor procede a uma análise da conformação do campo político, entendido como uma densa rede de relações de forças nas quais estão intrincados cidadãos, representantes e instituições. Quais são as formas de ação política que poderiam levar à articulação de um bloco popular?

Nesse momento, o diálogo será com Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985), e o problema da lógica política da hegemonia entre em cena. Tanto Laclau (1985) como Dussel compartilham a idéia de uma pluralidade de posições de subordinações possíveis de serem convertidas em espaços de antagonismo e, por isso mesmo, de luta política. Por conseguinte, a formação de movimentos sociais capazes de disputar os destinos históricos das sociedades estaria em grande medida marcada pela possibilidade de aglutinar as múltiplas demandas dos oprimidos. Para tanto, porém, seria necessário o desenvolvimento de condições para a ‘ação coletiva’.

Assim, as instituições inseridas no campo político devem assumir o imperativo de ‘responder’ a uma origem soberana que lhes outorgue, como dito, a legitimidade procedimental, mas também que lhes obrigue a pensar nos tipos de instituições a construir para a realização da premissa material: a produção da vida humana. Ora, o primeiro requisito de legitimidade seria a possibilidade de participação simétrica, sem cair em uma visão puramente procedimental de democracia, o que ele faz agregando uma dimensão normativa a esse preceito.

Para ir além das críticas feitas às éticas do discurso, tanto de Habermas quanto de Apel, Enrique Dussel ressalta a necessidade de garantir as condições empíricas de simetria (materiais) dos cidadãos para a participação e trabalha a função democrática da opinião pública que Habermas já havia esboçado em outro lugar (1982). No entanto, tudo isso apenas abre perspectivas, mas não resolve o problema de como conceber os procedimentos legítimos e empiricamente possíveis nas sociedades contemporâneas.

É exatamente no vínculo entre ética e política que vamos chegar. No campo da política, os preceitos éticos são inferidos dos postulados: a) há um conteúdo material relacionado à vida, e b) um outro de legitimidade, em concordância com a democracia. Com esses critérios, diz o autor, pode-se avaliar tanto o comportamento dos cidadãos (*potentia*) como o desempenho das instituições e de seus funcionários (*potestas*). Por conseguinte, é possível censurar moralmente os atos que contradigam o princípio ético universal no campo político e, a partir dele, questionar as instituições políticas que reproduzam esse ato, por serem ilegítimas.

Chegamos ao ponto em que se deve determinar os critérios para a justificação da ação que, a partir das vítimas, tendem a impugnar as instituições vigentes na sociedade. Exige-se dois princípios explícitos e que não podem ser usados de má fé: 1) todo sistema produz vítimas; 2) a vítima tem negada sua vida. O político por vocação deve, ao detectar esta injustiça, ser solidário com o sofrimento do povo. Aqui temos o encontro entre os princípios éticos e

políticos, juntos interpelam aos políticos (mas também aos intelectuais), convocando-os a não permanecer impassíveis frente à negação das vítimas, frente ao império da injustiça social.

Esse momento da negatividade expressa na negação da vida das vítimas seria o momento fundamental no desenvolvimento civilizatório de todo o sistema, porque permitiria submeter a ordem social à crítica, a partir dos critérios estabelecidos, diz Dussel. Por consequência, a elaboração das demandas das vítimas e a detecção da origem da negação da vida, permitiria um processo de superação das instituições sociais. Desse modo, abre-se um processo instituinte em que a comunidade de vítimas e o consenso intersubjetivo gerado pode, e deve, provocar a inovação institucional para garantir a produção da vida de toda a comunidade.

Para além de uma série de questões igualmente importantes, Dussel se coloca os problemas da legitimidade democrática e da busca por resolver sem violência os assuntos da comunidade política. Como alternativa à idéia de igualdade liberal, propõe incorporar a alteridade desse outro – sempre negado ou invisibilizado, de forma a construir a diversidade democrática, na qual se incluiriam a heterogeneidade de direitos e cosmovisões que, juntas, poderiam transformar o sistema de direito, a fim de incorporar ou abrir-se a ‘novos’ direitos, o que exigirá uma revisão da divisão de poderes e das formas de articulação entre a democracia representativa e a participativa.

Com isso, podemos nos perguntar se Dussel não

está nos levando até o extremo da transformação social e propondo o fim ou dissolução do estado. Para ele, no entanto, a ação coletiva, a mobilização social e a elaboração de demandas são, ao contrário, não uma ameaça à governabilidade democrática, como querem alguns, mas sim a sua condição de possibilidade.

Ratio política como ratio liberationis

Não é nova também a noção de política como *ratio liberationis*. O que é novo, no entanto, é o retorno a uma radicalidade hoje estranha à política, é tomar a liberdade como liberdade das estruturas, bem ao gosto marxista. Não é emancipação existencial, mas emancipação para a existência plena, o que implica condições materiais que a permitam.

Se é verdade que Dussel não está sozinho, nem inventou a reflexão anti-colonial, ou sobre a relação entre economia e política, ele está nas origens de um pensamento que se afirma original, pelo lugar a partir de onde se o produz, a filosofia da libertação, e catalisou ao seu redor uma rede de pensadores que tem produzido muito a partir de sua obra, falando ‘desde el sur’.²⁶

A ele também devemos uma leitura original, embora controversa, da obra de Karl Marx²⁷, a partir da qual recupera e dinamiza conceitos como os de alienação e fetiche²⁸. Sua analética, por outro

26 Uma busca no banco de teses da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, utilizando o nome de Dussel como argumento de pesquisa, nos trará um resultado com mais de 70 (setenta) teses ou dissertações (conferência em julho de 2011), produzidas por doutorandos e mestrandos em filosofia, direito e pedagogia, principalmente.

27 Cf. SCHUTTE, 1991.

28 O que não é novo também, sabemos, mas é o como e a dinâmica dada a eles, além da insistência em usá-los num momento de total descrédito do marxismo e do socialismo real.

lado, pretende ter superado o método dialético²⁹.

Podemos sinteticamente, então, repassar o que seriam as bases para uma política da libertação em Enrique Dussel. **1)** tal política parte da negação da ordem das coisas, a partir da vítima do sistema (sempre uma totalidade) excludente; **2)** esse momento negativo, por sua vez, torna possível a abertura, por meio da rebelião, de um processo de transformação da Totalidade (o sistema, a ordem social, e de suas instituições), a partir do critério material básico: produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana .

Vimos que o autor dialoga o tempo todo com a teoria política já posta, principalmente com aquela autointitulada Crítica. Inevitavelmente, há muitas questões em aberto e uma certa desconfiança de que, a despeito de assumir um ponto de partida concreto, de que estaríamos diante da mais pura abstração.

Se com nada concordarmos, fica a chamada para a correção da comunidade comunicativa habermasiana e a crítica ao procedimentalismo, como insuficiente para dar conta do campo político. Porém, o que gostaríamos de ressaltar é que para além da razão estratégica, típica de uma visão ainda procedimentalista, Dussel afirma que a *ratio* política, enquanto *ratio liberationis*, deve estrategicamente organizar e atualizar os processos eficazes de transformação, sejam a) negativos ou destrutivos das estruturas injustas dos sistemas atuais; b) positivos ou construtivos dos aspectos da ordem política, ou no nível do

sistema de direitos ou Direito, da economia, ecologia, educação e assim por diante, pois “O objetivo do ato político libertador é criar uma nova ordem política que responda às demandas do oprimido”. (1999, p. 94)³⁰.

Por fim, devemos deixar claro, retomando um dos fundamentos de uma filosofia política da libertação, que agir politicamente é agir por e com responsabilidade pelo Outro. É necessário, pois, responder ao clamor de todas as vítimas, e buscar uma justiça política sempre renovada, o que, segundo o autor, sempre está assentada em novos movimentos sociais na sociedade civil.

As ciências sociais (eurocêtricas) parecem não saber o que fazer com isso, mas é certo que devem questionar a racionalidade de tal abordagem. Quanto ao Outro, isso não é um problema para elas, infelizmente.

BIBLIOGRAFIA

ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

BARBER, Michael D. *Rationalism in Enrique Dussel's philosophy of liberation*. New York: Fordham University Press, 1998.

CASALLA, Mario. *Tecnología y pobreza*. Buenos Aires: Fraternal, 1988.

29 Há uma boa produção em torno da analética, inclusive no Brasil. A obra *Por uma Ética da Libertação Latino-Americana* (1977b) teve um bom impacto no Brasil. A mesma pesquisa na base de teses da CAPES, com o termo analética, retorna 12 teses.

30 the objective of the liberating political act is to create a new political order which responds to the demands of the oppressed.

----- . *América Latina en perspectiva*. Buenos Aires: Altamira, 2003.

CASELAS, J.M. S. “A utopia possível de Enrique Dussel: a arquitetura da Ética da Libertação”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 15, 2, 2009.

DALLABRIDA, E. *A construção da cidadania. A contribuição da metodologia analética de filosofar*. Tese de mestrado. UNICAMP/ UNICENTRO, 1996.

DUSSEL, Enrique. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza: Editorial Ser y Tempo, 1970.

----- . *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977^a.

----- . *Para uma ética da libertação*, V.4, São Paulo: Loyola, 1977b.

----- . *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1979.

----- . *Un proyecto ético y político para América Latina*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1994.

----- . *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.

----- . *Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo*. México: UAEM, 1998.

----- . “Six Theses toward a critique of political reason: The citizen as political agent of justice in the community”. *Radical Philosophy*

Review (Boston) Vol.2, 2. 1999.

----- . *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

----- . *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001.

----- . *El “Principio de coherencia” (articulación de los principios normativos de los diferentes ‘campos’ prácticos)*. Ciudad de México, UAM, 2002.

----- . *20 teses de política*. São Paulo: Expressão Popular, 2007^a.

----- . *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés, 2007b.

----- . “*Vivemos uma primavera política (2006)*”. *Captura Críptica: direito política, atualidade*. n.2., v.1. (jul/dez.) 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie and practice*. Boston: Beacon Press, 1973.

----- . *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili Editorial, 1982.

----- . *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press, 1983.

----- . *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madri, Trotta, 1998.

LACLAU, Ernesto. “Tesis acerca de la forma Hegemónica de la Política: Anexo Ruptura populista y discurso”, in LABASTIDA, J & Del CAMPO, M (org.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo XXI, 1985.

LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy. Toward a radical democratic politics*. Londres, Verso, 1985.

NEGRI, Toni. *La anomalía salvaje (Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza)*. Anthropos, Barcelona, 1992.

MANCE, Euclides André. *Alguns Desafios Atuais à Filosofia da Libertação*. Comunicação realizada na Semana de Estudos sobre “Filosofia da Libertação - Dimensões e Desafios” - FAFIMC, Viamão, RS, outubro de 1995.

ONFRAY, Michel. « Des clercs médiatiques à l’Université populaire: Misères (et grandeur) de la philosophie ». *Le Monde Diplomatique*, no 10, 2004.

RETAMOZO, Martín. “Enrique Dussel: Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a “20 tesis de política”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol.12, no.36, p.107-123, 2007.

RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Porto, Editora Rés, 1991.

SCANNONE, Juan Carlos. “La filosofía de La liberación: historia, características, vigência actual”. *Teología y Vida*, Vol. L, 2009.

SCHUTTE, Ofelia. “Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel’s Ethics”. *The Philosophical Forum*, 22. USA: Wiley-Blackwell, 1991.

SEGATO, Rita Laura. “Alteridades históricas/ Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global”. *Série Antropológica*, nº 234, 1998.

SOLJENITSYNE, Alexandre. *L’archipel du Goulag*. Paris, Fayard, 2011.

ZIZEK, Slavoj. Crença na Utopia. Disponível em <http://zizek.weebly.com/textos.html>. Acesso em 22 de janeiro de 2011.