

Política da libertação dusseliana: uma contribuição à cidadania mundial

Elias Dallabrida¹

RESUMO

Este artigo apresenta uma síntese dos princípios fundamentais da política de libertação formulada por Enrique Dussel, que trata de elementos de natureza ética considerados como eixos norteadores para a sustentação de uma práxis de libertação. O autor oferece uma proposta distinta de política destinada aos pesquisadores, estudantes, movimentos sociais, escolas de fé e política, partidos políticos, lideranças comunitárias e instituições, em geral, onde se encontram cidadãos e cidadãos oprimidos, afetados, vítimas da pobreza e exclusão. Constitui-se uma teoria peculiar do pensamento político mundial a partir da periferia que merece ser estudada, compreendida e tornada factível de realização nos países, regiões e cidades que compõem o sistema-mundo.

Palavras-chave: Política. Vítimas. Proposta. Libertação.

¹ Professor Doutor do Departamento de Filosofia-UNICENTRO/ Guarapuava(PR). Bolsista da Capes Proc. N° 5785/103. E-mail: edall@pop.com.br

ABSTRACT

This article presents an overview of the principles that underlie the policy of liberation formulated by Enrique Dussel. It is about ethical elements that become guiding principles to support praxis of liberation. The author offers a distinct proposal of policy designed to researchers, students, social movements, schools of faith and politics, political parties, community leaders and general institutions in which there are oppressed citizens, victims of poverty and exclusion. Dussel's is a peculiar theory of global political thought from the peripheries that deserves to be studied, understood and made feasible of achievement in the countries, regions and cities that form the world-system.

Keywords: Politics. Victims. Proposal. Liberation.

Introdução

O maior desafio que a comunidade mundial enfrenta para implementar uma cidadania ativa e libertadora a partir dos oprimidos e vítimas do capitalismo globalizante está na correção do déficit de direitos e deveres, registrado na periferia e centro do sistema-mundo. A maior prova é o caminho trilhado pelo Movimento dos Indignados (15-M) para conquistar uma nova ordem mundial. Por outro lado, assiste-se a uma crise política de proporções mundiais por causa da corrupção generalizada na esfera pública, falta de representatividade, exclusão social e ausência de democracia real.

Em vista do *status quo*, a resistência cidadã torna-se uma estratégia importante e significativa para promover vida digna de milhões de seres humanos que aspiram aos direitos fundamentais da cidadania em vista à alteridade: comer, vestir-se, morar decentemente, trabalhar para garantir a sobrevivência e estudar em escolas públicas e particulares, de boa qualidade. O processo de globalização, que se acentuou na década de 90, coloca questões cruciais para a teoria política contemporânea. Por um lado, os assim denominados “clássicos” e seus comentaristas abordam o fenômeno da modernidade a partir do interior do pensamento político eurocêntrico, que se encontra fartamente disponível em seus escritos de fácil acesso nas livrarias e bibliotecas do sistema-mundo. Contudo, a situação dos países da periferia, apresenta características distintas e exige um pensamento crítico, frente à modernidade eurocêntrica.

Na América Latina, desponta a figura do filósofo Enrique Dussel. Nas últimas décadas, a tarefa dusseliana tem concentrado esforços para construir uma arquitetura política que, de certo modo, possa refletir a situação da periferia do sistema-mundo (América Latina, Ásia e África), oferecendo aos pesquisadores, estudantes, movimentos sociais, escolas de fé e política, partidos políticos e institui-

ções, onde se encontram cidadãs e cidadãos oprimidos, uma teoria peculiar do pensamento político mundial que merece ser estudada, compreendida e tornada possível em seus respectivos países, regiões e cidades. O objetivo principal deste artigo é apresentar um resumo dos fundamentos éticos-normativos da filosofia política elaborada pelo filósofo Enrique Dussel em seus escritos recentes.

Para tanto, no primeiro ítem é apresentado um resumo da formulação inicial da política de libertação para demonstrar a temporalidade em que esta temática se relaciona desde o princípio do pensamento dusseliano. Em seguida, são arrolados os elementos de elaboração mais recente e considerados fundamentais para um arcabouço da filosofia política da libertação, elaborada por Dussel. Trata-se de questões norteadoras, assentadas na ética da vida, capazes de promover a libertação dos afetados e marginalizados. E, finalmente, elegem-se os argumentos necessários para uma ação libertadora que fundamente a práxis de transformação do político, rumo a uma nova ordem mundial, transcapitalista e pós-socialista, tarefa, sem dúvida, destinada aos cidadãos e cidadãs da comunidade política (*Potentia*).

Desenvolvimento da política de libertação

A partir da década dos anos 70 do século XX, Dussel reconhecia como *filosofia primeira* a ética, considerando-a como a máxima expressão concreta e histórica de vida humana, porém, não a entendendo no sentido meramente transcendental subjetivo (como vista em Kant), mas como a possibilidade de poder questionar a ordem vigente de valores, que ocupam instrumentalmente vários campos da vida cotidiana; como uma práxis de libertação, por situar-se com as vítimas e dominados por este sistema. Somente assim, ela pode ser compreendida por si mesma e, em sentido amplo, como dimensão *política*.

[...] a palavra política tem aqui uma significação ampla, e não restrita. 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. É a relação prática na produção. Com a expressão irmão-irmão queremos sugerir esta amplíssima extensão conceitual. (DUSSEL, 1977a, p. 74).

Partindo do momento metafísico, alimentado sempre por formas e estruturas sociais marginais, seria possível delinear critérios fundamentais ao ser humano para atingir graus superiores de realização histórica. Num primeiro momento, como foi exposto acima, a determinação da política enunciada por Dussel é compreendida na relação irmão-irmão (irmã-irmã, irmão-irmã, irmã-irmão). Assim, o político pode ser interpretado como um ser relacional, prático-institucional com outros seres humanos, quando todos se inscreverem em uma: “totalidade estruturada institucionalmente como uma formação social histórica, e também, e por último, sob o poder de um governante.” (DUSSEL, id., *ibid.*). Porém, além da política vigente vista como dominação, encontra-se o manancial da práxis político-libertadora do povo ou classes oprimidas.

No entanto, a política facilitou, ao autor, pensar o caminho do abstrato ao concreto por meio de estruturas e instituições políticas que permitam, via uma práxis crítico-libertadora, a construção de um sistema mais justo.

Nos últimos anos, Dussel desenvolveu com mais propriedade sua visão da política fornecendo elementos para fundamentação dos princípios (a ética propriamente dita)², seguindo, neces-

² A obra de Dussel *Política de la liberación* segue fundamentalmente o mesmo esquema de sua *Ética de la liberación*. A partir de 1993, e como desenvolvi-

sariamente, a compreensão das ações concretas e as “instituições” (o âmbito da *aplicação da* política), que constitui-se como fundamental para o pensador, sem abandonar aqueles princípios que se tornaram normativos, próprios do seu respectivo campo prático.

Esses estudos, contudo, iniciaram-se explicitamente no ano 2000, quando Dussel realizou um semestre de inverno em “Robert Kennedy professor”, em Harvard University (Cambridge, Mass.). Surgiu, então, com delineamento forte e original, a *Política da libertação*.³ Essa obra propõe a luta contra a “ideologia da eficácia”, imperante nos sistemas políticos e econômicos que atiram a humanidade a um suicídio coletivo e justificam, nesse mesmo processo, a opressão que se exerce contra povos e culturas, além de considerar a política como Totalidade em “estado de guerra” permanente (segundo as palavras de Dussel). Porém, só se pode realizar tal *questionamento* dessa visão parcial e totalizadora da realidade política mundial tendo por base uma “filosofia política crítica”. O “crítico” é, precisamente, o “mais difícil”, explica Dussel. A política deve de ser “crítica” e não

mento da proposta ética dos anos 70, Dussel (e no horizonte das discussões e diálogos com os pensamentos de Marx, Karl-Otto Apel, Franz Hinkelammert, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Nicolas Luhmann, Richard Rorty) começa a construir uma das suas mais lapidadas obras: *Ética de la liberación en la edad de la globalización e de la exclusión* (1998). Esta *Ética*, escreve o autor, não quer substituir as anteriores já elaboradas, mas supõe o desafio de reformulá-las e reelaborá-las à luz de novos temas e de novos descobrimentos históricos. Esta *Ética* pretende ser não só latinoamericana, mas de caráter mundial, que permita estabelecer critérios com validade universal para questionar todo sistema de dominação. Trata-se de uma “ética da vida” que a defende frente a qualquer ameaça violenta e depredadora. A visão revolucionária nesta nova obra, aparece na sua proposta de três princípios universais: o “ético material” que pensa a “vida humana”; acompanhado de um entorno “formal-discursivo” (a validade intersubjetiva); e a de um âmbito de “factibilidade” (que pensa a razão instrumental e o que é possível).

³ Obra que compreende materiais prévios: *Para uma ética da libertação* v.4 (1977b) 3). *Hacia una filosofía política crítica* (2001), *Materiales para una política de la liberación* (2007) e uma síntese do programa completo: 20 tesis de política (2006).

deverá partir da ambição pelo poder, mas do pensar em “como” poder ser responsável absolutamente pelo outro (“como” dar de comer ao faminto, fazer justiça com a viúva... “como” saber responder por meio de uma práxis libertadora). Assim, o “Outro-como-oprimido”, como marginalizado e dominado, representa o ponto de partida para uma *Política da libertação*. Dessa primeira etapa de produção e discussão, surge a nova obra de Dussel *Para uma filosofia política crítica* (2001). A tarefa desta filosofia será, primeiro, realizar uma desconstrução da história da filosofia política (Platão, Aristóteles, Stuart-Mill, Marx, Locke, Hobbes, Rousseau, Maquiavel, Spinoza, Kant, Gramsci, Carl Schmitt, Agamben, Laclau, etc.), para indicar que a eficácia tem substituído a virtude e o poder tem escravizado a razão vital por ambições mesquinhas.

No entanto, a tarefa essencial da proposta em questão será delinear a possibilidade e a necessidade de exercer tal filosofia com princípios, propriamente políticos, estabelecendo “marcos”, evitando não cair na prática da dominação e na mera realização instrumental da alteridade.

Na sua última formulação, a *Política da libertação* compreende três tomos. O primeiro deles é, *História mundial e crítica* (2007). Nessa obra, o autor se propõe desconstruir a história mundial da política, formulando um novo relato sobre novas bases, para além dos paradigmas do helenocentrismo e do eurocentrismo. Depois, uma *Arquitectónica* (2009), onde, de uma maneira abstrata, é apresentada uma descrição fundamental e ontológica de toda “ordem política vigente”, visando ao desdobramento do poder político em todos os níveis e a partir de um conceito positivo do poder (cição originária da *potentia* ou comunidade política originária na *potestas* ou instituições representativas como poder delegado). Nesse tomo, particularmente, são analisadas as principais determinações

constitutivas do político, a partir de três níveis: a) a ação política em nível estratégico; b) o nível político institucional; e c) os princípios implícitos fundamentais. Isso significa que a política compreendida na *esfera* política também possui princípios *políticos*, sobretudo os princípios éticos universais que agem nas *esferas* componentes do campo político, manifestando-se, inicialmente, como princípio democrático ou de igualdade:

Agimos sempre de tal maneira que toda norma ou máxima de toda ação, de toda organização ou das estruturas de uma instituição (micro ou macro), no nível material ou no do sistema formal do direito (como o ditado de uma lei) ou em sua aplicação judicial, isto é, do exercício do poder comunicativo, seja fruto de um processo de acordo por consenso no qual podem da forma mais plena participar os afetados (dos que se tenha consciência); tal entendimento deve levar-se a cabo a partir de razões (sem violência) com o maior grau de simetria possível, de maneira pública e segundo a institucionalidade combinada de antemão. A decisão assim eleita se impõe como um dever político, que normativamente ou com exigência prática (que inclua como político ao princípio moral formal) obriga legitimamente o cidadão. (DUSSEL, 2009, p. 405).

Finalmente, Dussel expõe o princípio material ou de fraternidade e o princípio de factibilidade ou de liberdade. Neste nível, situa-se a elaboração de um discurso normativo suficiente para orientar, guiar e regular todas as possíveis ações realizadas (com base nestes princípios mínimos, mutuamente determinados e determinantes) tanto pelo cidadão como pelo governante, com a exigência de manter uma estabilidade política, isto é, de constituir uma sólida governabilidade. E, quanto à liberdade, Dussel afirma:

Devemos agir sempre para que toda norma ou máxima de toda ação, de toda organização ou instituição (micro o macro), de todo exercício do poder consensual, tenham sem-

pre por propósito a produção, manutenção e aumento das dimensões próprias da vida imediata dos cidadãos da comunidade política, em último caso de toda a humanidade, sendo responsáveis também desses objetivos a curto e longo prazo (os próximos milênios). (DUSSEL, id., *ibid.*).

Ao referir-se ao princípio de igualdade, o autor propõe:

Devemos agir estrategicamente tendo em conta que as ações e as instituições políticas devem sempre ser consideradas como possibilidades factíveis, estratégicas, além da única possibilidade conservadora e aquém da possibilidade-impossível do anarquista extremo (de direita ou esquerda). Isto é, os meios e os fins exitosos da ação e das instituições devem conseguir-se dentro dos estritos marcos: a) cujos conteúdos estão delimitados e motivados dentro pelo princípio material político (a vida imediata da comunidade), e b) cuja legitimidade tenha ficado determinada pelo princípio de democracia. A mesma coisa vale para os meios, as táticas, as estratégias para cumprir os fins dentro do projeto político concreto que se busca. (DUSSEL, id., p. 409).

Assim, finalmente, a política da libertação supõe uma *Crítica*⁴ que parta do âmbito do concreto da realidade política mundial e tenha por base os movimentos sociais e populares que lutam pela reivindicação de seus direitos, onde se possa *transformar* a ordem política vigente em um exercício real do poder obediencial, a partir do horizonte de uma democracia participativa.

Ora, a situação das vítimas surge da dor da exclusão, do ostracismo, da marginalização, da fome e do frio; são expressões acabadas de uma dinâmica política dominadora e excludente. É assim que: “Na história – diz Dussel, há duas políticas: *a*) a primeira é a política em estado permanente de guerra, dominação (da Totalidade); *b*) a segunda é a de libertação (como superação da To-

⁴ Obra em elaboração que será publicada na mesma Editorial Trotta I (espanhola).

talidade ‘antiga’, e como criação inicial de uma ‘nova’ Totalidade).”⁵ O conceito sustentado pelo filósofo da libertação é enaltecido como possibilidade do alternativo-positivo e almejado com intuito de “transformação” (*veränderung*), mas não o de “revolução” necessariamente, já que seria um processo de “mudanças” de um Estado e pode ser conseguido mediante acordos e consensos, não necessariamente a partir de um movimento violento (embora não se descarte essa possibilidade). Portanto, há uma nova proposta de análise, redescobrimo histórica e semanticamente o conceito de “poder” que, finalmente, Dussel o define assim: “O poder político constitui-se um momento de uma comunidade política, quando a pluralidade de vontades se unem inter-subjetivamente com os outros membros do mesmo grupo” (DUSSEL, id., p. 56) (além da noção negativa de poder que o define como dominação). Isso permite entender que a comunidade política é a *fonte* primeira do poder político, realmente soberana, que *delega* seu poder a instituições políticas concretas. Por conseguinte, o processo de transformação vislumbra, necessariamente, um trabalho de “construção do poder *desde a base*”, no qual o ator principal é a sociedade civil popular (lugar da cidadania ativa) que consegue criar novas instituições e que reconhece novos direitos em função das lutas reivindicativas.

Dussel trata destes temas de maneira sintética em sua obra *20 tesis de política* (2006), dirigida, em primeiro lugar, aos jovens, a quem, de forma geral, a política resulta, não sem razão, um assunto de interesses egoístas e não democráticos. Frente a uma realidade política corrupta (como a imperante nos dias atuais), Dussel constrói *positivamente* uma definição de “poder” político e da política como sendo um ofício nobre, patriótico e entusiasta, para poder semear esperança, sobre uma nova forma de fazê-la com caráter democrático,

⁵ Será nesta época fundamental o artigo “O ‘político’ em Levinas para elaborar sua obra: *Hacia una filosofía política crítica* (apud. DUSSEL, 2002).

e pô-la a serviço das lutas e movimentos sociais, do *povo* (visto agora, com a contribuição de Gramsci, “bloco social dos oprimidos”).

Essa obra oferece na sua primeira tese, tendo por ponto de partida, o tema: a “corrupção do político”, que tem espaço quando o ator político (como parte da sociedade política) afirma sua própria vontade ou instituição em *fonte* de poder. “Isto não é, precisamente a verdadeira política: o *fetichismo do poder*.” (DUSSEL, 2006, p. 40). Afirma Dussel, categoricamente, que o exercício do poder político tem sempre como referência o *poder da comunidade*, e que acreditar no contrário já é um ato desonesto e um ledó engano. Nessa mesma tese, Dussel explica o específico da política, enquanto “campo político”, que tem “limites” que se definem na realização normativa de seu conteúdo e que, ao exercê-lo, vai-se além da sua constituição, já que não pode haver outra razão, senão a de natureza democrática.

A partir da segunda tese, o filósofo propõe uma divisão geral da obra em duas partes essenciais: por um lado, a “ordem política vigente” (que sem intenção, no melhor dos casos, impede a maioria da sociedade civil de participar integralmente como sujeito de direitos e a transforma em vítima, sujeitando-a a uma lei que é injusta). Dussel (2006) explica a diferença entre ‘poder político da comunidade’ (fonte soberana de todo poder institucional - *potentia*) e o ‘poder institucional’ (*poder delegado* em instituições - *potestas*). Em seguida, explica a relação entre a “fetichização do poder” (corrupção do político) e como funcionam os princípios éticos na política. Adiante, Dussel argumenta acerca do momento crítico da democracia, defendendo a tese do reconhecimento de novos direitos dos sujeitos marginalizados, do povo (não reconhecido pelo sistema vigente), frente à totalização do poder político em seu caráter autoritário. E, finalmente, o autor aponta o tema

da “transformação crítica do político em vista de uma nova ordem política.”⁶ Dussel aposta no poder da sociedade civil, tecido nos movimentos sociais, vistos por ele na condição de atores políticos, porém em “estado de rebelião” (inclusive estes atores podem pôr em “suspense”, um “estado de exceção”, ordenando: Que todos vão embora! (Mote argentino em 2001)).

Assim sendo, ao “bloco social dos oprimidos e excluídos” (*povo*) é permitido, por meio de uma práxis de libertação, que ele suponha os princípios políticos críticos evidentemente, e parta de um consenso crítico surgido no interior das bases, para transformar (a *veränderung* de Marx) o sistema político (*Potestas*) em um sistema mais justo. Essa nova situação, Dussel denomina de *hiperpotência*: a exterioridade (vítimas) que irrompe construindo o poder “desde a base” na história.

Dessa forma, a vítima de um sistema político vigente qualquer (*Potestas*) torna-se plenamente cidadã com direitos afirmados, *pari passu* ao conquistar consciência plena de que o dever político fundamental de toda instituição é *produzir, reproduzir e desenvolver a vida da comunidade política* na sua “necessidade suprema”, sob pena de cair em ditadura e repressão e a morrer pela espada. Assim, a política vigente deve ter ouvidos suficientes para atender a essas demandas populares, qualidade cognominada por Dussel como “poder obediencial”, expressão usada, primeiramente, pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), no México, em

⁶ Os movimentos de reivindicação dos “sem-direito”, (vítimas) tornam-se atores sociais e expressam, na sua marcha, um movimento de “des-legitimação” da antiga ordem de “legitimação”, uma nova ordem na qual os novos direitos sejam reconhecidos. São “necessidades” materiais e simbólico-culturais, das quais depende a possibilidade da vida e, ainda mais, de uma “vida-humana-digna” que manifesta, na negatividade, dor e exclusão. Surge, portanto, o princípio ativo de transformação “crítica” de toda ordem política; esta ordem atua responsabilmente em atitude de comiserção com relação à negatividade das vítimas e possibilita sua libertação integral.

1994. Portanto, a política devolve a esperança à comunidade política (*Potentia*), fonte de acesso à cidadania plena, instituindo-se a participação efetiva e eficaz ao controlar e fiscalizar a *Potestas*.

O político visto desde as necessidades das vítimas do sistema vigente

O discurso de Enrique Dussel tem como sujeito de enunciação, desde a década de 70, a Filosofia da Libertação, que foi elaborada na Argentina e tem sido alvo de dúvidas quanto à terminologia “América Latina”, cuja posição, no mapa mundial, teve sempre caráter de Periferia, de Colônia e de Terceiro Mundo⁷. Assim, o discurso do filósofo não pode desatender o espaço vital do qual inelutavelmente parte. Por isso, Dussel inaugura, por força da necessidade, a construção de um discurso comprometido com a situação de dependência e negatividade desse espaço, que tem sofrido desde sua conquista, para, assim, projetar-se “analogicamente” ao resto do sistema-mundo, onde a dominação, em suas múltiplas manifestações, esteja presente. Leia-se:

Localização indica a ação hermenêutica pela qual o observante se “situa” (comprometidamente) em algum “lugar” socio-histórico, como sujeito de anunciação de um discurso, e por isto é o lugar “onde” se fazem as perguntas problemáticas (das que se têm autoconsciência crítica ou não) que constituem os supostos de uma *episteme* epocal, como a que desenvolveremos nesta filosofia política crítica. (DUSSEL, 2007, p. 15).

⁷ Vale a pena dizer que Dussel tem bebido das fontes teóricas do marxismo latinoamericano que, na década setenta, havia problematizado o tema do “subdesenvolvimento”, entendido como fenômeno de “dependência” econômica da Periferia (Latinoamérica) pela sobre-exploração do Centro (Metrópoles), sobre a zona colonial; era a chamada “Teoria da dependência”, iniciada pelo sociólogo André Gunder Frank. Este “espaço” geopolítico é vital para entender o que dirá o autor ao longo de sua obra.

Assim, o discurso de uma filosofia da libertação coloca-se *desde* os “oprimidos” e “excluídos” de um sistema qualquer (o machismo, o racismo, a xenofobia, o eurocentrismo). Desta forma, a categoria “exterioridade”, como “o-Outro-além-do-sistema”, da totalidade, cobra radical importância⁸. O “Outro-como-oprimido”, marginalizado e dominado, representa o ponto de partida de uma *Política da libertação*.

No segundo volume de sua *Política da libertação*, Dussel afirma: “A política se tece em torno da questão do ‘poder’ (*Macht* em alemão, *pouvoir* em francês, *kratós* em grego, *potestas* em latim)”(DUSSEL, 2009, p. 46). Contudo, se o poder é condição constitutivo do político, então, o poder pode ser de natureza: dominadora ou libertadora, defectiva ou positiva. Sobre isso, ele escreve: “Necessitamos de um fundamento *positivo* último, que nos permita descrever a vontade e o poder político em seu sentido verdadeiro, legítimo, forte, onde seja possível *criticar* as descrições defectivas, reductivas de tal poder” (DUSSEL, id. *ibid.*). Não obstante, a única possibilidade real de exercer o poder de maneira não defectiva encontra-se precisamente no consenso. Trata-se das necessidades das vítimas diante das quais se “deve” colocar uma política responsável em nível institucional.

Desse modo, o poder será compreendido tendo por base a dimensão vital da *vontade*; um “querer-viver” essencial (*conatus essendi*). A referência ao primeiro Schopenhauer na *Política* de Dussel é crucial:

⁸ Comenta Dussel (1992): “A obra de *Totalité et Infini. Essai sur l’Exteriorité* de Emmanuel Levinas nos serviu de ponto de partida filosófico no final de 1969 e começo de 1970. Nos serviu, porque nos permitia começar, por uma ética política da miséria, a partir da miséria do povo latinoamericano como superação da ontologia –‘compreensão do mundo’- como dominação. [...] A categoria metafísica de ‘Autrui (o Outro)’ apresentava a possibilidade de uma transontologia”.

O que a vontade (*Wille*) quer é sempre a vida (*Leben*) [...] Dizer vontade *de viver* (*Wille zum Leben*) é o mesmo que dizer simplesmente vontade, e só por pleonasma empregamos aquela frase [...] Ali onde tem vontade tem também vida. Por conseguinte, à *Vontade de viver* (*Lebenswillen*) lhe está sempre *assegurada a vida* (*das Leben gewiß*), e enquanto ela anime nós não devemos nos preocupar por nossa existência [...] O nascer e o morrer são coisas que pertencem ao fenômeno da vontade e, portanto, à vida. (DUSSEL, 2009, p. 47).

A citação anterior é da obra *O mundo como vontade e representação*, que foi retomada por Dussel para fundamentar a essência do poder, enquanto emana da vontade, do impulso originário da vida por persistir em seu ser. Por isso, esta “vontade de viver” exigirá na política uma institucionalização que possa promover e desenvolver em atitude de serviço à vida de todos os membros de uma comunidade política, (cidadãos e cidadãs, representantes e representados).

Assim, compreende-se que as “necessidades radicais” citadas pelo autor caracterizam-se por surgirem da condição de negatividade (“estado de inconformidade”) que impede a produção e reprodução de sujeitos que aspiram à condição cidadã plena no sistema-mundo. O tema fundamental se desenha desde um princípio e expressa um dos temas mais importantes da proposta teórica de Dussel: o resgate do aspecto *material*, do “vital”, tido como *conditio sine qua non* para todo projeto simbólico-cultural presente e futuro de qualquer tipo; a vida (*leben*) é o fundamento do poder e, por isso mesmo, de toda política. “A vida é o modo de realidade da corporalidade humana, do ser humano” (DUSSEL, id., p 49). Entretanto, as necessidades podem ser entendidas como *denúncias*, gritos, aclamações, daquilo que impede o melhor desenvolvimento da vida humana e, em primeiro lugar, dos cidadãos e não- cidadãos

explorados quando sofrem na sua corporalidade a exclusão “real”, *material*, do sistema político presente (*Potestas*).

Dussel afirma que a “vida humana” é o fundamento de toda ordem política e vai além, ao constituí-la como critério de verdade de todo sistema:

Com efeito, há uma “pulsão (*Triebe*)” para ficar no ser (*conatus essendi*), de um ser finito, vulnerável, que sempre enfrenta a possibilidade (em sentido heideggeriano) de vida/morte. O cérebro humano (e todo cérebro dos viventes) tem como critério último de funcionamento à vida ante a morte sempre possível. A permanência da vida do ser humano vivente é “critério de verdade prática”: os objetos constituídos são “conhecidos” no seu conteúdo com relação à última possibilidade de ficar na vida. (DUSSEL, 2001, p 116).

Nesta visão, manifesta-se dizendo que a “negação” ante a vida e desde a vida se “expressa” no homem originalmente como *vítima*. A definição que ele oferece na sua *Ética* constitui-se essencial:

[Se trata de reconhecer o Outro em sua vulnerabilidade traumática] *como vítima* (isto é, faltante de vida em alguma dimensão, ou não realização pulsional enquanto à autoconservação) [...] A vítima é um *vivente humano* e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida no sistema [...] O critério negativo, material de conteúdo, é o fato mesmo da *impossibilidade de reproduzir a vida* da vítima. (DUSSEL, 1998, p. 371).

Portanto, o caráter defectivo, manifestação de um estado de “negatividade”, expressa um ser vivente em sua impossibilidade de obter “mais (melhor) vida” e denota as “necessidades radicais”, *materiais* do ser. Assim, a vítima, dentro de um sistema político, é aquela subjetividade que *sofre* (seja de forma “material” ou simbólico-cultural) os efeitos “negativos” não intencionais (que tendem

à culminação da vida) das ações políticas sempre imperfeitas. Por conseguinte, uma política de libertação acede a esta problemática de maneira totalmente crítica:

A situação crítica que lhe interessa à Ética (e à Política) da Libertação se apresenta quando certos cidadãos são excluídos não-intencionalmente do exercício de novos direitos que o “sistema do direito” não pode todavia incluir. Estes cidadãos com consciência de ser sujeitos de *novos direitos* se experimentam a si mesmos como vítimas, sofrendo inevitavelmente os efeitos negativos do corpo do direito ou de ações políticas no melhor dos casos não-intencionais. (DUSSEL, 2001, p. 51).

Como já foi estabelecido desde o princípio, e como o compreende Dussel, todo sistema vigente não pode reconhecer como válidas, legais e aceitáveis, as “novas” exigências, necessidades e reivindicações de “direitos” que demandam as vítimas de tal sistema. A Lei “vigente” adquire, ante tal panorama, um aspecto de imperfeição e negatividade que expressa, frente a tais exigências vitais, a necessidade ineludível de “transformá-lo”. Isso, não obstante, estabelece outra necessidade: A luta pelo reconhecimento; a *práxis* de libertação.” Os movimentos dos ‘sem-direito-ainda’ (com respeito ao ‘direito *vigente*’) começam uma luta pela *inclusão* dos ‘novos’ direitos na ‘lista’ histórica dos direitos já aceitados, institucionalizados, vigentes.” (DUSSEL, id., p. 152).

Por conseguinte, o movimento de reivindicação dos “sem-direitos” como movimentos sociais, a aparição de *atores* sociais, expressa, em sua marcha, um movimento de “des-legitimação” da *antiga* ordem e de “legitimação” de uma *nova* ordem onde os novos direitos sejam reconhecidos. As “necessidades” materiais e simbólico-culturais, das quais depende a possibilidade da vida e, ainda, de uma “vida-humana-digna” manifestando-se desde a negatividade, a

dor, a exclusão e o esquecimento, são, portanto, princípios ativos de transformação “crítica” de toda ordem política. Tal ordem tem de atuar responsabilmente em relação à negatividade e possibilitar sua libertação. Por isso, a vítima de um sistema vigente torna-se sua “necessidade” suprema a resolver, sob pena de cair em um autoritarismo e dogmatismo imperialista. Da necessidade da conquista cidadã em nível mundial como está em curso, surge, em 2011, a luta do movimento dos indignados, no intuito de aquisição de novos direitos: “democracia real”. Assim, apresentar-se-á a meta da libertação sustentada pelo princípio imperativo da transformação.

A luta pela transformação da política: o “exercício do poder desde a base” e a construção do novo sistema.

Como foi visto no primeiro item, toda “crítica” é dirigida, inevitavelmente, a um sistema político vigente, a partir do estado de negatividade no qual se encontram as “vítimas” de tal sistema. O alvo do discurso de defesa dusseliano se dirige às demandas dos grupos subalternos, visando, portanto, a toda ação de transformação do sistema político fetichizado. Dussel não só assume e defende esse panorama político de irrupção, mas coloca-o em nível do necessário toda vez que se têm esgotado as instâncias legais e estabelecidas para resolver, da melhor maneira, as reivindicações. Tal postura, parte do “valor” do político entendido em outra dimensão, uma “nova política” *de libertação* na estrutura do pensamento dusseliano.

Para garantir a vida como ser vivente, a comunidade política (*Potentia*) originária, *deve* “poder-por” os meios necessários para tal efeito. Este “poder-por” é intrínseco ao fenômeno do poder em sentido político. A vontade da comunidade política deve “poder-por” os meios para que suas demandas e suas propostas

sejam, primeiro, tomadas em conta, e, segundo, resolvidas favoravelmente no âmbito do diálogo racional, fruto do consenso para *legitimar* um sistema político determinado. Daí, a afirmação sobre a perversão original do poder. Explica Dussel:

Estamos então em plena ontología. A vontade é a *potentia* primeira que institui e abre o âmbito de todo o querido desde um por-si-mesmo como o que maneja e controla o que põe e enquanto quer pô-lo desde sua soberania, seu *ser-senhor*, seu Poder-por. A diferença consiste entre duas maneiras de «Poder-por»: como mediação da permanência e aumento da Vida (o «primeiro» Schopenhauer), ou como «Poder-por» *sobre* a vontade do outro (como «ser-senhor» ou dominação). Esta segunda maneira de exercer o poder político o chamamos redutivo, defectivo, negativo, segundo e distorcido e é a quase exclusiva descrição do poder político em quase a totalidade da história da Modernidade e até dos filósofos políticos mais recentes. (DUSSEL, 2009, p. 51).

Porém, a preocupação no presente item é o que *afirma* a vida da comunidade política e, principalmente, das vítimas de um sistema dado. “O-Outro” como projeto político crítico novo tem de surgir, portanto, de uma vontade política eficaz que possa “por-os-meios” para assegurar sua permanência e seu desenvolvimento. Por fim, o tema do consenso, o acordo por meio de razões e a discussão comprometida para estabelecer o melhor para todos são imprescindíveis para uma vida democrática estável e em contínuo aperfeiçoamento. A participação simétrica e livre dos afetados (determina a definição de “legitimidade”) constitui-se, portanto, em dever inquestionável para construir uma política distinta.

O poder político não é atributo exclusivo de um indivíduo solipsista (como em o *Leviatan* de Hobbes, o soberano de J. Bodin, tão lembrado por Schmitt); não é nunca uma vontade narcisista. O poder político é um momento de uma comunidade política, quando a pluralidade de vontades se unem intersubjetivamente

com os outros membros do mesmo grupo. A intersubjetividade constitui *a priori*, a subjetividade de cada membro. Ela cria uma rede constitutiva que possibilita a *unidade* de muitas vontades. Se a vontade de cada membro luta contra as outras vontades; se o querer-viver da vida da corporalidade de cada membro tende para diversas direções contraditórias, o poder da comunidade se torna impotente. A *potentia* de cada vontade se vira contra as outras vontades e se anulam mutuamente. (DUSSEL, id., p. 57).

Desse modo, a unidade das diferentes posições se adquire via diálogo simétrico e livre por meio de razões, abandonando a violência e a coação ilegítima contra tal sucesso. A união deve expressar-se, não como simples soma de identidades, mas como organização funcional heterogênea, disciplinada, hierarquizada:

O ‘poder discursivo’ (J. Habermas) o ‘poder comunicativo’ (H. Arendt) indica a dimensão não só *material*, senão também *formal*, procedimental, racional, normativa, prática do poder, e por isso é também um momento essencial do político em última instância. (DUSSEL, id., *ibid.*).

Neste sentido, compreende-se o *poder* em sentido pleno, como pluralidades unificadas por consenso legitimando a política institucional. O desafio é afirmar a vida da comunidade política onde se constitui a cidadania política, social e civil; é este o princípio norteador absoluto de qualquer política para Dussel. Não obstante, o processo não é simples e deve começar por atender afirmativamente à negatividade das vítimas.

Assim, chega-se a um momento da exposição onde este tema torna-se medular, pois abre o caminho para desenhar o que é propriamente “afirmativo” ante a vida enquanto humana, tendo por tese uma política crítica em nível institucional. O “positivo”, enquanto “afirmação” da vida humana, só é possível quando se re-

conhece o Outro *como outro*, autônomo e digno. Inicia-se, assim, um processo ético-crítico ao construir um “real” processo de libertação. Dussel assim o expressa:

Os que agem *ético-criticamente* têm reconhecido a vítima como ser humano autônomo, o Outro *como outro* além da norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., a quem se lhes têm negado a possibilidade de viver (na sua totalidade ou em alguns dos seus momentos); de cujo reconhecimento simultaneamente se descobre uma corresponsabilidade pelo Outro como vítima, que *obriga* a tomá-la a cargo ante o sistema, e, em primeiro lugar, criticar o sistema (o aspecto do sistema) que causa vitimação (DUSSEL, 1998, p. 377).

O princípio afirmativo começa propriamente com o tomar a cargo a vida negada do outro, porém não termina ali, pois “não se cumpre a ação (‘dar-a-cará’ pelo outro ante o sistema) para que a vítima permaneça negada. A responsabilidade se joga como ‘crítica’ e ‘transformação’ das causas que originam a vítima *como vítima*. [...] [citando a Feuerbach] de que se trata é de *transformar* (*verändern*)”. (DUSSEL, id. *ibid.*). Dussel designa o momento da práxis de libertação, isto é, deste “fazer” que alcance os meios para que a vítima do sistema deixe de sê-lo, para, simplesmente, obter, junto a este sistema e à vítima, sua possibilidade para a libertação de ambos. O dever consiste em “transformar a realidade perversa que causa vítimas e apostar nossa vida pela ‘realização plena’ da vida das vítimas” (DUSSEL, id., *ibid.*). Agora, trata-se de lutar pela possibilidade de sermos livres, autônomos, autênticos; essa é a missão, de uma *Política de Libertação*, em particular.

Longe de lutar pela vida “humana” sem mais, deve-se lutar pela vida como possibilidade para ser autenticamente humana, plenamente “humana”, a possibilidade para o desenvolvimento e plenitude do homem, para que este possa escolher a “vida boa”, como

projeto, que lhe “afirme”, agora, não só como vivo, senão como *humano*. Agora não só se trata de cumprir com o “poder-viver” (Hinkelammert), senão com o fazer da vida algo *humanamente vivente*. Assim sendo, atinge-se um dos pontos fundamentais da Ética e Política de libertação, isto é: o tema da *produção, reprodução e o desenvolvimento* da vida de cada sujeito humano em comunidade.

O que acontece é que a exigência não é só de <<reprodução>> [...], senão, e simultaneamente, como <<desenvolvimento>> [da vida]. Nesta exigência de <<desenvolvimento>> se encontra a essência da vida que cresce, ou morre; não pode fixar-se em estável imobilidade. [...] Com efeito, para que haja justiça, solidariedade, bondade ante as vítimas, é necessário <<criticar>> a ordem dada para que a *impossibilidade de viver* de tais vítimas vive *possibilidade de viver* e viver melhor. (DUSSEL, id., p. 378).

Com efeito, o processo de libertação cobra importância não pelo fato da negação da negação da vida só, senão que esta “negação” da vida “humana” impossibilita o *possível* do homem *para ser* segundo seu juízo, conforme sua paixão, segundo sua arte, segundo sua liberdade; tem impossibilitado seu “ser mais”, como diria Paulo Freire, há impossibilitado a ele escolher o mundo que melhor responda as suas necessidades propriamente humanas.

Assim, a missão última de toda Ética, Pedagógica ou Política de libertação deverá incluir, sobretudo, o “desenvolvimento” do homem transformado em cidadão da comunidade, acrescentando sua autonomia e suas capacidades criadoras, para que outro mundo seja possível, só que, agora, esse outro mundo será *humanamente seu*, produto da luta constante por agarrar-se à vida em plenitude, buscando o sentido do viver, buscando-se passo a passo. Por isso, de novo, só é possível, se for transformado o sistema vigente. Enquanto o exercício do poder em sentido forte, o “afirma-

tivamente” se velará por esta missão: desenvolver a vida humana – em objetivos a alcançar com plena consciência de que o exercício do poder, em sentido pleno é, já, um modo e uma expressão de desenvolvimento da vida humana. Agora, o Poder se exerce como um “poder-por os meios” para o aumento e desenvolvimento da vida humana; este é o exercício “positivo”, que luta por assegurar a vida para fazê-la melhor. Isso é o propriamente afirmativo ante a vida humana, sua possibilidade de ser “melhor vida”.

Assim, afirma Dussel:

A razão ético-crítica, material e negativa, em *ato da crítica* tem que ver não só com a reprodução feliz senão fundamentalmente com o *desenvolvimento* da vida de cada sujeito humano em comunidade motivado por pulsões alternativas. [...] [Sempre em função de] a dignidade medular da vida humana [...]. (DUSSEL, 1998, p. 379).

Esta “abertura ao Outro como justiça” (expressão dusse-liana), demonstra o grau de “crítica” de um sistema vigente político se este “reconhece” e se “faz cargo” das vítimas deste sistema. A política que se propõe cumprir com as exigências dos mais desprotegidos poderá atuar com pretensão política de justiça, sempre tratando de melhorar as condições de vida de seu povo, atendendo de maneira consensual às reivindicações dos “novos direitos” e, sobretudo, “corrigindo os erros próprios da dimensão autoreferencial do direito antigo, correção que supõe ações diferentes desde o ponto de vista do novo direito.” (DUSSEL, 2001, p 155-156).

Apesar disso, Dussel crê que o “exercício do poder *desde a base*” é o espaço próprio da “luta” pela libertação de movimentos subalternos, partindo, supostamente, de suas condições marginais, visando a uma visão distinta da política em sentido positivo. Dessa forma, aparece a figura do “povo”, categoria fundamental para

Dussel desde os anos setenta⁹. Trata-se, para o autor, do verdadeiro processo de transformação de um sistema dado e a aparição de uma política crítica nova.

Penso que a primeira tarefa é reconstruir a categoria de “povo”. Na sua “localização latinoamericana”, em náhuatl (língua do império azteca), com outras palavras em todas as línguas ameríndias, *altepetl* tenha uma significação muito particular. Significava a comunidade (desde o império, uma cidade como México, o um pueblito), o território, a identidade do grupo na história, a memória, a proteção totêmica de deuses do “pago”. [...] Isto é, o conceito “povo” dos romances europeus (de *populus*) não tem o mesmo sentido forte, concreto, histórico, cultural, como entre os ameríndios. [...] “Povo”, usando a categorização gramsciana, era o “bloco social dos oprimidos” nos limites de um Estado. É um “bloco”, e pelo tanto, um “congregado” de variados e frequentemente contraditórios, componentes da sociedade civil [...]. (DUSSEL, 2001, p. 217).

Assim, vigorará a situação de transição entre o nível meramente abstrato para uma esfera concreta de luta do povo, tendo em vista uma nova ordem mundial, de inclusão social e sólida participação cidadã. Nesse sentido, Dussel (2006, p. 91) posiciona-se:

O “povo” estabelece uma fronteira ou fratura interna na comunidade política. Pode ter cidadãos membros de um Estado, mas do bloco no poder que se diferencia de “povo”, como insatisfeitos em suas necessidades por opressão e exclusão. Chamaremos *plebs* (em latim) ao povo como oposto à elites, às oligarquias, às classes dirigentes de um sistema político. Esta *plebs*, uma parte da comunidade, tende não obstante a englobar a todos os cidadãos (*populus*) em uma nova ordem futura onde as atuais reivindicações serão satisfeitas e alcançarão uma igualdade graças a uma luta solidária pelos excluídos.

⁹ Criticada de maneira muito dura por seu colega Horacio Cerutti na sua obra *Filosofia de la liberación latinoamericana* (2006), onde considera Dussel um intelectual “populista” por orientar suas teses sempre sob esta categoria.

Como se percebe, sob a perspectiva de uma *Política da libertação* (no sentido trabalhado por E. Dussel), a categoria fundamental em nível estratégico-político é o “povo,” sinônimo de “bloco social dos oprimidos”. Não obstante, o povo não forma, mas a comunidade política, porque esta não se caracteriza muitas vezes por ser objeto da opressão, exclusão e marginalização, caso distintivo daquele “povo”, onde, geralmente, predominam as duas formas de exploração e dominação mais perversas do homem contra o homem: a) em nível de exploração da força de trabalho que gera plusvalor, e b) em nível de exploração ideológico-cultural, onde por meio dos aparatos hegemônicos do mercado se “introjetam” os ideais e aspirações-imagens com conteúdo cultural-ideológico, emocional, atraente, “sedutor” - na mente dos povos.

Desse modo, mina-se a atitude crítica do homem, que, em última instância, possibilita que se veja a si mesmo como possível, melhorável, livre; e que é por via da primeira, geralmente, para que os povos se sintam forçados a levantar-se contra aqueles que lhes negam a vida marginalizando-os para a morte, miséria, enfermidades e fome, negando a *possibilidade de fazer-se* “vida boa”. Assim, compreende-se as definições esclarecedoras como as de Fidel Castro quando se refere ao povo:

Entendemos por *povo*, quando falamos de luta, a grande massa resoluta [...] que anseia grandes e sábias *transformações* de todas as ordens e está disposta a obtê-las, quando acredita em algo e em alguém, sobretudo *quando crê suficientemente em si mesma* [...] (DUSSEL, 2006, p. 90);

Portanto, o povo originária e, historicamente, está chamado, na visão dusseliana, a ser ator relevante dentro do processo de transformação de qualquer sistema e em qualquer mundo possível. O argumento utilizado parte da tese de que o povo articulado com

os outros blocos sociais, pode “exercer” legítima e afirmativamente o *poder-por* o *poder* neste contexto e, se “bem exercido” é legítimo, pois resulta de um consenso que provém de sua capacidade de “por-se de acordo” em torno à direção de seu próprio destino.

Dessa forma, chega-se a um dos problemas mais importantes do presente trabalho: “o poder se *exerce* por parte da comunidade política”; porém ainda mais: “o poder se *constrói*”. Mas nunca em nível ontológico, pois é algo intrínseco à vontade – ao “querer da vida” –, senão em nível propriamente político-existencial, da “cotidianidade mundana”. Isto é: o poder como “potência” nunca é propenso a ser construído, enquanto o “poder-por” os “meios” requer um nível de razão instrumental, estratégica, com “intenção” a ampliar a vida, dentro de um momento formal-discursivo que derive em *consenso* tendo, por fundamento, o nível ôntico e de acontecimentos propriamente políticos. Então, o poder se expressa “*afirmativamente*”, pois “cumpre” com a missão de ampliar o desenvolvimento da vida. Todavia, uma comunidade política deve, antes que poder *exercer* seu poder *afirmativamente*, *construir* essa “faculdade” específica, esse modo concreto, que lhe permitirá *exercer afirmativamente* seu “poder”.

Assim, a discussão emana do momento material próprio do vivente, refere-se à *vontade de viver* (*Wille zum Leben*) que, em última instância, é o fundamento do “poder”; mas é a expressão da Vontade (o “poder”, *Macht*) que tem de determinar toda a estrutura da Filosofia Política Crítica. Portanto, o “valor do ‘político’” no sentido novo e crítico se estabelece, para Dussel, como a capacidade, dos homens de “exercer o poder *desde a base*” e, das instituições políticas, para agir com “pretensão de justiça” visando a desenvolver a vida em comunidade; este processo expressa, portanto, a expressão máxima de “liberdade”, enquanto *práxis de libertação*,

quando assumem, em ato, os povos que aspiram à cidadania plena em nível mundial.

Considerações Finais

Até aqui, nestas páginas, tentou-se estabelecer os momentos fundamentais da filosofia política de Enrique Dussel, sobretudo, na sua formulação mais recente. A política da libertação pode ser considerada como uma proposta normativa e crítica do que ocorre no campo político. O autor considera a política, desde sua essência ou matriz generativa, além do horizonte monológico, egoísta e violento que prevalece nas referidas teses sobre a política que se têm oferecido no Ocidente. Para o “filósofo da libertação”, a política não pode ser assumida como a “realização da guerra por outros meios”.

Não obstante, não se pode reduzir seu âmbito prático (institucional a todos os níveis) sem a consideração do imperativo categórico essencial da ética e política críticas: *a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida do ser humano em comunidade*. Para o autor em pauta, as mediações estratégicas e democrático-consensuais são instâncias de uma política entendida como *serviço*, isto é, onde a ação política se estabelece como uma possibilidade prática de acréscimo e benefício aos seres humanos na restituição da sua dignidade como sede do poder político. Concorde-se que todo sistema político existente ou organismo socioinstitucional, sendo imperfeito, não é passível de satisfazer às demandas, necessidades e reivindicações de uma comunidade afetada; deve-se, portanto, investir esforços para pretender alcançá-las, *pari passou*, partindo do fortalecimento do poder cidadão no intuito de constituir uma força anti-hegemônica ou de libertação visando, em última instância, à inclusão de novos direitos no sistema do Direito.

Nesse sentido, vive-se um momento histórico positivo que pode sensibilizar os cidadãos, os pobres e oprimidos do sistema-mundo para a construção de uma realidade política mais justa (uma nova totalidade política). É bom que se diga que os movimentos mundiais recentes, testemunham a favor (a exemplo dos indignados), estimulam e fortalecem, de certa forma, a crença em uma nova ordem mundial como horizonte final. Certamente, muitos oprimidos, das *bases comunitárias* e instituições diversas, aspiram a uma nova ordem mundial, porém, estabelecer as bases para construir uma cidadania alternativa à liberal, eminentemente solidária com a alteridade, sofrida e vítima do capitalismo globalizante, constitui tarefa desafiadora para uma educação libertadora. Contudo, a maior exigência democrático-participativa proposta por Dussel, requer um ato pedagógico permanente de conscientização, via escola, formal e informal, com conteúdos pertinentes a fim de que, aos poucos, a política esteja sempre a serviço do ser humano. De tal sorte que “os que mandam, mandem obedecendo”. Eis o *nobre ofício da política*.

Referências

CERUTTI, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

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

_____. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI, 1992.

_____. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao-España: Desclee, 2001.

_____. *Para uma ética da libertação Latino-Americana. v.4, Política.* São Paulo: Loyola, 1977b.

_____. *Política de la liberación. Arquitectónica.* Madrid: Trotta, 2009.

_____. *Política de la liberación. História mundial y crítica.* Madrid: Trotta, 2007.

_____. *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas.* Madrid: Trotta, 2002.

_____. *20 tesis de política.* México: Siglo XXI, 2006.

LÉVINAS, E. *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité.* Salamanca Sígueme, 1968.