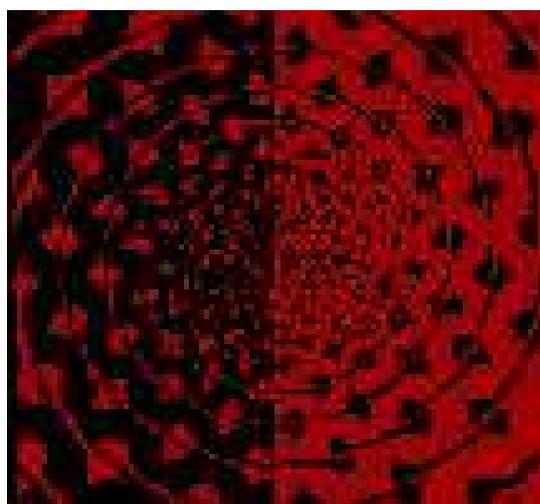


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



**L'éthique matérielle de la vie : le projet éthique-politique critique
de la philosophie de la libération.**

by Antonio Rufino Vieira

N° 134

2008

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2008

This paper may be cited as: Antonio Rufino Vieira, "L'éthique matérielle de la vie : le projet éthique-politique critique de la philosophie de la libération", n° 134, 2008.

L'éthique matérielle de la vie : le projet éthique-politique critique de la philosophie de la libération¹

par Antonio Rufino Vieira^(*)

Résumé. Nous tenterons de montrer que le projet éthique-politique critique de la Philosophie de la Libération d'Enrique Dussel entend la pensée de Levinas et de Marx comme deux méthodes complémentaires, qui ont chacune leur importance, dans la mesure où elles lui permettent d'assurer de son propre chemin. À partir du dépassement des réflexions levinasienne et marxienne, condition pour l'épanouissement d'une pensée autonome, autochtone et critique sur le sol du continent américain, nous élaborerons une éthique matérielle de la vie, une critique de la globalisation et une affirmation des victimes du système.

Mots-clef: éthique matérielle de la vie, philosophie critique, utopie concrète, philosophie de la libération latino-américaine, Enrique Dussel.

Nous partons du principe que la philosophie peut contribuer à la transformation de la réalité injuste où des hommes et des femmes sont les victimes quotidiennes, c'est-à-dire que la vie est le critère éthique-politique décisif dont tous les autres dérivent. C'est avec cette même idée qu'Enrique Dussel commence tous les chapitres de son œuvre *Éthique de la Libération* (2000) affirmant que l'éthique de la libération est une éthique matérielle de la vie. La construction de cette éthique a ses racines dans le dialogue constant que Enrique Dussel établit avec deux penseurs qui s'éloignent en apparence, mais qui sont pourtant importants pour la précision de certaines catégories capables d'aider à la praxis de la libération: d'un côté E. Levinas et, de l'autre K. Marx.

¹ Ce travail a été écrit avec la collaboration de Arivaldo José Sezyshita Licencié en Philosophie pour l'Université fédérale de la Paraíba et Coordinateur du Service Pastoral des Migrants de la Confédération Nationale de sEvêques du Brésil - section Nordeste. Je remercie Marc Maeschalk (ISP/UCL).

^(*) Professeur au Département de Philosophie de l'Université fédérale de la Paraíba – Brésil et chercheur invité par l'Université Catholique de Louvain (de septembre 2005 à août 2006), avec l'appui d'une bourse postdoctorale octroyée par la CAPES – Brésil.

Dans ce travail, nous essaierons de relever le projet éthique-politique critique de la Philosophie de la Libération dussélienne qui comprend la pensée de Levinas et de Marx comme deux méthodes complémentaires, qui ont chacune leur importance, dans la mesure où elles permettent à la pensée latino-américaine de s'assurer de son propre chemin. Il en découle le besoin du dépassement de la réflexion levinasienne et marxienne comme condition à l'épanouissement d'une pensée autonome, autochtone et critique sur le sol du continent américain.

Se rapportant à Marx, Dussel dit:

Poursuivre le discours théorique de Marx à partir de l'Amérique Latine, pas seulement l'appliquer (ce qui serait une erreur puisqu'il serait "ouvert" et "inachevé") et découvrir de nouvelles possibilités à *partir de la praxis de la libération nationale du peuple*, partant de la "logique des majorités (mais des majorités devenues l'objet de l'histoire de la libération) c'est la tâche de la Philosophie de la Libération (Dussel: 1988 (b), 361).

En ce qui concerne Levinas, Dussel affirme:

Le dépassement réel de toute cette tradition (...), est la Philosophie de Levinas, quoique européenne et excessivement équivoque. Notre dépassement consistera à repenser le discours à partir de l'Amérique Latine et de l'analogie (Dussel: 1973, 123). [Dans l'autre extrait Dussel dira:] Levinas nous est nécessaire pour montrer le contenu ultime de l'éthique matérielle, positive (l'accès à la présence corporelle de l'autre) et négative (critique d'un discours sur une Éthique de la Libération, mais qui n'est pas suffisante (Dussel, 2000,413, note n° 564).

Il s'agit d'un effort théorique qui vise à élaborer un nouveau discours, vers le dépassement de la pensée levinasienne et un fondement marxiste latino-américain. C'est-à-dire, suivre la pensée marxienne, arrivée en Amérique Latine par la tradition orale et transmise par les immigrants, les travailleurs européens, surtout des allemands, vers la moitié du XIX^e siècle. Ce fait a une très grande importance pour la naissance d'une pensée qui se propose d'être libératrice, car ce n'est ni la chaire ni le manuel, mais les cercles de travail et de mouvements sociaux en général qui constituent le premier lieu de l'accueil marxiste sous continental (FORNET-BETANCOURT : 1995, 11), ce qui fera que, au début, cet accueil se concentre essentiellement sur des éléments sociaux et politiques. Il est important de comprendre qu'à partir d'une relecture attentive et minutieuse de Marx, Dussel privilégiera la catégorie de l'extériorité qui sera comprise à l'aide de Levinas. Avant cette relecture, et jusqu'à 1985, quand il publie *Hacia*

un Marx desconocido (Vers un Marx inconnu), Dussel dira qu' « à la dialectique de Marx, il manque la catégorie de l'altérité ». (DUSSEL, in FORNET-BETANCOURT : 1995,306). Dans ce sens, avant son « renversement marxien » (VIEIRA, 2000), Dussel entend que la dialectique chez Marx devient historique, sans réussir à dépasser l'historicité de la totalité européenne. C'est pourquoi à ce premier moment, il s'éloigne méthodologiquement de Marx, concevant l'analecta comme une logique de l'extériorité ou de l'altérité. Alors, il transforme la dialectique marxienne en une analecta, allant de la totalité et son expansion dominante vers l'altérité, qui elle, peut partir de l'autre libre, comme d'un « au delà du système de la totalité ». Dans un passage représentatif de cette interprétation Dussel dit

La critique à la dialectique a été faite par les post-hégéliens (parmi eux Feuerbach, Marx et Kierkegaard). La critique de l'ontologie heideggérienne est faite par Levinas, Les premiers sont toujours modernes ; le deuxième est toujours européen. Nous suivrons de préférence leur chemin en vue de les dépasser depuis l'Amérique Latine. Ils sont la « *préhistoire de la philosophie latino-américaine* » et l'antécédent immédiat sur le penser prépondérant européen (de Kant, Hegel ou Heidegger) parce qu'ils nous incluent comme « objet » ou « chose » en leur monde ; on ne pouvait pas non plus suivre ceux qui les imitent en Amérique Latine, parce qu'il s'agit d'une philosophie inauthentique. Les seuls critiques réels au penser dominateur européen sont les européens mentionnés par les mouvements historiques de libération en Amérique Latine, l'Afrique ou l'Asie. C'est pour eux, parce qu'ils saisissent (et dépassent) les critiques de Hegel et de Heidegger, européens, et parce qu'ils écoutent le mot provocant de l'Autre, l'opprimé latino-américain, dans la totalité nord atlantique comme futur, qui pourra naître la philosophie latino-américaine, qui sera analogiquement africaine et asiatique (DUSSEL : 1973, 119).

A ce moment Dussel, lit toujours Marx comme représentant de la totalité européenne, car malgré une conception radicalement différente de ses prédécesseurs, il n'avait pas rompu avec la perspective de la totalité négatrice de l'altérité et, en conséquence, il ne pourrait pas être une référence pour la Philosophie de la Libération, car « malgré le passage de l'ontologie pour la métaphysique (...) Dussel suivait lisant Marx comme à un autre agent de la totalité. Fils et partisan de Hegel, Marx fut un penseur de la totalité et l'exécuteur de la dialectique » (MENDIETA : 2001,19).

Après 1985, Dussel changera son point de vue et, à partir de sa relecture de Marx, ayant compris, avec l'aide de Levinas, que la catégorie par excellence chez Marx est l'extériorité et pas la totalité, il reprendra la dialectique,

comprennent l'analecta non plus comme une méthode en soi, mais étant une partie positive de la méthode dialectique. C'est alors qu'il commencera à montrer le marxisme comme une possibilité organique aidant à contribuer aux transformations qualitatives de la société. L'analecta, du fait qu'elle part d'un « plus au delà », permet une ouverture vers le *logos* qui n'est pas inclus dans le système. L'analecta devient le complément de la dialectique et se transforme en un support capable d'y permettre l'ouverture à l'extériorité de l'autre qui, lui, ne peut pas être réduit à son identité même ou à « l'absolument autre » de Levinas. Dans de plus récentes réflexions dusséliennes, on peut voir la liaison entre Levinas et Marx qui surgit comme une condition vers le dépassement où l'analecta sera le complément à la dialectique, rendant une méthode ouverte à la critique de la condition humaine, sous le point de vue de l'éthique matérielle de la vie et, particulièrement, selon le concept de « travail vif », explicité par la catégorie de l'extériorité. Alors, Marx représente « un modèle de pensée critique, dont on ne devrait tellement pas prendre connaissance, une théorie déjà élaborée dans l'exécution de la critique historique-pratique (par exemple, la critique au capital faite par Marx lui-même) comme auparavant, de la perspective méthodologique de la dialectique critique » (FORNET-BETANCOURT : 1995, 315). La suite marxiste et latino-américaine de Marx dépend de cette compréhension, ce qui ennoblit la contribution dussélienne en tant que démarche méthodologique pour le marxisme latino-américain et pour la Philosophie de la Libération.

Ce sera justement à travers cet essai méthodologique que Dussel cherchera à dépasser Marx, avec un discours créatif qui n'est pas seulement une histoire de la philosophie, mais de la philosophie et, en outre, de la philosophie avec un discours latino-américain :

le discours qui reprend Marx en est un marxiste, dans le sens qu'il ne trahit pas sa logique ; mais il n'est pas non plus, ni de la répétition, ni de l'explication tout simplement. Il est créatif, parce qu'il se fonde et s'ouvre comme un discours autonome, vers de nouveaux horizons (...) qui n'ont pas été pensés par Marx. (DUSSEL : 1985, 337)

En ce sens, la réflexion latino- américaine doit être comprise comme une démarche intentionnelle de prolongement de la méthode marxienne, vu que l'héritage vif de Marx, n'est pas une doctrine, mais une méthode ouverte. Il en découle l'importance de cette contribution de l'interprétation dussélienne à l'historicité de la pensée marxienne pour le « dégel du discours de Marx » (DUSSEL : 1985, 18), car « le marxisme comme Marx l'a légué, n'est pas suffisant » (DUSSEL : 1988, 357).

La Philosophie de la Libération ayant par référence le réel concret, la réalité latino-américaine se signale critiquement par le dépassement économique-social et politique des sociétés du Tiers-Monde. Et Levinas ainsi que Marx sont des partenaires de cette critique. Présentant les quelques limites de la réflexion levinasienne, on ne trouve même pas l'indication de ce que l'Autre aurait pu être un indien, un africain, un asiatique. L'Autre, souligne Dussel, qui « pour nous est l'Amérique Latine face à la Totalité européenne ; c'est le peuple latino-américain pauvre et opprimé, face aux oligarchies dominatrices et encore dépendantes » (DUSSEL : 1973, 124) ; la compréhension de la Philosophie de la Libération est celle selon laquelle le projet pour le développement consiste en un processus imposé aux pays rendus pauvres par une triple alliance entre le capital international, représenté par les entreprises transnationales, les Etats avec des pays pauvres et leurs élites politiques et économiques (voir l'analyse que fait Dussel de la théorie de la dépendance dans *Hacia un Marx desconocido*, 1988 et Vieira, 2003). Pensant donc, à partir du sol d'un continent spolié, réinterprétant et dépassant Marx, Dussel élabore son argument pour fonder la critique éthique à la dépendance qui est comprise par lui comme un mécanisme de transfert de la *plus value* de pays moins développés vers ceux plus développés :

vue théologiquement, la *dépendance* est le nom donné au péché international, qui sacrifie les peuples de la périphérie. Alors, non seulement la classe des ouvriers et celle des paysans y sont atteintes, mais aussi des groupes ethniques, les tribus et des groupes marginaux, etc., dont la vie est sacrifiée à l'autel du fétiche, qui possède maintenant des caractéristiques mondiales ... quand le produit d'un pays pauvre est exhorté et vendu à un prix en dessous de sa valeur, cela constitue également de l'assassinat, du vol de la vie des pauvres qui, avec leur argent ... paient moins de vie (produit) qu'ils auraient eue (DUSSEL, apud FORNET-BETANCOURT : 1995, 321).

Pour Dussel, « il n'y aura pas de développement sans rupture, sans libération économique, sans la transformation de la formation sociale capitaliste de centre, qui est son mode de production lui-même » (DUSSEL : 1982, 155). Pour y arriver, la Philosophie de la Libération souligne que la libération de la misère réelle est, en même temps, de l'athéisme du dieu bourgeois et de la possibilité d'imaginer un Dieu créateur et source de la Libération » (DUSSEL : 1973, 125). En ce sens, l'éthique de la libération dussélienne se présentera comme éthique anti-fétichiste, car elle montre que pour la libération des victimes il faut être athée envers le système dominant.

Il en ressort donc l'effort dussélien de construction d'une pensée originale centrée sur l'option éthique-politique de la libération de l'opprimé. Cependant,

ce retour à Marx ne signifie pas que Dussel appliquera la pensée marxienne sur le continent latino-américain, mais qu'il va s'efforcer de poursuivre la réflexion qu'il a initié, en faisant un pas en avant. Alors, pour échapper à ce système dominateur et victimaire, pour dépasser l'aliénation qui « conduit à la perversion de toutes leurs valeurs » (PELIZZOLI : 2003, 139), pour que la production matérielle de la vie humaine soit possible, il est nécessaire de passer une autre forme de penser, capable de questionner le *statu* de l'ontologie comme une philosophie première, ainsi que les présupposés de la modernité occidentale qui conduit la planète au bord de l'échec². Rendre la vie humaine possible est précisément pour Dussel, le critère fondamental d'une éthique matérielle de la vie, « vérité, d'une vérité profondément liée au ventre qui engendre et aux seins qui allaitent » (ZIMMERMAN : 1987, 213). Il s'agit de comprendre que la vie humaine est fondamentale pour n'importe quel fondement d'une philosophie qui ne demande pas à contribuer à l'aliénation et à la mort d'une éthique mais qui possibilise la victoire de la vie. En ce sens, Dussel comprend l'énorme contribution de la pensée de Levinas, celui qui a cherché à « montrer que tout l'horizon de la vérité », « l'ordre de l'être » commençant par le « monde » de Heidegger (la science ... la philosophie) et les institutions de tous les systèmes historiques, ont été (et continuent de l'être) dans leur *origine : éthiques* ; « c'est la réponse à la recherche de solution d'un "problème" entraîné par la douleur injuste subie par la victime, cette douleur dont je suis (nous sommes) responsables *a priori* » (DUSSEL : 2000, 372).

La domination prétendue par l'ontologie totalitaire et par les philosophies imitatrices de la pensée de l'hégémonie, a été très bien caractérisée par Sartre dans la préface du livre « Les damnés de la terre » de Fanon. D'après Sartre :

Il n'y a pas longtemps la terre avait deux milliards d'habitants, c'est à dire, cinq cents millions d'hommes et un milliard cinq cents millions d'indigènes. Les premiers disposaient du Verbe, les autres l'empruntaient. Parmi ceux-là et ceux-ci, des régules vendus, des feudataires et une fausse bourgeoisie pré-fabriquée, servaient d'intermédiaires. Aux colonies la vérité se montrait nue ; les « métropoles » la voulaient vêtue ; il fallait que les indigènes les eussent aimées (SARTRE : 1979, 3).

² L'insuffisante rupture du marxisme avec cette ontologie et avec des présupposés de la modernité occidentale a provoqué la dégradation du milieu ambiant ainsi que des pratiques antiécologiques, même dans les pays tenant du « socialisme réel », d'après ce que dit Michael Löwy : « La critique fondamentale que l'on peut faire aux marxistes, n'est pas, comme le prétendent ses adversaires libéraux, leur "manque de modernité", mais bien au contraire, leur rupture insuffisamment radicale avec les fondements de la civilisation industrielle/bourgeoise/moderne (...) Les marxistes (et même Marx) n'ont toujours pas échappé à l'idéologie du progrès, typique du XVIII^e et XIX^e siècles, surtout dans sa vision optimiste du développement des forces productrices, dans son insensibilité à la menace que cette croissance illimitée signifie, pour le milieu ambiant et donc, pour la survivance même de l'espèce » (LÖWY : 1991, 115).

Il faut donc « sortir de l'être », échapper à cette pensée d'hégémonie totalitaire. Cela ne veut pas dire nier l'être, mais le situer après l'éthique. Alors, cette nouvelle manière de penser la Philosophie de la Libération, inspirée explicitement par Levinas et implicitement par Marx, postule l'antériorité de l'éthique, comprise comme de la responsabilité envers l'autre : « L'éthique est première antérieure parce qu'elle est, par essence, le rapport entre des êtres humains concrets, et non pas entre une entité-intelligente et l'être (quiddité) d'une autre entité-intelligente » (COSTA : 2000, 27). Alors la métaphysique est possible, quand elle est comprise non pas comme ontologique, mais comme altérité, comme éthique-philosophie-première. Il s'agit d'envisager l'être d'une autre manière : d'une manière critique qui est capable de déclencher un processus de découverte et de dénuement de l'être qui a été caché et nié tout le long de l'histoire philosophique occidentale. C'est pourquoi Dussel comprend l'économie comme étant la plus morale des sciences dans la réflexion marxienne. Ce raisonnement est le point de départ dussélien pour montrer comment l'objectivation de la vie de la victime, accumulée dans le capital, et qui n'a pas été récupérée comme subjectivation chez l'ouvrier, devient le thème critique-éthique dans toute l'œuvre de Marx. C'est alors que Dussel annonce la possibilité d'entreprendre une lecture éthique implicite du discours explicitement économique de Marx. Il montre que cette possibilité se trouve justement dans le fait que Marx part d'un principe éthique, l'être humain. Alors ce qui est nouveau chez Marx, c'est son point de départ, dans ce qu'Ernest Bloch appelle l'impératif catégorique pour Marx : « vaincre toutes les situations dans lesquelles l'homme est un être abaissé, mis en esclavage, abandonné, déprécié ». Ce principe éthique – l'être humain - a permis à Marx d'élaborer sa pensée en écoutant d'un côté l'appel des pauvres et, d'un autre côté, subissant ses propres difficultés matérielles.

Cette pensée cherche à projeter de la lumière sur la quotidienneté de l'être latino-américain, en se constituant en tant que métaphysique à partir de l'Amérique Latine ; elle se propose de penser aussi bien la douleur de la mort provoquée par l'ontologie de l'oppression, que la résistance et la lutte pour la libération, représentée par les victimes de cette oppression, car l'autre est l'origine première et le destinataire ultime de l'être-dans-le-monde. Il s'agit d'un face à face, de l'expérience première et radicale de l'être véritablement humain. En ce sens, la Philosophie de la Libération, dit Dussel, devient la libération des « victimes » et non pas des « satisfaits » - dont la satisfaction est le « point de départ », pris comme « réalité », sans rien de plus et sans questionnement. Faire face aux « insatisfaits » (les victimes, les pauvres, les femmes violées ...), c'est commencer à se questionner sur toute cette dimension que nous ouvre Levinas (DUSSEL : 2000, 412-note n° 553).

Tandis que chez Levinas on trouve la forme de la pensée de l'altérité, chez Dussel on en a le contenu et l'applicabilité. Il en découle que la Philosophie de la Libération finit par offrir non seulement une théorie, mais une orthopraxis, une praxis concrète, capable d'opérer la libération des victimes. Elle contribue décisivement à la construction du Royaume de la Liberté, qui est formé par une société sans victimes, pas toujours comme une chimère, mais comme une « métamorphose du monde au delà de l'oppression » (BLOCH, *in* VIEIRA : 2000, 50). Quand il demande qui sont les responsables de cette « application », Dussel répond que « c'est la communauté même, constituée par les victimes qui s'auto reconnaissent dignes et qui s'affirment comme auto-responsables de leur libération. C'est cette communauté qui doit être chargée d'appliquer tout premièrement le principe éthique-critique » (DUSSEL : 2000, 383). Encore plus : la Philosophie de la Libération offre une praxis transformatrice qui assume la tâche de démasquer l'ontologie de la domination, responsable par l'occultation de l'Autre³, de l'être humain concret, en chair et en os, qui s'exprime et s'impose, clamant sa misère et sa nudité, sans qu'on puisse lui boucher les oreilles, car d'après Levinas « devant la faim d'êtres humains la responsabilité est mesurée *objectivement* » (LEVINAS, *in* DUSSEL : 2001, 287). Il en découle la conclusion de Dussel : le niveau éthique précède le niveau ontologique ; ce qui fait que la philosophie politique est la philosophie première. Cette délimitation est vitale à la Philosophie de la Libération. Suivant les pas de l'utopie, Bloch réaffirme : « le regard en face se fait justement plus aigu à mesure qu'il se fait plus nettement conscient. Dans ce regard le rêve veut être absolument clair ainsi que le pressentiment veut en être quelque peu authentique, lucide » (BLOCH : 1993, 40)

Alors en opposant à l'ontologie grecque la métaphysique de l'altérité, la Philosophie de la Libération, en tant que penser qui dépasse l'ontologie de la totalité, finit par faire apparaître l'être latino-américain. Elle l'affirme dans ce qu'il est et se fait en tant que philosophie autochtone qui « peut être, et, à plus d'une reprise historique, elle l'est, la messagère de l'aurore et du principe d'une mutation historique vers une forme de conscience radicale de l'existence, projetée jusqu'au futur » (SALAZAR BONDY : 1976, 125). Si l'être se définit en plusieurs manières, selon ce que disaient les anciens, la Philosophie de la Libération le définira comme l'Autre, comme l'être historiquement nié de ce continent, reconnu maintenant « d'après le point de vue d'une société sans classes comme un déterminé être-dans-la-possibilité » (BLOCH : 1993, 43). Alors, contre Parménide et l'ontologie, Dussel dit : « L'être et le ne pas être est encore ou peut être l'autre » (DUSSEL : 1977, 49).

³ Cette thématique de l'« effacement de l'Autre », Dussel la traite spécialement dans son œuvre *1492, l'occultation de l'Autre (l'origine du « mythe de la modernité »)*, où il soutient le thèse que la « naissance » de la modernité a commencé en 1492, quand les espagnols sont arrivés à l'endroit qu'on appellerait Amérique, quand l'Europe au moment de la confrontation avec l'Autre, ne l'a pas faite à partir de l'altérité, mais selon le prisme de la force, du contrôle, de la violation.

Cette métaphysique de l'altérité, va au delà de la *physis* grecque, appréhendée comme le « vu », le « compris », l'inséré dans le monde, elle propose une nouvelle vision de l'être, d'où émerge la catégorie du face à face, où l'on a besoin de la foi envers le mot de l'autre aussi bien qu'envers la nouveauté qui se crée toujours à partir de ce qui n'est pas encore, mais qui peut être :

Devant le fait que la raison ne pourra pas contenir le mystère de l'autre en tant qu'autre, seule la foi peut pénétrer. Dans la proximité, dans le face à face, quelqu'un peut entendre la voix de l'autre et l'accueillir avec un respect sacré (...) Accepter le mot de l'autre parce qu'il se révèle sans aucune autre raison que parce qu'il l'a dénoncé, c'est la foi (DUSSEL : 1977, 52).

Il s'agit véritablement d'une destruction de la métaphysique en tant qu'ontologie de la totalité pour aller au-delà du fondement, au-delà de l'horizon sur lequel se fonde la vision grecque de l'être qui, d'après Dussel « est l'idéologie des idéologies » parce qu'elle est le fondement des idéologies de l'empire du centre : « la philosophie classique de toujours est la réalisation de l'oppression pratique des périphéries » (DUSSEL, *in* ZIMMERMANN : 1978, 148), et parce qu'elle se constitue en un solipsisme qui se définit comme un se refléter dans soi-même, se regarder dans un miroir ; c'est la recherche de l'identité comme l'origine de ce que l'on en est déjà » (DUSSEL : 1977, 54).

Il ne s'agit pas d'instrumentalisme de la philosophie, en en faisant de la simple médiation, mais d'une compréhension qui postule que la praxis libératrice d'un peuple doit engendrer les catégories d'un penser nouveau qui ne se limite pas à répéter la philosophie universellement valide, éternelle et perpétuelle. Il en découle l'image dussélienne selon laquelle la Philosophie de la Libération est un wagon de la locomotive de la philosophie occidentale. Ce n'est donc plus un savoir pour le plaisir, mais il en est un au service de la transformation sociale, comme Marx l'avait annoncé dans sa XI^e thèse sur Feuerbach. Dans cette conception latino-américaine, l'histoire « est une *justice toujours rénovée*, à partir des plaintes des victimes, des mouvements sociaux dans la société civile » (DUSSEL : 2001, 64), qui impose impérativement un nouvel ordre : « L'ordre de combat que l'on annonce est : 'Libérez la personne indignement maltraitée chez cet Autre opprimé !' Ce *principium oppressionis* est absolu (il vaut pour n'importe quel système existentiel ou fonctionnel) et il est toujours concret » (DUSSEL : 1995, 111) : il est le primat du politique par rapport à l'ontologique. C'est le travail pour construire une pensée capable de contribuer à la viabilité de la vie humaine, offrant à l'Amérique Latine la possibilité de ne plus être le ne pas être, soumis, dominé, opprimé, et « commençant à être elle-même, s'affirmant en tant qu'un être, affirmant la totalité du continent, de chacun de ses peuples, pour arriver finalement à l'affirmation de l'individualité de chaque

personne » (ZIMMERMANN : 1987, 192). En ce sens, le sol sur lequel la Philosophie de la Libération dresse son discours, le Continent Américain est le lieu social et le point de départ d'où elle cherche à donner de la visibilité et de la continuité à une praxis. Il est fondamental d'en avoir conscience, car avoir par référence de base la réalité qui l'entoure, est un besoin pour que le philosophe comprenne la signification de ce que c'est être aliéné, et qu'il puisse donc aider au processus de libération » (VIEIRA : 1999, 33) ; alors seule la rencontre avec l'être humain concret fait possible l'altérité, qui en devient un concept paramètre pour comprendre le phénomène de l'occultation de l'Autre et de sa négation, née de l'aliénation dont le nœud se trouve dans « l'hiatus entre ce que le travailleur peut souhaiter comme personne et ce qu'on exige de la marchandise force de travail qui est retirée de son corps » (HARVEY : 2004, 146).

L'être humain se sent interpellé éthiquement par une donnée anthropologique fondamentale : parmi toutes les créatures, il est le seul être éthique, le seul capable d'être affronté par la réalité et d'avoir le pouvoir de lui répondre. L'homme est une partie constitutive de la nature mais il s'en distingue pourtant, ainsi que des autres êtres : « il est le seul agent moral, le seul sujet capable de décider librement, d'agir en considérant les pour et les contres, de se placer selon le point de vue de l'autre et d'en promouvoir aussi leurs intérêts » (REGIDOR : 1992, 41).

Ainsi donc, hommes et femmes sont éthiquement responsables de la vie. La nature comme un tout dépend de cette responsabilité. De l'attitude humaine face à la vie, dépend l'avenir. Aujourd'hui, l'être humain accumule suffisamment les capacités de provoquer une catastrophe sur la planète, en suivant et en accélérant le processus écocide, menaçant la survivance planétaire elle-même. Cependant, cela ne doit pas nécessairement se passer ainsi. L'être humain possède aussi le pouvoir de renverser cette logique perverse de destruction et de mort, établissant de nouveaux rapports solidaires avec la nature, cherchant à garantir la vie à tout ce qui existe.

Alors, il faut « libérer l'éthique » en lui donnant la possibilité de devenir un horizon utopique-critique permanent de la vie et des attitudes humaines, y inclus les économistes comme Ryerson (1998, 47) qui comprennent leur science comme anti-éthique, en l'éloignant de l'économie parce qu'elle « n'y tient simplement pas ». ⁴ Cette affirmation de neutralité de l'économie face aux présupposés de valorisation est, cependant, une manière de disqualifier et

⁴ André Ryerson, niant la relation entre les valeurs éthiques et l'économie, dit : « Dans le fonctionnement de l'univers économique il n'y a pas besoin de présupposer l'altruisme comme un ingrédient obscur de l'économie capitaliste, quand le sens commun nous dit qu'il y a un ordre différent de l'activité humaine – celui de la charité, celui du religieux, celui du civique et celui de la politique. Demander de l'altruisme en économie, c'est le même que demander de la fantaisie à un diagnostic médical : elle n'y tient pas tout simplement » (RYERSON : 1998, 47).

d'éviter la discussion éthique, devenant l'ordre du marché l'ordre éthique elle-même soumettant l'éthique aux critères économiques, centrés sur l'accumulation, et sur le profit.

D'après Fritjof Capra :

Les économistes méprisent l'interdépendance sociale et écologique et traitent tous les biens sans en considérer les plusieurs formes de rapports avec le reste du monde – qu'ils soient fabriqués par l'homme ou qu'ils soient naturels, qu'ils soient renouvelables ou pas (...) Dix dollars de charbon sont égaux à dix dollars de pain, de transport, de chaussures, d'éducation. Le seul critère pour déterminer la valeur relative de ces biens et services est leur valeur dans le marché monétaire : toutes les valeurs sont réduites au critère unique de production, de profit privé » (CAPRA : 1988, 216-217).

La libération éthique signifie donc procéder à une inversion dans l'univers des économistes modernes et dans la logique néolibérale : au contraire de l'éthique, réduite à des critères économiques, on s'en tient à l'urgence et au besoin que l'économie soit soumise à des critères éthiques fondamentaux qui donnent la possibilité de l'affirmation de la vie dans ses multiples expressions, qui assument le défi de construire « des sociétés soutenables », et qui soumettent les processus économiques aux fins écologiques et sociales, aux exigences, aux rythmes et aux capacités des écosystèmes et de la vie des êtres humains et de tous les êtres vivants.

Alors, l'éthique de la libération, quand elle est confrontée à la problématique de l'ambiance, se caractérise par l'incorporation et par l'intégration, dans son discours, de la perspective des victimes du monde – les pauvres, les exclus, la nature naïvement sacrifiée – et soutient fermement la vie comme impératif politique, et comme compromis quotidien, cherchant à racheter les dettes sociales.

Ainsi donc, quand Dussel se rapporte à la globalisation, il parle de l'anéantissement de la dignité de millions de personnes et de « l'assassinat en masse », la conséquence la plus tragique et la plus perverse de l'impérialisme en question :

la globalisation érige comme critère de la vérité, la validité et la facticité, elle détruit la vie humaine, piétine la dignité de millions d'êtres humains, ne connaît pas l'égalité et, plus encore, elle s'affirme comme responsabilité de l'altérité des exclus, et n'accepte que l'hypocrite exigence juridique d'accomplir son devoir, c'est à dire, le

payement d'une dette internationale (fictive) des nations périphériques pauvres, quoique le peuple en dette en périclite : *fiat justitia, pereat mundus*. C'est un assassinat en masse ; c'est le commencement d'un suicide collectif (DUSSEL : 2000, 573).

Ce que l'on aperçoit, c'est que les conditions matérielles qui ont déclenché l'analyse critique de Marx n'ont pas encore disparues. Elles se trouvent incorporées dans tout ce qui nous entoure, ce qui nous permet d'aborder avec plus de détails les conséquences et les contradictions de la globalisation. Contre la logique perverse impétrée par la globalisation, s'élève l'impératif éthique de la Philosophie de la Libération solidifié en principe universel : « le devoir de production et de la reproduction de la vie pour chaque être humain » (DUSSEL : 2000, 573). Ce principe, quoique absolument universel, est cependant complètement nié par le système qui pratique alors une inversion totale, en créant ce que Marx a nommé « un libéralisme apparent » : « Nous sommes devant un libéralisme apparent, qui se prête à faire des concessions et à sacrifier les gens (...) de peur que sa théorie ne tienne pas debout » (Marx, *apud* DUSSEL : 2000, 573).

Marx en parlait déjà en 1843, quand il analysait le capitalisme au XIX^e siècle. Mais la Philosophie de la Libération a un mot à dire au monde d'aujourd'hui en cherchant de comprendre les changements que le capitalisme a subi avec la globalisation. Ce mot peut être synthétisé dans cette lutte infatigable pour l'éthique, car Dussel s'efforce de montrer, « l'éthique devient le dernier recours d'une humanité en danger d'extinction » (DUSSEL : 2000, 574) où la plupart des pays périphériques voit leur souveraineté diminuée an après an, par la perte de la liberté de conduire leurs propres politiques économiques, soumis aux intérêts de la suprématie des États-Unis, et où des hommes et des femmes, particulièrement les nouvelles générations, voient leurs chances de travail réduites, car la croissance des économies nationales n'a pas apporté l'augmentation d'offre d'emplois, parce que la production a commencé à dépendre moins du temps de travail et de la quantité employée, et plus des machines, de plus en plus sophistiquées. La conséquence en est « le besoin d'une éthique planétaire (...), de mécanismes supranationaux pour qu'on puisse légiférer, arbitrer et renforcer les lois globales et les droits humains » (MENDIETA : 2001, 16).

Avec la globalisation les rapports antagoniques entre capital et travail se sont intensifiés, augmentant les inégalités sociales, le crime chez les pauvres, le travail à terme, la tertiarisation de la main-d'œuvre, le régime de sous-contrat, le travail informel, à domicile, outre la permanence du travail dégradant, du travail esclave et semi esclave. A côté de vieilles formes d'exploitation des pauvres,

d'autres en surgissent, pour que de nouvelles victimes soient constamment créées⁵.

La réalité de la domination, quoique mondiale, défie de manière particulière, la Philosophie de la Libération, dans le sens qu'elle l'oblige à une perception nécessaire de la singularité de l'Amérique Latine, en tant que condition vers l'engagement en faveur de la justice. Alors, d'un côté s'agrandit l'inégalité, l'exploitation, la pauvreté et la destruction du milieu ambiant. D'un autre, on voit s'intensifier la lutte de tous ceux qui n'acceptent pas que les masses d'hommes et de femmes vivent sans le minimum de dignité. Alors Dussel en conclue :

Seule la co-responsabilité, de valeur intersubjective, partant du critère vie-mort pourra nous aider à sortir avec dignité de ce chemin tortueux, toujours frontalier, à la manière de quelqu'un qui marche comme un équilibriste sur la corde raide, parmi les abîmes d'une insensibilité cynique, éthique irresponsable envers les victimes, ou la paranoïa fondamentaliste nécrophage qui conduit l'humanité vers un suicide collectif (DUSSEL : 2000, 574).

La labueur de la Philosophie de la Libération s'intensifie donc, car aujourd'hui « elle doit être aussi la science du travail vif aliéné des classes, des peuples périphériques sous-développés du Tiers Monde, qui luttent dans les *processus nationaux et populaires* de libération, contre le capitalisme central et périphérique, à la fin du XX^e siècle » (DUSSEL : 1988, 311) et début du XXI^e siècle, où la crise du travail a pour conséquence, la crise de l'Etat et la crise politique comme un tout, transformée, selon Dussel, « non pas dans l'art de vivre en communauté, ni dans la science de contrôle qui réduit les agents politiques à des automates, ni non plus, à des chiffres mineurs dans le calcul complexe du maximum ou du minimum en ce qui concerne l'accumulation de pouvoir. » (DUSSEL : 2001, 30).

Dans ce contexte de crise de civilisation, la nouvelle société utopique, vers l'au delà du capital, continue d'être le thème le plus pertinent et central en Amérique Latine, ce qui permet à la science d'être critique :

Disons, sincère et simplement : la face de l'indien pauvre, dominé, du métis opprimé, du peuple latino-américain, est le « thème » de la philosophie latino-américaine. Ce penser à la manière de l'analecta, parce qu'il part de la révélation de l'autre et qu'il pense son mot, est la philosophie latino-américaine, unique et nouvelle, la première vraiment post-moderne et qui peut dépasser le monde européen (DUSSEL : 1973, 125).

⁵ Dans une prochaine étude, nous analyserons l'exigence éthique-utopique matérielle du « travail pour tous », le plein travail, c'est-à-dire, si l'homme est défini par le travail, les exclus du travail ne se réalisent pas comme homme.

Elle y réussit, parce qu'elle se sert d'une méthode qui n'est pas seulement théorique, mais qui est essentiellement éthique et politique, car « l'acceptation de l'Autre comme autre, signifie déjà une option éthique, une élection et un compromis moral : il faut se nier en tant que Totalité, s'affirmer en tant que fini, être athée du fondement en tant qu'Identité » (DUSSEL : 1973, 125). Il en découle le besoin qu'a la Philosophie de « tomber de son piédestal », permettant au philosophe d'être plus humble, éthiquement juste, bon, disciple, sachant se situer dans le face à face, dans l'*ethos* de la libération, faisant taire le mot dominateur, s'ouvrant interrogativement à la provocation du pauvre, prêt à écouter avant de parler. Cette posture est déjà une option éthique, capable de conduire le philosophe à un service compromis avec la libération. Alors le thème pensé par la Philosophie de la Libération se trouve dans le processus historique et concret de la libération, elle-même : « le *savoir-entendre* est le moment constitutif de la méthode elle-même ; c'est le moment du disciple de la philosophie ; c'est la condition de la possibilité du savoir interpréter pour *savoir-servir* » (DUSSEL : 1973, 126).

Quand il parcourt ce chemin, « descendant de son oligarchie culturelle académique et universitaire pour *savoir-entendre* la voix qui vient (...) depuis l'extériorité de la domination » (DUSSEL : 1973, 126), Dussel représente mieux la Philosophie de la Libération, en l'appelant d'une

pensée qui sait écouter comme un disciple le mot de l'analecta, analogique de l'opprimé, qui sait se compromettre avec le mouvement ou avec la mobilisation de la libération et, sur ce même chemin, pense au mot révélateur qui interpelle la justice ; c'est à dire, accède à l'interprétation précise de sa signification future (DUSSEL : 1973, 136).

Elle se constitue ainsi au moment nouveau de l'histoire de la philosophie humaine, analogiquement semblable, en tant qu'étape de l'unique histoire de la philosophie, et distincte, en tant qu'unique, originale et inimitable, parce qu'elle pense la voix unique latino-américaine, jamais entendue ni interprétée non plus. Il s'agit donc, d'un moment analogique qui naît après la modernité européenne, russe et nord-américaine, précédant la philosophie africaine et asiatique post-modernes, qui constitueront avec nous le prochain futur mondial : la philosophie des peuples pauvres, la philosophie de la libération humaine-mondiale » (DUSSEL : 1973, 137).

Ainsi donc, la Philosophie de la Libération peut scandaliser l'« humanisme européen » transformant l'oppression subie en un drapeau de lutte et l'écu de son humanité niée. La tradition de cet humanisme est en train d'être disqualifiée

sur le terrain de l'histoire, comme le montrent les victimes d'hier à cause des invasions coloniales, et les victimes d'aujourd'hui à cause des dettes sociales. Alors, la voix de ceux qui exigent l'accomplissement de la justice et du droit, s'élève à partir d'une anthropologie latino-américaine qui est « le mot de l'homme prononcé sur l'homme » (FLORES : 1991, 7) anthropologiquement et géographiquement situé sur ce continent, surgissant « à partir d'une situation de dépendance, d'une option concrète et effective pour les opprimés de la terre et du contexte de la dialectique oppression-libération » (FLORES : 2001, 10).

Dans cette logique, et partant encore de la philosophie latino-américaine, Dussel conclut : « C'est le quatrième Âge de la philosophie et le premier de l'anthropologie : nous laissons de côté la physio-logie grecque, la théo-logie moderne, mais nous les chargeons dans une réalité qui les explique toutes » (DUSSEL : 1973, 137) à partir de la périphérie, où se trouvent ceux que Dussel appelle, sur une de ses plus belles pages de 1977, les « hommes distants avec des esprits limpides », capables de penser la réalité sans effacement :

Les hommes distants, ceux qui ont la perspective de la frontière envers le centre, ceux qui doivent être définis devant l'homme accompli et devant leurs frères barbares, nouveaux, ceux qui attendent parce qu'ils sont encore dehors, ces hommes ont l'esprit limpide pour penser la réalité. Ils n'ont rien à occulter. Comment pourraient-ils occulter la domination s'ils la subissent ? Comment leur philosophie pourrait-elle être une idéologie, si leur praxis en est la libération devant le centre qu'ils combattent ? L'intelligence philosophique n'est jamais aussi véridique, aussi précise, que quand elle part de l'oppression et n'a aucun privilège à soutenir, parce qu'elle n'en a aucun (DUSSEL : 1977, 10-11).

C'est pourquoi la Philosophie de la Libération élabore son discours à partir de la victime, et fonde sa praxis avec l'intention de la libérer de toute situation d'oppression, ce qui fait que la libération se constitue dans le seul *téleo* de n'importe quel projet utopique critique – de n'importe quelle raison politique critique dussélienne : toute la pensée et toute la réflexion chez Enrique Dussel poursuit inlassablement la transformation des pratiques oppressives, aspirant à cette libération, à partir de la place où la victime se trouve.

Considérations finales

La préoccupation centrale de notre étude a été celle d'analyser la Philosophie de la Libération énoncée par Enrique Dussel, sous la perspective d'un regain historique, visant à montrer les contributions et les limites de l'influence de la pensée de Levinas et de Marx, pour l'élaboration d'un projet utopique-critique latino-américain. Cherchant à mieux comprendre les fondements de la Philosophie de la Libération nous avons établi un dialogue avec Levinas et Marx, par la lecture de quelques unes de leurs oeuvres, toujours guidé par Dussel, qui lui, reconnaît que sa pensée rencontre dans les catégories de l'altérité (Levinas) et de l'extériorité (Marx), les présupposés et les fondements théoriques dont il a besoin pour construire son projet à lui. Ainsi donc, il a fallu analyser les limites chez Levinas ainsi que chez Marx et, à partir de ce procédé, revenir aux dernières oeuvres de Dussel, visant à approfondir sa proposition d'un projet latino-américain.

C'est à nous maintenant d'annoncer quelques considérations que cette étude a fait ressortir et que nous jugeons être pertinentes. Ces réflexions indiquent surtout deux directions : l'arrivée, un moment de conclusions qui peuvent contribuer à un renforcement de la Philosophie de la Libération, et un nouveau départ qui nous permet de comprendre son importance « pour que le pas encore possible puisse s'approcher comme réalité tangible et jouissance collective » (ASSMANN : 1982, 272).

Quand nous choisissons cette position, nous avons conscience des obstacles qui y sont inhérents. Par ailleurs, nous reconnaissons aussi que l'étude scientifique de la théorie et de la passion, s'avère un champ fertile de découvertes, de réfutations et de possibilités. L'audace d'unir la pratique militante et scientifique, nous a fait perdre la peur, nous a fait prendre les chemins de l'incertitude dans le dévoilement de nouvelles perspectives.

Le processus de libération exige, d'un côté, une posture de contre-pied à la globalisation restrictive transformée en ghetto, sans frontières pour la marchandise et pour le capital, mais pleine de murs et de barrières pour l'être humain et, d'un autre côté, l'universalité du droit et la nature de la vie. C'est cette interdépendance qui nourrit le compromis avec la transformation de la réalité, avec les plus grands et les plus beaux rêves, concrétisés à la fête collective et perpétuelle des libérés.

Le principe fondamental de la Philosophie de la Libération, la production, la reproduction et le développement de la vie de chaque sujet humain, impose au philosophe latino-américain le devoir d'assumer la perspective de la victime, pour qu'il puisse faire de la philosophie authentiquement, et ne pas se limiter à reproduire la pensée provenant du centre. Cet impératif suppose l'altérité, qui nous a conduit à la pensée de Levinas, et dont Dussel a hérité une autre perspective, une autre vision, capable d'incorporer l'autre en tant qu'Autre, à

côté de son « moi ». Cela nous a permis de renforcer l'importance de ce que la grande utopie du Royaume de la Liberté soit acceptée, en en déterminant les formes d'agir et de penser, afin qu'elle ne se perde pas ni ne disparaisse dans le vide et le néant. Il s'agit du pouvoir de la « mise en œuvre » de l'interprétation philosophique comme un acte éthique, car « le visage dont l'épiphanie éthique consiste à demander une réponse, ne se contente plus de bonnes intentions » (LEVINAS : 1980, 204), mais il lui faut constamment des actions efficaces, qui minimisent la douleur et qui maximisent le bonheur. C'est ainsi donc que l'on conçoit l'attitude éthique fondamentale : l'amour envers l'humanité, traduit en des gestes concrets de souci et de lutte pour l'effective libération de toutes les victimes.

Dans cette perspective, et réfléchissant à partir de la réalité d'un continent spolié, la Philosophie de la Libération rencontre également Marx qui, dès ses premiers écrits, signale le besoin d'un changement d'interlocuteur pour la philosophie, passant de la bourgeoisie libérale parce qu'elle n'a pas suffisamment de force historique, à l'« humanité souffrante », dictée par le prolétariat.

Ainsi, avec Dussel, nous constatons que Marx concentre sa réflexion sur l'extériorité, présentant l'urgence et la possibilité d'un nouveau projet politique, faisant de la question sociale l'un des plus grands problèmes philosophiques, choisissant l'économie comme le point le plus pertinent au développement de son discours éthique-politique. Alors la critique marxienne part de la constatation que le futur n'a rien, en plus de sa « corporalité dénudée », de sa peau à être tannée.

Cependant, nous avons observé aussi que Marx s'est toujours efforcé de montrer que la révolution est la force motrice de l'histoire, ce qui fait que la libération est un acte historique, et non pas un acte de pensée, qui défie les philosophes à interpréter le monde pour le transformer. Alors la Philosophie de la Libération s'inspire chez Levinas et chez Marx pour marquer son propre projet utopique-critique, quand elle comprend que philosopher authentiquement n'est possible qu'à partir de la réalité, procédant ainsi à une critique de ce qui existe et projetant une émancipation par l'« impératif politique » qui est la transformation du monde en un foyer digne pour tous : « Les victimes critiquent l'ordre, proclamant leur dissolution, le besoin de leur disparition : c'est le jugement éthique-critique négatif par excellence, du système comme totalité » (DUSSEL : 2000, 320).

Par ailleurs, le labeur philosophique n'est pas un idéal abstrait, mais un espoir concret, dont la Philosophie de la Libération est enceinte, devenant ainsi un instrument révolutionnaire capable de contribuer au processus de libération de

l'oppression qui résulte de l'inégalité économique et de ses effets, particulièrement pervers, à des époques de globalisation et de néolibéralisme. Il ressort donc, de plus en plus, que le devoir philosophique est celui de procéder à une praxis-transformatrice. Dans ce processus de transformation du monde en une nouvelle société, la théorie qui oriente la pratique, est rectifiée par la pratique, devenant une *ortho-praxis*. Quand il supprime l'aliénation par la conscience de ce que son conflit individuel est inséré dans le conflit de classes, l'être humain lutte contre la déshumanisation et devient un inlassable promoteur de l'humanité. Cet humanisme concret, qui place le concept révolutionnaire à service de la construction d'une société plus humaine et plus solidaire, aspire au Royaume de la Liberté, non pas comme une chimère, mais comme une « métamorphose du monde au delà de l'oppression ».

Ce recours à Levinas et à Marx, nécessaire, mais insuffisant à la proposition de Dussel, nous a obligé d'envisager la tentative dussélienne de donner un pas en avant, représenté justement par la Philosophie de la Libération qui a son mot à dire aujourd'hui à ceux qui ne voient pas dans le capitalisme le système unique et définitif de l'humanité. Cette hardiesse a permis de dire que la politique de la globalisation, quand elle impose au monde une certaine culture ainsi qu'une certaine conception de vie, quand elle prétend perpétuer le moment historique actuel, nie l'histoire du temps et ferme les espaces à l'éthique. Pour comprendre les contradictions de ce modèle de pensée unique, en passant par l'altérité de Levinas et par l'extériorité de Marx, la Philosophie de la Libération construit un projet essentiellement utopique-critique, fondé sur la philosophie politique en tant que philosophie première. Cette ouverture vers l'espace éthique, créée par la force du désir, certifie l'importance de l'utopie, indispensable pour la transformation de la réalité. Ce travail humain, en plus du sens qu'il donne à la vie, favorise la suppression de l'aliénation, qui perverti toutes les valeurs, il permet l'anticipation du futur, du ne pas-encore-être, par la rupture de l'ordre structurelle en vigueur.

Bibliographie

- ASSMANN, Hugo e et al. A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus Libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BLOCH, Ernst. Le prince esperance. Tome I, Paris: Gallimard, 1976.
- _____. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento. Barcelona: Anthopos, 1993.
- BORDIN, Luigi. *Globalização, cinismo e crítica da ideologia*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.). Ética e cidadania: olhares da filosofia latino-americana. Porto Alegre: Dacasa; Palmarica, 1999, p.57-71.
- CAPRA, Fritjof. O ponto de mutação. São Paulo: Cultrix, 1988.
- _____. The turning point: science, society and the rising culture. London: Flango, 1985.
- COSTA, Márcio Luis. Levinas – uma introdução. Vozes: Petrópolis, 2000.
- DUSSEL, Enrique e et al. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- _____. Cultura popular e filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975.
- DUSSEL, Enrique. Filosofia da libertação - na América Latina. São Paulo: Loyola, 1977.
- _____. Para uma ética da libertação latino-americana III: eticidade e moralidade. São Paulo: Loyola, 1982.
- _____. La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse. México: Siglo XXI, 1985.
- _____. Introducción a la filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América, 1988 (a).
- _____. Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63. México: Siglo Veintiuno, 1988 (b).
- _____. 1492 – L’occultation de l’autre. Paris: Les Editions Ouvrières, 1992.
- _____. Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Desclée, 2001.
- FANÓN, Franz. Les damnés de la terre. Paris, Maspero, 1961.
- FLORES, Alberto Vivar. Antropologia da libertação latino-americana. São Paulo: Paulinas, 1991.
- FORNET-BETANCOURT, Raul. O marxismo na América Latina. São Leopoldo: Unisinos, 1995.
- HARVEY, David. Espaços de esperança. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. The new imperialism. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LAMPE, Armando (org). História e libertação: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LEVINAS, Emmanuel. Totalité et infini: essai sur l’exteriorité. Paris: Kluwer, 2000.
- _____. Ethique et infini. Paris: Fayard, 2000.
- LÖWY, Michael. Marxismo e teologia da libertação. São Paulo: Cortez, 1991.
- _____. La guerre des Dieux: religion et politique en Amérique Latine. Paris: Le Félin, 1998.
- MAGALHÃES, Fernando. *A violação inevitável: a impotência da ética na reconstrução dos direitos humanos*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.) Vozes Silenciadas: ensaios de ética e filosofia política. Ijuí: Editora Inijuí, 2003, p.243-261.
- MARX, Karl. Misère de la philosophie. Paris: Girad, 1935.
- _____. Manuscrits de 1857-1858: Grundrisse. Paris: Ed. Sociales, 1980.
- _____. Le Capital: critique de l’économie politique. Paris: Ed. Sociales, 1976.
- _____. Manuscrits de 1844 (économie politique et philosophie Paris: Ed. Sociales, 1972.
- MARX, K.et ENGELS, F. L’idéologie allemande. Paris: Ed. Sociales, 1982..
- _____. Manifeste du parti communiste. Paris: Ed. Sociales, 1976..

- MARTI, José. Política de nuestra América. México: Siglo XXI, 1987.
- MENDIETA, Eduardo. *Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel*. In: DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001, p.15-39.
- PELIZZOLI, Marcelo. *Sobre o sujeito e a liberdade em Marx e Levinas*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.). *Vozes Silenciadas: ensaios de ética e filosofia política*. Ijuí: Editora Inijuí, 2003, p.133-156
- PIRES, Cecília Pinto (Org.). *Ética e cidadania: olhares da filosofia latino-americana*, Porto Alegre: Dacasa ; Palmarica, 1999.
- _____(Org.). *Vozes Silenciadas: ensaios de ética e filosofia política*. Ijuí: Editora Inijuí, 2003.
- REGIDOR, José Ramos. *Ressarcir os povos e a natureza*. In: REB, vol. 52, fasc. 205, março. Petrópolis: Vozes, 1992, p.23-44
- RYERSON, André. *Para além do egoísmo e do altruísmo*. In: Diálogo, nº 1, vol. 21. Rio de Janeiro: Consulado Geral dos EUA, 1998, p.46-48.
- SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 4. ed. México: Siglo XXI, 1976.
- SARTRE, Jean Paul. *Préface a FANON, Franz. Les damnés de la terre*. Paris: Maspero, 1961.
- SEZYSHTA, Arivaldo José. *Por um projeto utópico-crítico: contribuições e limites de Levinas e Marx para a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel*. João Pessoa: PPGF/UFPB, 2005.
- SIDEKUM, Antonio. *Levinas e sua influência na filosofia latino-americana*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.). *Ética e cidadania: olhares da filosofia latino-americana*. Porto Alegre: Dacasa/Palmarica, 1999, p.23-25.
- VIEIRA, Antonio Rufino. *Filosofia da libertação e marxismo*. In.: PIRES, Cecília Pinto (Org.). *Ética e cidadania: olhares da filosofia latino-americana*. Porto Alegre: Dacasa ; Palmarica, 1999, p.27-40.
- _____. *Marxismo e libertação*. João Pessoa: CCHLA/UFPB, 2000.
- _____. *Dependência e libertação*. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.) *Vozes Silenciadas: ensaios de ética e filosofia política*. Ijuí: Editora Inijuí, 2003, p.15-30.
- ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis: Vozes: Petrópolis, 1987.