Revista nuestrAmérica
ISSN: 0719-3092
contacto@revistanuestramerica.cl
Corriente nuestrAmérica desde Abajo
Chile

Marcos, Jairo
Liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas)
Revista nuestrAmérica, vol. 7, núm. 13, 2019, Enero-Junio, pp. 174-201
Corriente nuestrAmérica desde Abajo
Chile

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=551957774010

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

REVISTA NUESTRAMÉRICA
Volumen 7, número 13
enero-junio de 2019
ISSN-e 0719-3092

Liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas)

Libertação desde Enrique Dussel (e suas críticas)

Liberation from Enrique Dussel (and its critics)

Jairo Marcos
Maestro en Filosofía Teórica y Práctica. Especialidad Filosofía Práctica
Doctorando internacional en Filosofía
Universidad Nacional de Educación a Distancia / Universidad Nacional Autónoma de México
Madrid, España / Ciudad de México, México
jmarcos@desplazados.org
ORCID: http://orcid.org/0000-0002-3738-1199

Resumo: Inmersión contemporánea y actualizada en el pensamiento del filósofo, teólogo e historiador Enrique Dussel. Ante la profundidad de su pensamiento y la extensión de su bibliografía, este artículo se nutre críticamente de la vinculación entre su proyecto de liberación y su fundamentación de la ética, una propuesta que atraviesa toda su obra, si bien se condensa especialmente en los años que hacen de bisagra entre los siglos XX y XXI. Con ese objetivo de partida, se analiza la pluralidad de influencias y de caminos que recorren las filosofías de la liberación latinoamericana, vistas sobre todo a través de la clasificación del también filósofo de la liberación Horacio Cerutti. Todo ello para poner el foco en las luces y sombras de los esquemas de dominación-liberación que propone el pensador argentino-mexicano Dussel. Son especialmente relevantes las liberaciones directamente vinculadas con las tres dominaciones transversales que extrae desde el rostro del Otro levinasiano, es decir, la viuda, el pobre y el extranjero, desde las que establece las respectivas liberaciones erótica (frente a la dominación machista y patriarcal), pedagógica (frente al modelo educativo basado en la repetición) y política (frente al hombre como lobo para el hombre).

Palavras-chave: Dussel; liberación; ética; Cerutti; Otro.

Resumen: Imersão contemporânea e atualizada no pensamento do filósofo, teólogo e historiador Enrique Dussel. Dada a profundidade de seu pensamento e a extensão de sua bibliografia, este artigo extrai criticamente a ligação entre seu projeto de libertação e sua fundamentação ética, uma proposta que perpassa sua obra, embora esteja especialmente condensada nos anos que atuam como dobradiça entre os séculos XX e XXI. Com esse ponto de partida, é analisada a pluralidade de influências e caminhos que percorrem as filosofias da libertação latino-americana, vistas sobretudo pela classificação do também filósofo da libertação Horacio Cerutti. Tudo isso para colocar o foco nas luzes e sombras dos esquemas de dominação-liberação propostos pelo pensador argentino-mexicano Dussel. Especialmente relevantes são as libertações diretamente ligadas às três dominações transversais que ele extrai do rosto do Outro levinasiano, isto é, a viúva, o pobre e o estrangeiro, a partir das quais estabelece as respectivas libertações eróticas (contra a dominação masculina e patriarcal), pedagógico (contra o modelo educacional baseado na repetição) e político (contra o homem como lobo para o homem).

Palabras clave: Dussel; libertação; ética; Cerutti; Outro.

Abstract: Contemporary and updated immersion in the thought of the philosopher, theologian and historian Enrique Dussel. Given the depth of his thought and the extent of his bibliography, this article draws critically on the link between his project of liberation and his foundation of ethics, a proposal that runs through his work, although it is especially condensed in the years that act as a hinge between the 20th and 21st centuries. With that starting point, it is analyzed the plurality of influences and paths that run through the philosophies of Latin American liberation, seen above all through the classification of the also liberation philosopher Horacio Cerutti. All this to put the focus on the lights and shadows of the domination-liberation schemes proposed by the Argentine-Mexican thinker Dussel. Especially relevant are the liberations directly linked to the three transversal dominations that he extracts from the face of the levinasian Other, that is, the widow, the poor and the foreigner, from which he establishes the respective erotic liberations (against male and patriarchal domination), pedagogical (against the educational model based on repetition) and political (against man as a wolf for man).

Key words: Dussel; liberation; ethics; Cerutti; Other.

Fecha de recepción: 4 de diciembre de 2018.
Fecha de aceptación: 26 de diciembre de 2018.

Citar este artículo:

Chicago (Autor/a año)
Marcos, Jairo. 2019. "Liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas)". *Revista nuestrAmérica* 7 (13): 174-201.

Chicago (notas)
Marcos, Jairo, "Liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas)", *Revista nuestrAmérica* 7, no. 13 (2019): 174-201.

APA 6ª ed.
Marcos, J. (2019). Liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas). *Revista nuestrAmérica, 7* (13), 174-201.

MLA
Marcos, Jairo. "Liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas)". *Revista nuestrAmérica*, vol. 7, n° 13, 2019, pp. 174-201. Corriente nuestrAmérica desde Abajo. Web. [fecha de consulta].

Harvard
Marcos, J. (2019) "Liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas)", *Revista nuestrAmérica*, [en linea] 7(13), pp. 174-201. Disponible en: URL

ISO 690-2 (Artículos de revistas electrónicas)
Marcos, Jairo, Liberación desde Enrique Dussel (y sus críticas). Revista nuestrAmérica [en linea] 2019, 7 (Enero-Junio): 174-201 [Fecha de consulta: xxxxxx] Disponible en:<URL> ISSN 0719-3092.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. La versión de distribución permitida es la publicada por Revista nuestrAmérica (post print). Color ROMEO azul. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. Licencia CC BY NC SA 4.0: Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual-Internacional

El 23 de septiembre de 1973, Juan Domingo Perón es reelegido por tercera vez presidente de la República Argentina. Apenas ocho días más tarde, el 2 de octubre, estalla en la casa de Enrique Dussel un artefacto explosivo, "'*por envenenar la mente de los jóvenes con doctrina marxista' (se escribía en un panfleto junto a la bomba). Había comenzado la expulsión de los 'infiltrados' en el peronismo. Yo ni era peronista (ni por tanto infiltrado) ni marxista (más bien, todavía, solo hegeliano de izquierda, antihegeliano latinoamericano)*" (Dussel 2007b, 477). Este atentado, acontecido en un lugar y un tiempo concretos a una persona con nombre y apellidos, sirve, junto a la confesión que lo acompaña, como introducción a uno de los fundadores de la filosofía de la liberación latinoamericana: Enrique Dussel. Filósofo, teólogo e historiador, este pensador argentino-mexicano interpela, con intención deconstructiva y reconstructiva, a (casi) todas las temáticas y ramas del pensamiento. Ante la profundidad de su pensamiento y la extensión de su bibliografía[1], esta exposición crítica se nutre principalmente, como fuente de la matriz transformadora de liberación, de la vinculación entre su proyecto de liberación y su fundamentación de la ética; una propuesta que atraviesa toda su obra, si bien se condensa especialmente en los años que hacen de bisagra entre los siglos XX y XXI[2].

Precisamente a comienzos de 1970 nace la filosofía de la liberación latinoamericana (de momento en singular, si bien en ningún momento puede perderse de vista que no se trata de una corriente unitaria ni unívoca ni tampoco exclusivamente regional[3]). Aquella década

[1] La mayor parte de los escritos de Dussel, libros, artículos y conferencias, son accesibles desde su portal electrónico (Dussel 2018).

[2] La académica María Aránzazu establece tres etapas en el pensamiento de Dussel (Aránzazu 2005, 29-44). La primera engloba los escritos entrantes de Dussel y se alarga hasta finales de los años 60: los intereses dusselianos se desplazan paulatinamente de la hermenéutica cultural ricoeuriana a la ontología heideggeriana [aquí expuesta principalmente por (Dussel 1968)]; si bien ya se vislumbra la pretensión de desarrollar una ética, se trata de la época que menos interés suscita para la elaboración de este artículo. En una segunda etapa, fechada hasta mediados de los 90, Dussel se centra en elaborar su proyecto de liberación latinoamericana [(Dussel 1973a y Dussel 1973b), al tiempo que reinterpreta los conceptos de 'alteridad' y 'exterioridad', pivotando hermenéuticamente en torno a Karl Marx (Dussel 1990/2013) y Emmanuel Lèvinas (Dussel 1975); además, Dussel reescribe la Historia mundial desde esa periferia latinoamericana (Dussel 1994a). Finalmente, Aránzazu extiende un tercer período (desde mediados de los 90 y sin cierre, para ella), el más fecundo para los propósitos de esta investigación, en el que Dussel se vuelca en la fundamentación de la ética de la liberación a partir de un principio material [su obra paradigmática en este sentido es (Dussel 1998/2009)]. A estas tres etapas puede añadirse una cuarta, y por ahora última, cuyo comienzo se sitúa mediada la primera década del siglo XXI, con el argentino-mexicano volcado en trasladar a la arena política su proyecto ético de liberación, de donde surge una trilogía (historia mundial, arquitectónica y crítica) todavía inconclusa en cuanto que el tercer volumen aún está inédito (Dussel 2007b y Dussel 2009). Como anticipo a ese tercer volumen pendiente, aquí se revisa la segunda parte (tesis 11 a 20) de (Dussel 2006, 65-159).

[3] "*En toda la periferia (África, Asia y América Latina) comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional (…). La filosofía de la liberación nunca fue simplemente 'pensamiento latinoamericano' ni historiografía de éste; fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos*" (Dussel 2015, 39-40). En realidad, este pensamiento liberador no conoce fronteras: "*La 'filosofía de la liberación', como filosofía de los oprimidos y para los oprimidos, no es solamente una tarea de pensamiento de los países del Tercer Mundo. (…) Se puede ejercer (…) en todo lugar y situación donde haya opresión del hombre por el hombre. Lo que acontece es que, dependiendo del 'lugar' de donde parte el*

recogía el rebufo reivindicativo de los años anteriores: la revolución cubana de 1959 y el posterior repunte de los grupos guerrilleros en diferentes países, la Revolución Cultural en China a partir de 1963, el Mayo del 68 francés, los movimientos estudiantiles latinoamericanos de ese mismo ejercicio, incluso el giro eclesiástico evidenciado tanto en el Concilio Vaticano II (1962-1965) como, sobre todo, en la Conferencia de Medellín (1968). Fue por aquel entonces cuando un grupo de intelectuales 'periféricos'[4] centró su atención en "*las llagas intolerables de una realidad social y cultural inequitativa, excluyente, autoritaria, no participativa*" (Cerutti 2008, 18). Su pensamiento se dio a conocer explícitamente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina (1971) y en el manifiesto compartido[5] que firmaron dos años después Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio De Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig y Juan C. Scannone, por orden de aparición.

La filosofía de la liberación latinoamericana emana de una crítica tanto a la Razón moderna como al Sujeto privilegiado que la enarbola y teje su pensamiento con los mimbres de la teoría de la dependencia (Bambirra 1978 y Santos 2000/2002) desde el Sur [continuada y ampliada geopolíticamente por el sistema-mundo de Wallerstein (1974/1979)] y de la Escuela de Frankfurt y su Teoría Crítica[6] desde el Norte. Recicla asimismo categorías y conceptos elaborados por filósofos como Marx (1867/2000), Hegel (1807/1973) y Heidegger (1927/2009); y su análisis liberador respira una fuerte impronta de la *unidimensionalidad humana* de Marcuse (1964/2016) y de los *condenados terrenales* de Fanon (1961/2014), leídos en el caso específico de Dussel a partir de la mirada del Otro levinasiano (Lèvinas 1961/2002) o, mejor dicho, situándose un paso más afuera, en las exterioridades no ya de Europa (concebida como el Ser), sino de Latinoamérica[7] (el no-Ser), una vez que la categoría ontológica de 'Totalidad' se muestra insuficiente.

---

discurso, serán otros los temas relevantes, pertinentes. La 'temática' puede ser diferente, mas no el tipo de discurso, ni su método, ni sus categorías esenciales" (Dussel 1983, 41).

[4] La localización exterior (fuera o en la periferia del sistema-mundo) del discurso liberador es una de las obsesiones de esta escuela de pensamiento.

[5] Con apenas tres párrafos de extensión y publicado al final de un libro colectivo de casi trescientas páginas, esta declaración de intenciones subraya la aparición de "*un nuevo estilo de pensar filosófico*", alejado del *ego* (y por ende, del Yo conquisto, del Yo pienso y del Yo europeo como Voluntad de poder) y que surge "*desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor*", como "*la única filosofía posible*" para destruir primero el sistema que oculta a los oprimidos y construir después la praxis de liberación (VV.AA. 1973, 282). Buena parte de los firmantes se vio obligada a emigrar al exilio, con destinos preferentes en México y Colombia, país este último en el que se estableció un grupo internacional, con base en la Universidad Santo Tomás de Aquino, en torno al cual surgió la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL) (Asociación de la Filosofía de la Liberación 2018).

[6] Ver principalmente, de la primera escuela, Horkheimer (1947/1973), Adorno (1970/2005) y Marcuse(1964/2016); de la segunda, Habermas (1981/1999) y Apel (1987/1991); y de la tercera, Honneth (1992/1997).

[7] Realidad de partida a la que alguno de los filósofos de la liberación prefiere llamar 'Nuestra América', en alusión a ese llamado a la unidad de los pueblos latinoamericanos que ejemplifica de manera paradigmática José Martí, en contraposición al *Our America* que enarbola Estados Unidos desde George Washington, su

Todos estos mimbres dejan un poso bien visible en la filosofía de la liberación latinoamericana. En primer lugar, con la teoría de la dependencia comparte la denuncia de toda una serie de sumisiones, económicas, culturales, religiosas y filosóficas; la rabia ante esas entrañas le otorga una fuerza crítica sin parangón en el continente, mientras por otra la ubica ante el peligro de atarse en exceso a los datos que sobre la dependencia arrojan las ciencias sociales[8]. Por su parte, la influencia de la Teoría Crítica es variada, pudiéndose analizar en función de las generaciones de aquélla: de la primera Escuela de Frankfurt, la filosofía de la liberación retoma la materialidad negativa, la corporalidad viviente vulnerable con necesidades y deseos negados o insatisfechos[9]; de la segunda Escuela de Frankfurt, la filosofía de la liberación latinoamericana aprovecha el giro lingüístico intersubjetivo, si bien complejiza y completa la comunidad de comunicación tanto desde la cuestión de la exclusión como desde la comunidad material (retomando así lo aprehendido de la primera Escuela)[10]; con la tercera Escuela de Frankfurt, comparte la lucha por el reconocimiento a partir del consenso crítico de los excluidos[11].

La huella de Marx, Hegel y Heidegger también es muy visible en la filosofía de la liberación latinoamericana, junto a la de aspectos concretos de Marcuse y Fanon. Este último representa el ideal de pensador comprometido: el martiniqués apoya la independencia de Argelia desde la praxis situada del Frente de Liberación Nacional argelino, lo que a la postre conduce a que la filosofía de la liberación latinoamericana muestre cierta predilección por las reivindicaciones identitarias nacionales frente a las sociales[12]. Tampoco es menor el detalle de que la obra marcusiana más presente sea *El hombre unidimensional*, en la que Marcuse, separándose de "*la teoría marxista clásica [que] ve la transición del capitalismo al socialismo como una revolución política: el proletariado destruye el aparato político del capitalismo*" (Marcuse 1964/2016, 59-60), diluye la identificación del proletariado como sujeto histórico[13]. La influencia de Heidegger, en su caso, refuerza la actitud de pensar la praxis comenzando desde la praxis misma, desde esas llagas de su entorno más inmediato[14],

---

primer presidente. En este artículo, América Latina, Latinoamérica, Nuestra América, Iberoamérica (en menor medida) y Abya Yala (preferentemente) son empleados de forma intercambiable.

[8] "*La filosofía se vuelve un comentario variado de la dependencia*" (Hernández 1976, 396).

[9] A esta primera Escuela, Dussel le echa en cara la falta de una ética, consecuencia de no haber superado aún el paradigma solipsista de la Totalidad.

[10] A esta segunda Escuela, Dussel le echa en cara su centralidad formal-moralista, tras el abandono de la reflexión material.

[11] A esta tercera Escuela, Dussel le echa en cara la recaída en el eurocentrismo.

[12] "*La lectura indiscriminada de Fanon, entre otros ingredientes, (…) llevó inexorablemente a privilegiar y a priorizar una revolución nacional por encima de la revolución social e incluso, en muchos casos, olvidando totalmente a esta última*" (Cerutti 1983/2006, 259-260).

[13] "*Extremando los términos, lo que queda es un planteamiento semiestético-semiético que pone en manos de la juventud y los intelectuales la realización de la utopía; no cabe ya llamarla revolución*" (Cerutti 1983/2006, 261). Cerutti explica así el apoyo que recibe el peronismo argentino por parte de los jóvenes y de un grupo de intelectuales (entre ellos, Dussel).

[14] Esta primacía de la realidad provoca "*volver los ojos a la praxis, a la cotidianeidad, tema bastante olvidado y despreciado por filosofía anteriores, sobre todo por la Escolástica y el positivismo a lo comtiano que fueron casualmente las escuelas en las que muchos de nuestros filósofos [latinoamericanos] estudiados hicieron sus propias armas*" (Hernández 1976, 387).

y no desde la conciencia fenomenológica; además, con Heidegger comparten la necesidad de una revisión completa de la Filosofía tradicional, por su reificación del Ser[15]. De Hegel, cuyo análisis de la alienación en la dialéctica del amo y el esclavo está muy presente, cala la primacía temporal que otorga al tiempo histórico frente a la Filosofía, es decir, el hecho de que el pensamiento filosófico llegue para analizar y transformar lo ya acontecido, no tanto por anticiparlo y prevenirlo[16].

La presencia de Marx en la filosofía de la liberación reviste si cabe una complejidad aún mayor. No en vano, es el elemento que más polémica suscita a la hora de aproximarse a la filosofía de la liberación. El gran obstáculo viene en este caso de la carga ideológico-emotiva que conllevan Marx y el marxismo[17], resaca que es necesario superar para abordar las relaciones de la filosofía de la liberación con el marxismo sin prejuicios. El marxismo es una escuela de pensamiento rebasada por su vertiente práctica y militante (no equiparable en este sentido a otras escuelas de pensamiento como la aristotélica, la kantiana o la hegeliana), sin un modelo cerrado de doctrina al que se achacan demasiados hechos consumados[18]. Revisado de cerca, el marxismo presenta aplicaciones diferenciadas: práctica económico-política[19], práctica teórico-filosófica (materialismo dialéctico)[20], práctica histórica de la lucha de clases[21] y práctica científica (materialismo

[15] La introducción de *Ser y tiempo* es muy directa respecto a la necesidad de repensar el Ser (Heidegger 1927/2009, 25-28).

[16] La filosofía de la liberación latinoamericana hereda así "*un modelo filosófico de incalculable alcance. Pero, al mismo tiempo, se mete en un callejón sin salida. (…) Resultaba un tanto inapropiado para una América Latina que estaba recién en lo político intentando liberarse y, en lo filosófico, [intentando] gestar una filosofía nueva*" (Hernández 1976, 389).

[17] "*Muchos temen citar a Marx debido a que sus interlocutores se bloquean ideológicamente. Otros, porque al ser la filosofía marxista, por lo menos aparentemente, patrimonio de los partidos comunistas y sobre todo de la línea oficial de los académicos de la URSS, cualquier tipo de referencia continua a Marx les englobaría dentro de una situación política*" (Hernández 1976, 386-387).

[18] "*La interpretación dominante ha creado una corriente ideológica por la cual se vinculan al marxismo cosas como el ateísmo, la violencia, la represión inhumana, la colectivización despersonalizadora, los campos de concentración, etc. No es posible negar que todo esto se ha dado. (…) Pero (…) semejantes hechos no son exclusivos del marxismo, [que no obstante] deberá justificar (si es que puede) el porqué de su totalitarismo*" (Boff 1978/1981, 93).

[19] El marxismo como práctica económico-política ofrece la panacea del ideario social-comunista. Como tal, debe ser juzgado en relación con el tipo de sociedad que genera y por las condiciones de felicidad y libertad que permite. Dussel se acerca a esta problemática en su actual etapa (Dussel 2006, Dussel 2007b y Dussel 2009).

[20] El marxismo como práctica teórico-filosófica representa una metafísica alternativa, una doctrina del Ser total, de corte ateo y materialista. Bajo la evidente impronta de Engels (y sin excluir al ateo Marx), el materialismo dialéctico ofrece una alternativa frontal a cualquier tipo de espiritualismo. Su ámbito de reflexión está por tanto encuadrado en el área de las religiones y sus desafíos actuales, entre ellos, el ateísmo, que choca frontalmente con la raigambre socialcristiana de algunos filósofos y teólogos de la liberación. Dussel dedicó parte de sus primeras obras a acercarse a esta problemática (Dussel 1967/1992).

[21] El marxismo como lucha de clases se construye sobre datos analíticos: en la sociedad existen intereses no solo divergentes, sino antagónicos, lo que a la postre provoca tensiones y conflictos entre los grupos que los defienden. En este caso, la alternativa marxista es económica (la propiedad social de los medios de producción) y política (la socialización de los medios de poder). Se pretende superar la sociedad de clases mediante la derrota de la clase capitalista a manos de la clase trabajadora. El enfrentamiento entre opresores

histórico)[22]. La interrelación de estos cuatro aterrizajes del marxismo no es necesaria ni intrínseca, sino histórica y coyuntural, lo que posibilita su aproximación por separado[23]. Las dos últimas expresiones del marxismo son, por su área de aplicación y alcance, las que más interesan a la hora de apostar críticamente por la liberación.

El materialismo histórico es concretamente el tipo de marxismo que puede ser más útil a la liberación del Otro, en una propuesta en la que el referente principal no sea el marxismo en sí, sino la liberación del nos-Otras, las víctimas. Desde su propia gramática, las periferias pueden apoyarse en metodologías y contribuciones como las que labora el marxismo como práctica científica: "*Afirmamos la riqueza incitadora de las tradiciones marxistas para la reflexión teórica latinoamericana contemporánea, que se revela en toda su plenitud cuando se concibe al marxismo no como un dogma de respuestas hechas, sino como un conjunto de estimulantes problemas abiertos*" (Cerutti 2008, 154).

La propuesta marxista de la lucha de clases, por su parte, presenta una diferencia clave con respecto a la trans-Modernidad de Dussel. Para el marxismo, el proletariado es el sujeto de la historia, y precisamente ese estatus predilecto de ser la otra clase le redime de su inhumanidad a ojos de Marx. El *Proletariat* de Marx es el sujeto de la Historia no por lo que tiene de humanidad, sino por su fuerza; es la clase sobre la que pivota el proceso productivo y, por ello, la que está llamada a dominar las relaciones sociales. Por debajo está el *Lumpenproletariat*[24], aquel sector de la población situado al margen o por debajo del proletariado y que, formado por elementos degradados, desclasados y no organizados,

---

(capitalista) y oprimidos (proletariado) no puede quedar en tablas; su desenlace promete ofrecer un salto cualitativo a la sociedad, a través del rescate de los no-sujetos como sujetos universales de la historia. Esta interpretación del marxismo es la más extendida (Dussel 1990/2013).

[22] El marxismo como práctica científica, como metodología del saber, se distingue por ser un modo de examen de la realidad social y política que pretende descifrar los resortes sobre los que evoluciona la sociedad. El materialismo histórico es una herramienta de análisis sociohistórico (con sus conceptos, modelos y paradigmas) abierta que recaba y analiza hechos para explicar del mejor modo posible las problemáticas que rodean al ser humano. Es 'materialista' porque se erige en alternativa al idealismo propio de la tradición occidental que da preferencia absoluta a la idea, a la conciencia que cada época tiene de sí misma; en este sentido, el materialismo explica la formación, la estructuración y la evolución de las sociedades humanas, desgranando sus condiciones materiales de producción y, en menor medida, las de reproducción. Y es 'histórico' porque las condiciones materiales de una realidad social no se definen de una vez para siempre, sino que varían en función de la época y se relacionan dialécticamente. Al igual que sucede con cualquier otra teoría social, la valoración del materialismo histórico depende del acierto de sus análisis.

[23] No (querer) diferenciar entre estas cuatro vertientes conduce al error en el que cae por ejemplo Apel cuando dialoga con Dussel: "*Hay que admitir y hasta enfatizar que la filosofía de la liberación (…) corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer en los pobres de manera muy sensible. (…) Pienso no solo -pero también- en Pol Pot o el Sendero Luminoso (…), sino en los intentos (…) de Fidel Castro y los Sandinistas. La filosofía de la liberación no puede simplemente derivar, de la indudable evidencia de su punto de partida empírico a la vez que ético, una primacía de evidencia concreta y de validez intersubjetiva para elaborar sus teorías e implementarlas en la práctica*" (Apel 1998, 196). Por eso la respuesta de Dussel es contundente ante esta crítica: "*Cuando Apel y Ricoeur hablan de marxismo, se refieren a un marxismo estándar que hemos criticado nosotros desde el comienzo. De manera que rechazamos terminantemente la expresión 'la filosofía marxista de la liberación'*" (Dussel 2005, 228).

[24] Del alemán *Lumpen*, harapo, andrajo, trapero.

no solamente no posee los medios de producción, sino que tampoco tiene fuerza de trabajo (porque no la ejerce), careciendo además de conciencia de clase, lo que lo hace incluso susceptible de servir como punto de apoyo a la burguesía. El *Lumpenproletariat* no es el sujeto universal de la Historia para el marxismo. La filosofía de la liberación de Dussel lo plantea de otro modo: el no-sujeto (el pobre, el fracasado, la víctima, el *Proletariat* y también el *Lumpenproletariat*) es el sujeto universal, sobre todo, por su humana debilidad. Ambos análisis coinciden en el reconocimiento del no-sujeto como sujeto universal, pero desde una muy diferente interpretación del no-Ser. Se trata de un abismo trans-ontológico, pues de una concepción darwinista de la Historia se pasa a otra ética con eje en el Otro.

En suma y con la influencia de todas estas corrientes, la preocupación principal de la filosofía de la liberación se sitúa en la liberación de las víctimas, una temática aterrizada en "*la conceptualización de las necesidades humanas, (…) la explotación y sus mecanismos, el reclamo de justicia a diferentes niveles para que se constituya en integral, y la necesaria y mediadora transformación estructural para lograr los objetivos deseados*" (Cerutti 2008, 187). En torno a estas reflexiones surgen cuestiones como los lugares que ocupan en dicho proceso transformador el pueblo y la Filosofía, así como el interrogante por el sujeto revolucionario, la pregunta por la democracia, y discusiones historiográficas y metodológicas, junto al debate por la preponderancia de los elementos pragmáticos o utópicos. La filosofía de la liberación es en todo caso una corriente de pensamiento plural y heterogénea, incluso divergente en varios de sus puntos: "*Las discrepancias no se quedaban en (…) pequeñas diferencias metodológicas*" (Sánchez 1999, 70).

Cerutti (1983/2006 y 2008) es quien más ha ahondado en dicha pluralidad, estableciendo (desde su interior, pues es otro de sus fundadores) la categorización más completa de las filosofías de la liberación latinoamericana, a partir de aquí ya en plural, para hacer justicia a esa falta de univocidad en su interior. Establece dos grandes grupos, el sector populista y el sector crítico, separados por su lectura del marxismo y por su relación con el peronismo argentino de la época: el sector populista se inclina mayoritariamente hacia la tercera vía abierta por el peronismo[25], mientras que el crítico se decanta abiertamente por el socialismo marxista revolucionario. Estos dos bloques se subdividen en otros dos, respectivamente, la posición ontologicista (el dogmatismo de la ambigüedad concreta) y la analéctica (el populismo de la ambigüedad abstracta), por un lado, además de la posición historicista y la problematizadora, por el otro. Autoproyectándose en este último subsector, Cerutti ubica a Dussel en el segundo, dentro de los populistas de la ambigüedad abstracta[26].

Los populistas de la ambigüedad abstracta parten como hipótesis de trabajo de una radical oposición a la Modernidad europea y la posterior herencia eurocéntrica o norcéntrica. Frente a esa Filosofía hegemónica nacida del *Ego cogito*, del varón blanco

[25] El grito de guerra que defendía esta posición en las calles era: '¡Ni yanquis ni marxistas, peronistas!', referido al alejamiento que pretendían tanto del individualismo (neo)liberal como del colectivismo marxista.

[26] Cerutti justifica así este rótulo: "*Permanecer en la ambigüedad les permite hablar de todo un poco generalizando siempre. Si no se concreta, el planteo permanece todavía demasiado alejado de la realidad como para ser eficaz y, cuando se concreta, aparece adherido claramente a posiciones idealistas y reformistas*" (Cerutti 1983/2006, 325).

privilegiado, propone escuchar al rostro del Otro (con Lèvinas, pero entendido no ya exclusivamente de modo fenomenológico, sino social y estructuralmente), para quien reclaman justicia, es decir, su humanización negada hasta ahora por la Totalidad. Aunque no de forma tan extrema como sucede con la posición ontologicista, este sector analéctico comparte un antihistoricismo que le permite arrancar de cero, de una posición relativamente original, a la hora de exponer su filosofar latinoamericano[27]. Apoyado en una pretensión salvífica, tiene con frecuencia un pie en la filosofía y otro en la teología, en tanto en cuanto los académicos que representan esta posición (Dussel, Scannone y Ardiles, como figuras más destacadas), de corte socialcristiano, están a caballo entre ambas experiencias de aproximación a la liberación, ora a través de la praxis ético-política ora a través de la Deidad, siempre con la opción preferencial por los pobres[28]. En todo caso y aunque comparten estructuras y desarrollos no siempre lo suficientemente diferenciados, además sobre todo de un mismo punto de partida en la cruda realidad de Abya Yala, la filosofía de la liberación y la teología de la liberación mantienen caminos autónomos.

La etiqueta de 'analéctica' (o 'anadialéctica') hace referencia al método que emplean estos autores, al más allá (*ana-*) de la Totalidad por el que pretenden humanizar al Otro (Dussel y Ardiles), al Tercero (Scannone), humanización que consideran imposible sin salirse de la dialéctica (a través de, *diá-*), al ser incapaz ésta de posicionarse en y desde la Exterioridad. Mientras la dialéctica no permite pensar el ser sin salirse del plano de la Mismidad, la analéctica sí posibilita ese salto trans-ontológico[29]. Desde un horizonte ético-práctico y no exclusivamente teórico, la analéctica como servicio al Otro es "*un compromiso moral, (…) [el] compromiso de negarse a la totalidad y de afirmarse como finito, ser ateo de fundamento como Identidad*" (Álvarez 2007, 176). Así entendida, la filosofía analéctica tendría un rol autónomo y decisivo, frente a los conocimientos tautológicos que abren el resto de las ciencias. El peligro aquí es evidente: el autofetichismo de la propia filosofía o, dicho en otras palabras, el olvido de la realidad, de la cruda facticidad de las víctimas, y la posterior reificación filosófica no ya sobre esa realidad, sino sobre la simbólica o la estética. Creyéndose liberada, la filosofía analéctica caería entonces en la trampa de convertirse en filosofía primera, sin necesidad alguna de soporte en otras ciencias o saberes, ni tampoco en el mundo que la rodea[30].

---

[27] "*La filosofía así entendida operaría como una especie de atalaya ético-teológico-política para juzgar al resto de las ciencias sociales en tanto sostenedoras y críticas del sistema de injusticias imperante*" (Cerutti 2011, 90). Este relativo ahistoricismo no sería aplicable a las obras que escribe Dussel a partir de finales el siglo XX (1998/2009, 28-31 y 2007b, 29-35).

[28] En lo que respecta a Dussel, la ambigüedad a la hora de situar la frontera filosófico-teológica es palpable en sus obras primeras, como sucede en (1968), en la que no es capaz de presentar la antropología a partir de la espiritualidad.

[29] Mientras "*el método dialéctico es el camino que la totalidad realiza ella misma: desde los entes al fundamento y desde los fundamentos al ente, Dussel pretende un método que parta desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad. Este método [analéctico] valoriza el paso de la Totalidad al Otro para 'servirle'*" (Álvarez 2007, 126).

[30] Cerutti llega a recriminar este mismo error a Dussel: "*Lo peor de todo es que Dussel pretende construir una ética de la liberación (…) haciendo ocupar a la filosofía el mismo lugar decisivo y autosuficiente frente a la*

La cuestión del sujeto es clave para los dos sectores populistas que identifica Cerutti, el ontologicista y el analéctico. Ambos hacen hincapié en la comunidad concienciada y organizada latinoamericana, etiquetada como 'pueblo' (concepto que sustituye primero y termina complejizando después la noción marxista de 'clase social'[31]), percibido como el sujeto por antonomasia del filosofar. No se trata ni del individuo de la filosofía europeo-norteamericana, ni de la clase social de la filosofía marxista, sino de una tercera fórmula: el pueblo, en la que el que el filósofo, único capaz de filosofar, se reserva un papel decisivo como accionador y guía de dicho filosofar[32]. El filósofo percibido antes como un profeta que como un sabio es una de las críticas de las que más le cuesta salir, cuando lo hace, a esta posición analéctica[33].

Hay que detenerse en el hecho de que la clasificación de Cerutti tilda[34] a Dussel de antimarxista, populista y peronista. Dussel reniega de las tres acusaciones en repetidas ocasiones. Respecto a la última, concede que la filosofía de la liberación latinoamericana "*pudo surgir dentro del clima del retorno al peronismo (…); aunque su criticidad era al comienzo mínima, se fue precisando*" (Dussel 2007b, 474). Ante el calificativo de 'populista', Dussel nunca ha renunciado al pueblo como complemento a la clase social, afirmando irónicamente: "*Si adoptamos una postura crítica somos 'elitistas', si nos articulamos con lo popular somos 'populistas'; siempre estamos en el error*" (Dussel 1994b, 89). Por último, y de forma paradójica, la acusación de 'antimarxista' es la contraria a la que aparecía en la nota que acompañaba su atentado; la apreciación de Cerutti (confeso marxista latinoamericano, desde Althusser) se refiere en todo caso al Dussel de los años 70 y, desde entonces, Dussel regresa a Marx desde una interpretación humanista: "*La cuestión de Marx*

---

ciencia" (Cerutti 1983/2006, 382). La crítica se sostiene hasta que Dussel comienza efectivamente a fundamentar su ética de la liberación a partir de un principio material de vida.

[31] El pensamiento de Dussel evoluciona desde una concepción mística del pueblo (el universal salvador sin contradicciones internas) excluyente o sustituto de las clases sociales, a un concepto de 'pueblo' que interactúa de forma compleja con el de 'clases sociales'. Originalmente, "*el pueblo como sujeto del filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de 'clase social'. (…) Hoy podemos ya construir, en un nivel concreto, la categoría 'pueblo', sin contradecir ni negar, en un nivel abstracto, la categoría 'clase'. Para esto era necesario no abandonar ninguno de los dos términos de la relación, de la realidad: ni 'clase', ni 'pueblo'*" (Dussel 2007b, 545).

[32] Surgido de entre los intelectuales de los grupos medios de la sociedad, el filósofo sería el encargado de formular lo que pretende y necesita el pueblo latinoamericano.

[33] Es aquí donde más claramente puede observarse la connivencia del sector populista con el peronismo argentino de la época, con sus consabidos peligros: "*Basta con que el filósofo declame haber optado por su 'Pueblo', basta que repita uno o dos eslóganes en sus textos, para que ya aparezca justificado en su discurso. Y esto ocurrió infinidad de veces*" (Cerutti 1983/2006, 403). También en este caso, el pensamiento de Dussel se va matizando conforme pasan los años. Ya en 1995, Dussel describe al filósofo como maestro que aprende y no como profeta vanguardista: "*El método de la filosofía (…) ha de ser una analéctica pedagógica. (…) La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la Exterioridad. El filósofo (…) debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. Solo después retorna sobre la totalidad en que se encontraba, (…) como el maestro crítico de la totalidad para proponer la liberación de los oprimidos*" (Dussel 1979/1995, 239-240).

[34] Partiendo de una misma base común en torno a la liberación, los desencuentros entre ambos autores son frecuentes y están cargados de referencias cruzadas directas en las obras de ambos.

fue mal planteada (…). Esto nos valió merecidas críticas. (…) Al comenzar (…) la lectura atenta de Marx, (…) comenzó a revelárseme un pensamiento fino, preciso, deslumbrante. Todo lo contrario de un materialismo objetivista, economicista. Marx levanta siempre al sujeto, al 'hombre que trabaja', al 'trabajo vivo' (…), a la persona" (Dussel 1983, 93)[35].

Tabla 1

	FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN				
		Sector populista		Sector crítico	
	Ideología*	Antimarxismo (o intento superador del marxismo ortodoxo) (Extrema) derecha peronista	Distancia mínima con el peronismo	Marxismo ortodoxo y socialismo revolucionario	
	Posiciones	Ontologicista (dogmatismo de la ambigüedad concreta)	Analéctica (populismo de la ambigüedad abstracta)	Historicista	Problematizadora
Características	Autores	Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amelia Podetti	Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles	Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea	H. Cerutti, M. Ignacio Santos, S. Croatto, Hugo Assmann, Gustavo Ortiz, Salazar Bondy
	Punto partida filosofar	- Fuentes: M-H-HGG, Spengler, Jung, Scheller, Husserl, Stern, M. Eliade, Fanon, J. M. Rosa, Arregui, Jauretche - Posición: cero (ahistórica) - Pretensión: nueva racionalidad pura desde BA como universal-situado	- Fuentes: M-H-HGG, Lèvinas, Schelling, judeocristianismo, Marx, Teoría Crítica, Marcuse, Fanon - Posición: relativamente ahistórica y enfrentada a la Modernidad eurocéntrica - Pretensión: cara-a-cara con el rostro del Otro estructural para su humanización	- Fuentes: M-H-HGG, pensamiento LT - Posición: historicismo y reconocimiento ideologías - Pretensión: praxis	- Fuentes: post-estructuralismo, pensamiento nuestroamericano, Freud, Althusser, M-H-HGG - Posición: tradición LT (con énfasis en el presente) y reconocimiento ideologías - Pretensión: praxis-teoría
	Método	- Escasa elaboración: negación epistemología - Dimensión ontológica (metafísica)	- Analéctica: más allá (*ana-*) de la Totalidad, desde la Exterioridad - Dimensión ética - Fideísmo: frecuencia de F al servicio de T	- Historiográfico-filosófico, (ampliación metodológica) - (Auto)crítica permanente - Dialéctica de incorporación de la alteridad - Dimensión epistemológica	- F: ciencia social de acceso a lo real - Dimensión epistemológica
	Sujeto filosofar	- Pueblo LT (comunidad organizada) - Filósofo (sectores medios urbanos): guía y traductor	- Pueblo LT (vs clase social) - Filósofo (sectores medios): guía, profeta (vs sabio) y voz de los sin-voz	- Oprimidos AL - Filósofo-político: reformula demandas sociales y de clase	- Proceso liberador - Filósofo: necesaria desprofesionalización
	Concepción Filosofía	- Autónoma respecto a otras ciencias - Carácter salvífico: elementos irracionales - F (metafísica primera) = ontología	- Autónoma respecto a otras ciencias - Carácter salvífico-teológico - F primera ético-política	- Más alto grado de conceptualización humana - Saber de integración	- Pequeño grano de arena - F a posteriori (vs F primera): praxis antes que teoría, ruptura

Visión sinóptica de las filosofías de la liberación. Fuente: elaboración propia desde Cerutti (2008, 25-36 y 45-70; 1983/2006, 302-472; y 2011, 86-99). [Aclaraciones al esquema, por orden alfabético: AL = América Latina; BA = Buenos Aires; F= Filosofía; LT = latinoamericano; M-H-HGG = Marx, Hegel y Heidegger; T = Teología; vs = versus / frente a; * No se trata de criterios puramente políticos]

[35] Esta lectura humanista de Marx, una especie de aplicación de la teoría del valor-trabajo marxista a las relaciones intersubjetivas humanas (trata al Otro no solamente como valor, sino como origen y fuente de todo valor), difiere de la interpretación más ortodoxa del pensamiento que emana desde Althusser.

Ubicado Dussel y su filosofía, la aproximación más gradual a la liberación en Dussel comienza por la negación: liberación no es emancipación y liberación no es revolución.

La liberación dusseliana no se encoje ni en la emancipación que Marcuse confía a una tecnología transformada (Marcuse 1969) ni tampoco en la contemporánea inclusión comunicativa que Apel (1987/1991) y Habermas (1996/1999) referencian a partir de la Razón de herencia ilustrada. Y es que, en la lógica de la Totalidad, con el Otro negado como otro, interiorizado como cosa y definido desde el Ser de la Totalidad, los intentos de cambio terminan desembocando en una emancipación edulcorada, en una 'liberación enajenada' (flecha 2 de la FIGURA 1), no completa, insuficiente, por no salirse de la Totalidad, al no ser capaz de sobrepasarla. Bajo el paradigma instrumentalizador y dominador, lo Mismo (I) que oprime al Otro (II), la liberación que ofrece la lógica de la Totalidad oculta en realidad una emancipación *sui géneris* que tal vez contente a algunos sectores del Norte, pero que es insuficiente para las periferias y las víctimas. Sucede por ejemplo con la emancipación científico-técnica que persigue Marcuse[36] y que deviene en un esteticismo apenas esperanzador para quienes tengan a su alcance las posibilidades de la Ciencia. Y sucede con la emancipación que, a la luz de la abstracta comunidad ideal de comunicación, pretenden Apel y Habermas con la comunidad real de comunicación: una vez alcanzado el consenso lingüístico a través de la crítica discursiva, ¿qué hay de las víctimas? No existen alternativas vitales para ellas en la Totalidad, entendiendo por vida "*el modo de realidad de la corporalidad humana*" (Dussel 2009, 49).

Figura 1. Emancipación en la Totalidad[37].

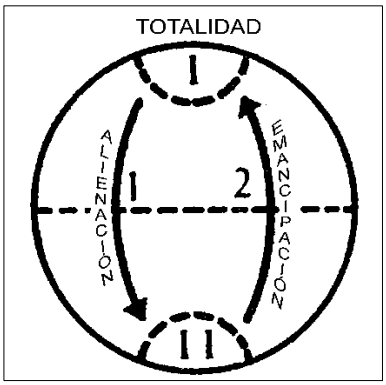
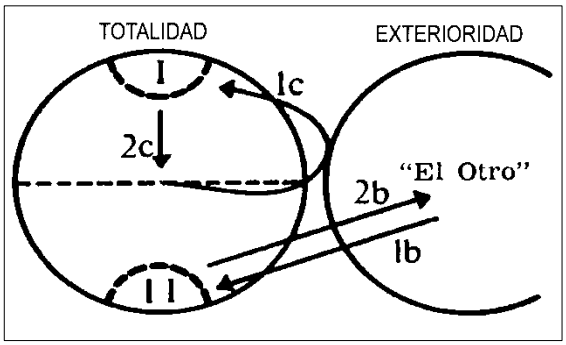


Figura 2. Liberación en la Alteridad[38].



[36] "*La libertad depende (…), en gran medida, del progreso técnico, del avance de la ciencia. Pero este hecho nubla fácilmente la previa condición esencial: a fin de convertirse en vehículos de la libertad, la ciencia y la tecnología tendrían que cambiar su dirección y metas actuales; tendrían que ser reconstruidas de acuerdo con una nueva sensibilidad: la de las exigencias de los instintos vitales. Entonces se podrá hablar de una tecnología de liberación, producto de una imaginación científica libre para proyectar y diseñar las formas de un universo humano sin explotación ni agobio. Pero esta gaya scienza solo se concibe después del rompimiento histórico en el contiuum de la dominación: como expresión de las necesidades de un nuevo tipo de hombre*" (Marcuse 1969, 26-27).

[37] Fuente: modificación propia, desde Dussel (1973b, 44).

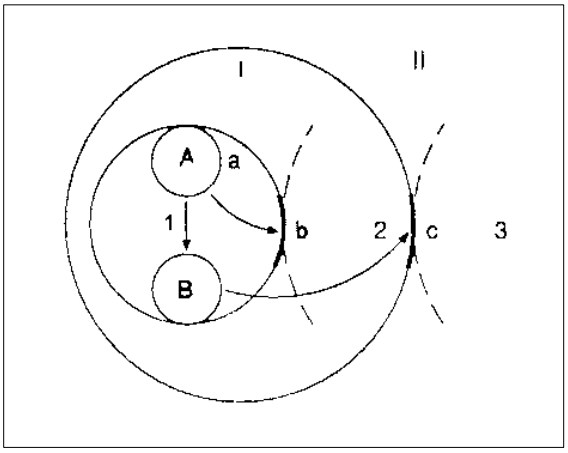
[38] Fuente: modificación propia, desde Dussel (1973b, 44).

No se trata de adaptación ni es suficiente con la inclusión. "*No es cuestión de hacer simplemente una nueva habitación para los excluidos en la antigua casa. Es necesario hacer una nueva casa con una nueva distribución; de lo contrario [las víctimas] irán a las habitaciones 'de servicio'… como antes, como siempre*" (Dussel 2007a, 317). La liberación enajenada de la Totalidad se contrapone a la liberación transformadora (ver FIGURA 2), que supone el despliegue de lo humano más humano. Es el salto del otro cosificado a la situación del Otro liberado. La opresión sobre el otro (flecha 2c) se revuelve como ser humano ante la imposición de la Voluntad de poder (flecha 1c). Mientras el momento activo de la alienación es del Sujeto que lucha por ejercer y conservar su poder (flecha 2c), el momento activo de la liberación transformadora es el del oprimido que se rebela ante la Totalidad (flecha 1c) y termina liberándose como Otro (flecha 2b). La víctima que se libera pasa a ser la Otra libre y autónoma que exige a su otrora dominador que también se libere (requerimiento 1b). Este modelo de liberación es original y puede ser diversamente pensado desde la alteridad, siempre con la transformación global en el horizonte[39].

Lo que está fuera (Exterioridad, II en la FIGURA 3) es lo que posibilita el proyecto de liberación, dada su proyectualidad (semicircunferencia *c*, aún por definir) con respecto al sistema imperante (circunferencia *a*) y a su proyección natural (*b*, también por definir, aunque previsible desde la Razón excluyente) dentro de la Mismidad. Las víctimas (B), oprimidas y convertidas en no-Ser (momento 1, ya representado en la FIGURA 1/2) por la ley del más fuerte (A), encuentran que su dignidad humana es plenamente realizable no en la Totalidad (I) ni en su progreso natural (momento 2), sino en su Exterioridad (II y momento 3). Ese futuro (3) no es la mera negación del presente (1), sino su deconstrucción y posterior construcción afirmativa: "*El ser futuro (no-ser en el actual sistema) es el fundamento (abismal, caótico o anárquico para el sistema vigente) analógico hacia el cual la praxis liberadora se lanza*" (Dussel 1977/2014, 130).

[39] Esta idea la recoge el pensamiento de Jappe: "*No se trata solamente de emanciparse de la dominación de un grupo de seres humanos sobre otros: los capitalistas sobre los proletarios, los ricos sobre los pobres, los hombres sobre las mujeres, los blancos sobre los negros, el Norte del mundo sobre el Sur, los heterosexuales sobre los 'desviados'… Por más que tales exigencias estén justificadas en cada caso concreto, en general desembocan (…), en el mejor de los casos, (…) en el derecho de todo el mundo a comer en McDonald's y votar en las elecciones, o bien a ser torturado por un policía que tenga el mismo color de piel, el mismo sexo y la misma lengua que la víctima. Nunca se escapa a las coacciones estructurales del sistema democratizando el acceso a sus funciones. La emancipación, en consecuencia, no puede ser otra cosa que la liberación de lo que impide la autonomía a un nivel más profundo y más general*" (Jappe 2011, 20-21).

Figura 3. Proyecto de liberación[40].



La liber-acción en Dussel hace énfasis en las causas estructurales de la generación de víctimas, sin descuidar la explicación económica. Liberar es la acción por la cual se reconstituye la dignidad del oprimido, la evolución por la cual la justicia también llega a la alteridad. Es global y transformadora o no es liberación, que no deja de ser una marcha siempre en curso y no un logro alcanzable de una vez por todas: el proyecto de liberación de Dussel "*es la imposibilidad de que la historia termine por cerrarse sobre ella misma*" (Álvarez 2007, 110-130, 116). Este matiz procesual es clave, de ahí que la liber-acción dusseliana no sea un estado alcanzable, sino un conflictivo esfuerzo condenado a la inconclusión[41]. Por eso la liberación en Dussel tampoco es equiparable a la revolución, sino que la incluye:

> Revolución indica el hecho puntual de la ruptura, el momento del pasaje a un nuevo orden. Liberación, en cambio, tiene otro sentido. Por una parte, es negación de negación; es decir, (…) es negación de la opresión. Pero, además (…), liberación es afirmación del sujeto que deja atrás la negación: es positividad del nuevo orden, del hombre nuevo. Liberación incluye los momentos pre-revolucionarios, la situación revolucionaria, la misma revolución y la continuación de la revolución como construcción del nuevo orden. Indica todo el proceso, no solo su ruptura; no solo es negación y ni siquiera negación de negación, sino igualmente afirmación de la positividad de la exterioridad de una nación, un pueblo, las clases oprimidas (Dussel 1983, 70).

En el proceso liberador se producen al menos dos fases, en realidad simultáneas o paralelas en el espacio-tiempo, pero que pueden ser analizadas de forma sucesiva para su mejor comprensión: la praxis liberadora destructiva y la praxis liberadora constructiva. En la

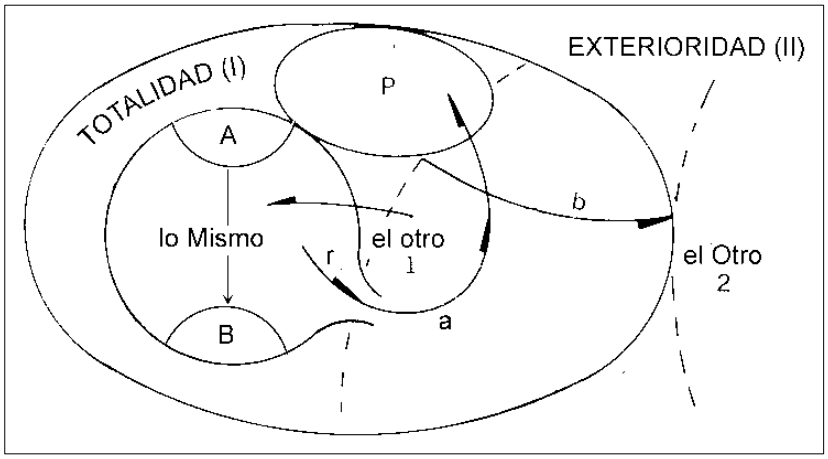
[40] Fuente: modificación propia, desde Dussel (1979/1995, 208).

[41] Esta imperfección liberadora es compartida por otros filósofos y teólogos de la liberación: la "*libertad no se da nunca simplemente, sino que ha de conquistarse siempre. (…) Es de tal manera que nunca se presenta acabada, sino siempre como tarea por hacer*" (Boff 1978, 109-110).

primera, el orden imperante es el del *statu quo* de lo Mismo, lo supuestamente dado desde siempre de forma natural y que fundamenta la esencia del sistema, de la Unidad o Totalidad, con sus leyes, su moralidad, sus agentes, sus sujetos y sus objetos, su Razón, su Ciencia y su Progreso; con su proyecto de dominación. Bajo ese paradigma, la praxis libradora se erige como negación de la negación, situando la lucha en el interior del sistema, a modo de destrucción del machismo (de la negación de las mujeres), del capitalismo (de la negación de las poblaciones empobrecidas), del colonialismo y del neocolonialismo (de la negación de las periferias del esquema Norte-Sur), del racismo (de la negación del extranjero), y así sucesivamente: "*Hay muchos sistemas, hay muchas opresiones o exclusiones, hay muchos frentes de liberación, hay muchos sujetos de praxis posibles. Es necesario descubrir en cada 'frente' un proceso concreto teórico, práctico, ético*" (Dussel 1998, 59)[42].

Este momento de ruptura del orden presente (*r* en la FIGURA 4) abre una grieta (flecha *a*) en la Totalidad y aspira a un nuevo orden, primeramente, en el interior de dicha Unidad (P). El movimiento de ruptura (r) es el que mayor complejidad reviste desde su misma concepción, pues surge desde la realidad del Otro como Exterioridad y, al mismo tiempo, da sus primeros pasos en la interioridad negada de lo Mismo. Se trata de una experiencia liberadora de la dominación opresora (la relación vertical de A hacia B, ya representada en la FIGURA 1/2/3). Esta ruptura es leída de forma ambivalente por la Totalidad, desde la que es vista como la violencia ilegal de quien(es) pretende(n) una imposible injusticia, y por la Exterioridad, desde la que es leída como la necesaria y viable justicia de un cambio legítimo.

Figura 4. Liberación destructiva-constructiva[43].



[42] Este 'primer' momento de liberación destructiva, tildado a finales de los 90 de 'teórico', 'práctico' y 'ético', Dussel había comenzado a analizarlo, todavía en la década de los 70, desde un prisma más teológico. "*En el primero [se refiere a ese momento liberador-destructivo] sigue primando el carisma profético y el arte militar*" (Dussel 1979, 114).

[43] Fuente: modificación propia, desde Dussel (1979, 114).

A la liberación deconstructiva le acompaña una praxis liberadora constructiva, momento que se proyecta (flecha *b*) en la Exterioridad (II). El proceso de liberación escapa en todo caso de la pretensión de una nueva edad fundante para-siempre: el Otro irrumpe en lo Mismo y lo hace abriéndolo a una Totalidad dilatada, en donde las nuevas víctimas lucharán de nuevo por su liberación (Dussel es consciente de la imposibilidad del sistema perfecto[44]). Es una liberación escrita en minúscula (que no una liberación minúscula), sin pretensiones de absolutizarse para enrocarse en Totalidad alguna[45]. La liberación está por tanto en función del tipo de opresión; debe ser definida según la realidad desde la que surge o en la que se aplica, pues implica una alienación anterior, un *desde* dónde e igualmente un *hacia* dónde como proyección de lo no-vigente. La liberación en abstracto no significa nada, y la liberación absolutizada significa en exceso. El punto de partida es la opresión en sus diferentes tipos de expresión. El punto de llegada es la Justicia. Entre ambas se abre de un esforzado tránsito, un proceso de liberación en función siempre de historizaciones concretas. Y la liberación no termina aquí, pues ambos momentos, liberación-destructiva y liberación-constructiva conforman una especie de espiral sempiterna[46].

Para Dussel son especialmente relevantes las liberaciones directamente vinculadas con las tres dominaciones transversales que extrae desde el rostro del Otro levinasiano, es decir, la viuda, el pobre y el extranjero, desde las que establece las respectivas liberaciones erótica (frente a la dominación machista y patriarcal), pedagógica (frente al modelo educativo basado en la repetición) y política (frente al hombre como lobo para el hombre). No son empero las únicas liberaciones que menciona Dussel, quien a lo largo de su obra también cita la liberación del racialmente excluido (de los pueblos originarios de Abya Yala), la liberación económica de las explotadas (de la mano de obra obligada a vender su trabajo por dinero), la liberación ecológica (de las generaciones futuras y de la Madre Naturaleza) y la liberación geopolítica (de las dependencias coloniales y postcoloniales), entre las más repetidas.

La liberación erótica (ver FIGURA 5) es la interpelación al mundo machista y patriarcal. El Yo del varón copa la Totalidad (el varón se equipara al hombre como ser humano), mientras la mujer queda cosificada como segundo sexo. La liberación de la mujer (en singular) supone la liberación del hombre entendido como especie y, recíprocamente, la liberación del

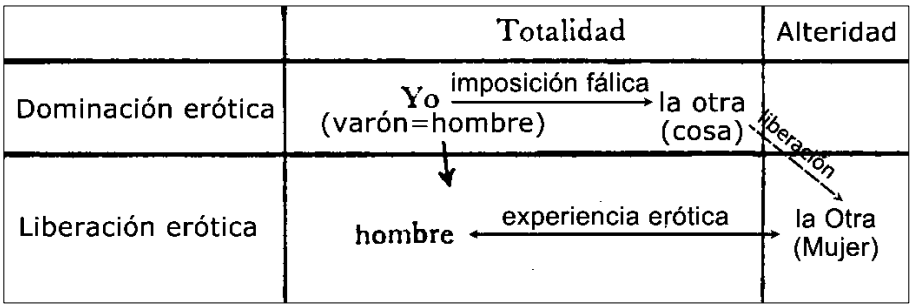
[44] "*Siempre (universalidad), en toda institucionalización de la comunidad de comunicación o de reproducción de la vida humana reales, habrá dominados (principium oppresionis) o afectados-excluidos (principium exclusionis)*" (Dussel 1998, 173).

[45] "'*Liberación' es un término relativo. (…) Toda liberación es liberación de… o, en perspectiva proyectiva, liberación para…*" (González 1978, 15).

[46] Este proceso siempre pendiente de liberación puede apreciarse gráficamente en su aterrizaje en la política: a la destrucción de un orden antiguo le sucede otro renovado y más inclusivo en función de su creatividad transformadora (capaz de generar nuevos consensos, instituciones y comunidades) que, nada más comenzar, ya lo hace dejando fuera a toda una serie de víctimas, hasta que nuevamente la situación se vuelve insoportable y esas víctimas reinician el proceso cíclico de liberación, convirtiendo el hasta entonces nuevo orden en viejo. Dussel retoma con detalle este caso en su trilogía aún incompleta sobre la política de la liberación. Ver gráficamente esta evolución en (Dussel 2009, 522).

hombre como especie supone la liberación de la mujer: "*No se podrá lograr la de la mujer sin que, concomitantemente, no se instaure un orden más justo en todos los niveles*" (Dussel 1973c, 106).

Figura 5. Liberación erótica (de lectura descendente)[47].



Esta liberación erótica se antoja la más incompleta de las tres en las que Dussel centra su atención. Ya como punto de partida, Dussel se refiere a esta liberación como 'erótica', obviando que la imposición de género supera el ámbito del *eros*, el amor: parece reducir la liberación de la mujer a eta esfera, pues las mujeres apenas aparecen después explícitamente reflejadas en otras liberaciones, que son descritas siempre con el masculino genérico. Su equívoco en este sentido es notorio cuando explica cómo, frente a su opción por la liberación de la mujer que a la postre implica la liberación del ser humano, la propuesta feminista se reduce al asalto de las mujeres a la Totalidad, hasta usurpar aquéllas el lugar que ocupan los varones en ésta (es decir, la liberación de ellas sin ellos, la liberación de una parte). Asimismo, no habla de 'heteropatriarcado', sino de 'patriarcado', olvidando otro elemento clave de esta liberación con perspectiva de género[48].

Lo cierto es que Dussel no es una excepción a la carencia de una perspectiva feminista que evidencian las filosofías de la liberación latinoamericana a la hora concretar como sujetos de la liberación a 'los pobres', un concepto cuya abstracción pretenden rellenar con la mención a 'las mujeres' (o más difuso si cabe, a 'la mujer' singular) en la erótica. Su intento se queda a medio camino, sin aproximarse satisfactoriamente al ser humano como sujeto

[47] Fuente: modificación propia, desde Dussel (1973a, 131).

[48] "*El feminismo, (…) al ver a la mujer oprimida, pero sin salirse de la Totalidad como categoría fundamental, propone que la mujer remonte la corriente e iguale al varón; que suprima la di-ferencia, de tal manera que se hable de 'hombres' sin más, ni de varones, ni de mujeres. (…) Habría que pensar en la homosexualidad, pues para que nadie dependiera de nadie, la relación debería ser homosexual. (…) Además, los hijos tendrían que nacer en probetas, pues la mujer, para poder liberarse de la maternidad biológica, tendrían aún que evadirse de esta diferencia con el varón. Todos seríamos iguales en todo sentido. (...) En el fondo hay una idea totalitaria, que se propone un Todo donde no haya otro distinto*" (Dussel 1980/1990, 25-26). Este equívoco se repite en sus obras de los años 70 y 80 (Dussel 1973c, 90-107) A lo largo de los años, Dussel ha matizado su comprensión del feminismo, si bien sigue sin tratar transversalmente la colonización de los cuerpos dolientes (de las mujeres y del llamado tercer género) fruto de las imposiciones heteropatriarcales de dominio.

corporal también reproductivo[49]. La dimensión transversal del género entra con muchas dificultades en la liberación de Dussel, quien habla de la mujer como la doble o triplemente discriminada, señalando por ejemplo cómo el ocultamiento de América fue producto de una violencia no solamente económica y política, sino también fálica: la violencia impuesta por el conquistador europeo sobre las mujeres indias[50]. Pero su análisis no concreta de forma transformadora el concepto de 'el Otro' desde una perspectiva del género, conformándose con la mujer abstracta de la alteridad: de ahí su reiterada exposición de la singularidad de la mujer como portadora privilegiada de la femineidad[51], por naturaleza[52] un ser diferente al varón, lo que le impide distinguir claramente entre las mujeres seres humanos biológicos de las mujeres seres humanos histórico-culturales.

Al analizar la situación de las mujeres sin comenzar desde la vida cotidiana de éstas, incluida la división entre esfera privada y esfera pública, la filosofía de la liberación, que se precian de partir de la cruda realidad de las periferias, cae en una contradicción práctico-metodológica de graves consecuencias. "*La manera idealizada y acrítica de hablar de la feminidad y de la masculinidad dificulta hablar de varones y mujeres reales, de las estructuras desiguales de poder entre ellos*" (Vuola 1996/2000, 198)[53], además de que genera un vacío en torno a temáticas olvidadas (también por Dussel) como la familia, la violencia sexual y la desigualdad de la carga de trabajo entre varones y mujeres.

El *eros* desemboca en el Otro como descendencia de la mujer y el varón. Es el ámbito de la pedagógica, la segunda experiencia dusseliana de dominación-liberación transversal (ver FIGURA 6). Se llega así a la Otra persona, al Otro destino filial. La materno-paternidad es la relación con esa Exterioridad que, siendo Otra, es un yo compartido entre el varón y la mujer, quienes pueden optar por cosificarlo como lo otro de lo Mismo (regresar a la FIGURA 1) o educarlo como Otro o (regresar a la FIGURA 2). En este caso, el Yo-educador (los progenitores, la sociedad y sus instituciones) está alienado en un *se* sofista que transforma al

[49] "*La limitada definición de los 'pobres' en términos principalmente económicos los presenta, ante todo, como un sujeto colectivo productivo y político. (…) Todavía hay un gran vacío (…) que tiene que ver con la corporalidad humana, la sexualidad y la ética sexual*" (Vuola 1996/2000, 95-96). El análisis de Vuola está en realidad centrado en la teología de la liberación, a la que tilda de 'sexista' (discriminación por razones de sexo), 'androcéntrica' (el varón como representante normativo de la teología) y 'misógina' (la defensa del derecho de los varones sobre las mujeres).

[50] Para una mayor profundización, (Dussel 1994a).

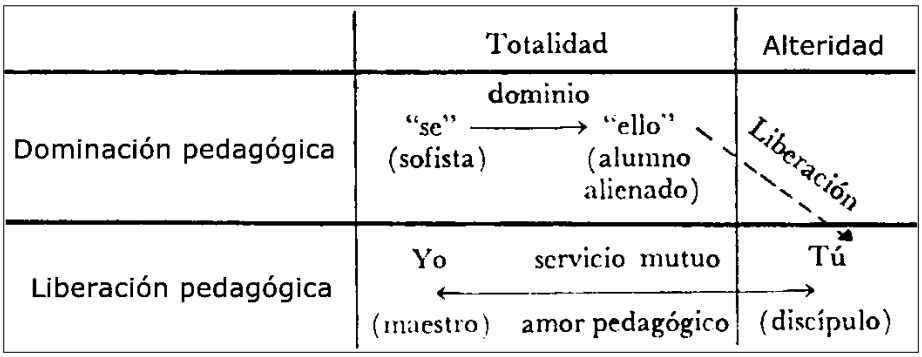
[51] Sin llegar a absolutizar dicha femineidad ni a identificar a la mujer exclusivamente con ella, Dussel sí deja entrever cierto esencialismo natural en su concepción: "*La mujer, persona humana, porta la femineidad esencialmente en su nivel sexuado erótico en la pareja, ante un varón, igualmente persona humana, que porta la masculinidad en ese mismo nivel*" (Dussel 1980/1990, 32).

[52] La mujer es entendida como esencia. Aquí Dussel no es capaz de abandonar la ontología hacia la trans-ontología: "'*Masculinidad' y 'feminidad' funcionan como términos adecuados con una referencia natural a los varones y las mujeres existentes. Esta naturalidad no se cuestiona, sino que se da por sentada*" (Vuola 1996/2000, 176).

[53] "*La gran dificultad (…) radica en la desconexión entre la teoría y la praxis. A un nivel más teórico, se reconoce la opresión de la mujer y se declara la necesidad de que se libere. (…) Cuando se da un paso hacia cuestiones más prácticas, se desacredita al feminismo -o sea, a las mujeres como sujetos de su propia liberación- y la 'mujer' se traduce por 'feminidad'*" (Vuola 1996/2000, 199).

educando (el hijo, el alumno, la sociedad masificada) en un *ello* impersonal que, cual *tabula rasa*, espera ser moldeado con conocimientos científico-técnicos objetivos. La liberación pedagógica transformadora no devuelve al aprendiz conocimientos definitivos antes adquiridos (el modelo bancario que denuncia Freire[54]), sino que destruye las ataduras del otro y le invita a recuperar su dignidad personal, sabedor de que tanto el maestro como el discípulo tienen algo que aprender: "*Ningún discípulo es puramente discípulo; ningún maestro es puramente maestro*" (Dussel 1973a,142).

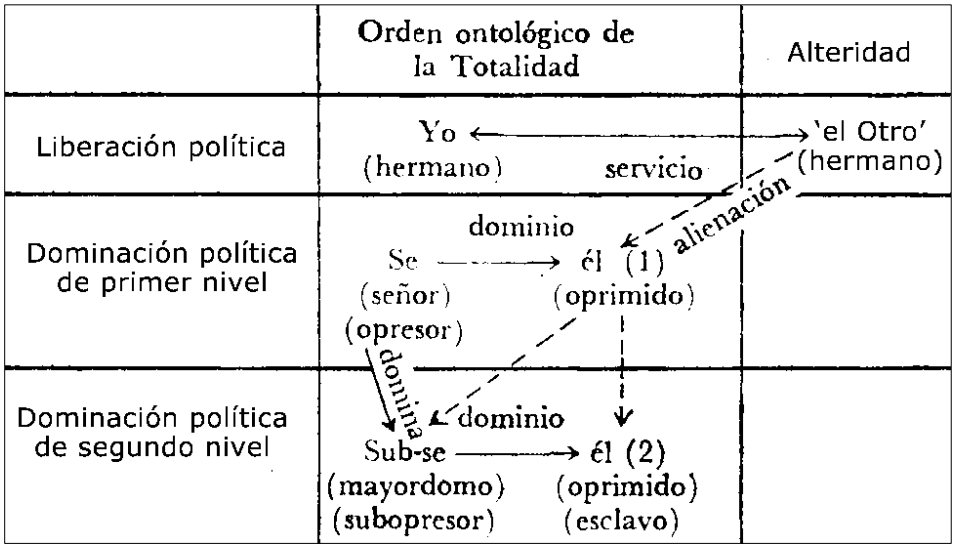
Figura 6. Liberación pedagógica (de lectura descendente)[55].



Cuando la descendencia avanza a través de la pedagógica y aquélla se reafirma como sujeto empoderado y consciente, se produce la relación de dominación-liberación política (ver la FIGURA 7). Es el cara-a-cara del hermano ante el hermano y también del obrero ante el obrero, del ciudadano ante el ciudadano, como vidas fraternales con diferentes grados de cercanía (la familia, la amistad, el compañerismo, la sociedad, la nacionalidad, la *regionalidad* o *continentalidad*, la humanidad). Frente a la Voluntad de dominio de la Totalidad (el hombre convertido en lobo para el propio hombre), la voluntad de servicio de la política de la alteridad se compromete con el proyecto humano del Otro. La degradación del cara-a-cara político se personifica en el hermano convertido en opresor (*Se*), que hace del Otro un oprimido instrumentado, dominado (*él*, 1). Ambos, el opresor y el dominado, pueden a su vez sufrir una segunda degradación, la de la cultura dependiente que se desdobla en oligarquía criolla (el subopresor como mayordomo del Norte) y su esclavo (*él*, 2). La liberación transformadora política llega cuando la relación política trasciende lo Mismo hacia el hermanalmente Otro, sin cerrarse en una nueva Totalidad.

[54] "*Mientras la práctica 'bancaria' implica una especie de analgésico, inhibiendo el poder creador de los educandos, la educación problematizadora, de carácter auténticamente reflexivo, implica un acto permanente de descubrimiento de la realidad*" (Freire 1968/2012, 86).
[55] Fuente: modificación propia, desde Dussel (1973a, 144).

Figura 7. Liberación política (de lectura ascendente)[56].



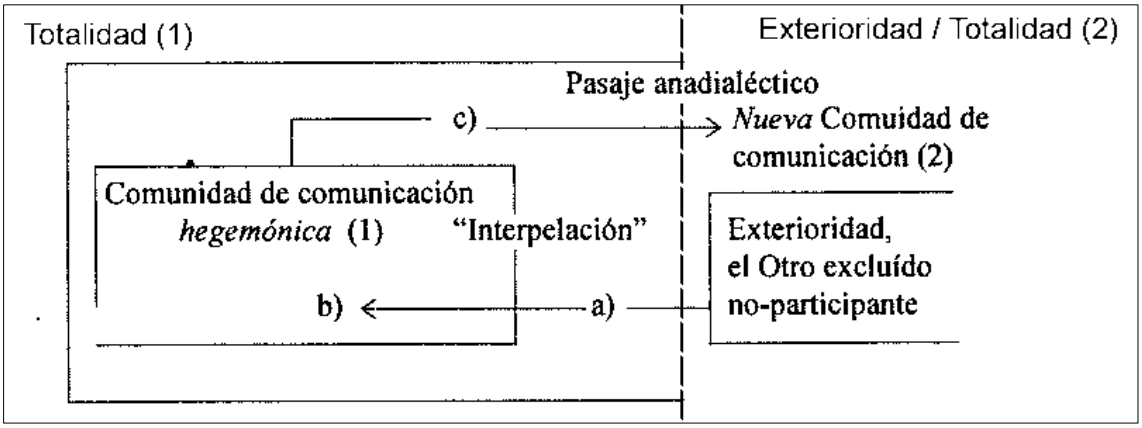
Sea la dominación erótica, la pedagógica o la política, no es posible iniciar el proyecto de liberación sin una concienciación previa de la negatividad concreta. La concientización del Otro como sujeto empoderado es lo que posibilita en Dussel el pasaje analéctico[57]. Desde la Exterioridad, el grito del Otro excluido irrumpe (momento *a* de la FIGURA 8) en la Totalidad (1) establecida para negar la negación (*b*) de la comunidad de comunicación, es decir, para denunciar los excluidos de dicho consenso, hasta la liberación positiva (el pasaje anadialéctico) hacia un nuevo paradigma que, dada la finita y no-perfecta humanidad, antes o después terminará cerrándose en una nueva Totalidad (2), que deberá nuevamente ser conquistada desde una Exterioridad consciente. Una irrupción nuevamente posible desde la coordinación y organización de las propias víctimas. Porque para la liber-acción, entendida como proceso siempre en marcha que en cualquier momento puede verse interrumpido, es condición *sine qua non* la conciencia de la negatividad[58].

[56] Fuente: modificación propia, desde Dussel (1973a, 151).

[57] Otro aspecto apuntado por varios autores vinculados a la liberación latinoamericana: la *"liberación tiene que ser conquistada por los mismos pueblos oprimidos"* (Boff 1978, 21).

[58] En otras palabras, el ser humano *"se libera en la medida en que cobra conciencia de las posibilidades, valores y derechos en los diversos ámbitos de la vida"* (González 1978, 73).

Figura 8. Interpelación del Otro en el proyecto de liberación[59].



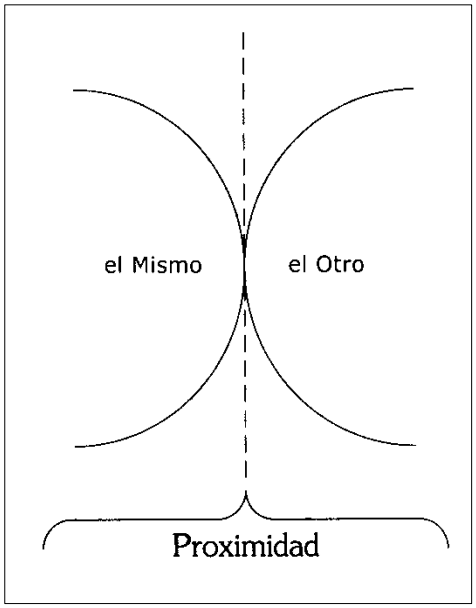
Pero las liber-acciones de la analéctica no se reducen al mero acto lingüístico-consensual que evidencia la FIGURA 8 y que podría suscribir, apenas con matices, la ética del discurso apeliano (Apel 1987/1991). Quien interpela desde *afuera* pone como referente su propia corporalidad sufriente (como fuente ética, no como fundamento ontológico). La comunidad lingüística de Apel se transforma en la comunidad de vida de Dussel: la claridad de los argumentos queda entonces sustituida por la proximidad intersubjetiva vital[60] (ver FIGURA 9). "*Proximidad diferente de cualquier 'distancia corta' calculada en el espacio geométrico que separa a los unos y los otros. (…) Proximidad como la imposible asunción de la diferencia, imposible definición, imposible integración*" (Lèvinas 1984/2006, 147)[61]. La proximidad revela así el rostro del Otro, el desvelamiento de la fragilidad del Otro, el despertar de la extrema precariedad de la vida humana. A partir de su carnalidad sufriente, las víctimas (el Otro, en el caso de Dussel) irrumpen no solo como excluidas de la argumentación, sino como excluidas de la vida: "*La ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de auto-extinción. Solo la corre-sponsabilidad solidaria con validez intersubjetiva, desde el criterio de verdad vida-muerte, puede quizá ayudarnos a salir airosos en la tortuosa senda (…) que nos lleva al suicidio colectivo de la humanidad*" (Dussel 1998/2009, 568).

[59] Fuente: modificación propia, desde Dussel (1998, 58).

[60] El principio-vida (la generación, reproducción, desarrollo y conservación de toda vida humana) es una línea roja que puede resumirse así: "*La vida de la que hablamos es la vida humana. Por humana entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. (…) La vida humana es un 'modo de realidad'; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad, constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida preontológico de la ontología), donde lo real se actualiza como verdad práctica*" (Dussel 1998/2009, 618).

[61] Lèvinas enarbola su concepto de 'paz ética' a partir de esta proximidad fraternal que nada tiene que ver con la absorción de la alteridad: "*Paz del amor al prójimo en la que no se trata, como en la paz del puro reposo, de confirmarse en la identidad, sino de poner siempre en cuestión esa identidad misma, su libertad ilimitada y su poder*" (Lèvinas 1984/2006, 149).

Figura 9. Proximidad transformadora[62].



Por esta proximidad, llega un momento en el que irrumpe la concienciación y transforma la relación dominador-dominado: emerge el concienciado y se pasa a una triple interlocución práctica, dominador-dominado-concienciado[63]. El Principio-liberación de Dussel se completa con la exigencia deóntica de intervenir creativamente en la transformación liberadora: "*Es obligatorio para todo ser humano, aunque frecuentemente solo asuman esta re-sponsabilidad los participantes de la comunidad crítica de las víctimas, transformar por deconstrucción negativa (y nueva construcción positiva) las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad que producen la negatividad de la víctima*" (Dussel 1998/2009, 559). Mirar para otro lado, no plantearse los porqués, no rehabilita la morada humana ni alivia los sufrimientos de las víctimas: todo lo contrario, es el (auto)engaño, la indiferencia de quien perpetúa lo injusto vigente por complaciente pasividad. De ahí que el arranque del proceso liberador sea el grito del oprimido concienciado, a quien es necesario saber escuchar desde una posición igualmente concienciada, para lo cual solo está capacitado quien tiene conciencia de la

[62] Fuente: modificación propia, desde Dussel (1977/1996, 30). Este esquema tan intuitivo de la proximidad desaparece en reediciones posteriores de este mismo título, motivo por el cual esta cita concreta, a diferencia de otras de *Filosofía de la liberación*, se refiere a la edición de la Editorial Nueva América. "*Proximidad es la palabra que expresa la esencia del ser humano, su plenitud primera (arqueológica) y última (escatológica), experiencia cuya memoria moviliza al ser humano en sus más profundas entrañas y sus proyectos más lejanos, magnánimos*" (Dussel 1977/2014, 48). En este texto, escrito en la década de 1970, Dussel aún define al hombre desde rasgos esencialistas que sitúa, eso sí, en la proximidad con el Otro.

[63] "*La liberación (…) nace (…) en y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos. La superación de la contradicción es el parto que trae al mundo a este hombre nuevo; ni opresor ni oprimido, sino un hombre liberándose*" (Freire 1968/2012, 42).

dignidad humana, quien se revela contra las injusticias y quien se abre al Otro, al ser distinto.

Es un hacerse cargo responsablemente del Otro que implica una religación con su Exterioridad, dolerse con ella, ponerse junto a su afuera, sin ser esa conciencia liberadora una experiencia humana perfecta sin condicionamiento exterior alguno, pues, como ser *situado* e *historizado*, las liberaciones de Dussel no descansan en la ausencia de ataduras, sino en la reacción consciente sobre las mismas[64]. Es la conciencia de quien no se deja arrastrar por el ambiente, por la tradición, por la conveniencia, por la rutina, por la comodidad, por las amistades, por la sociedad. El grito del Otro es la experiencia originaria que exige la respuesta de quien, con su responsabilidad, pretende que el oprimido articule su propia palabra, no como un simple objeto sino como sujeto de su liberación. La implicación del Otro en su propia liberación no exime a nadie de responsabilidades, que empiezan como escucha activa a las voces que vienen de *afuera*, en forma de crítica y denuncia. Quien acepta la palabra del Otro como Otro queda interpelado por un deber ético, comprometido con la responsabilidad *a priori*[65] por todo ser humano.

Dussel construye con y desde el Otro una transmodernidad de vida intersubjetiva, del ser humano con el ser humano, siempre desde cara-a-cara plurales. La trans-Modernidad es un proyecto mundial de liberación (pero no un proyecto universal unívoco, mera imposición violenta de *otra* cosa), donde la Mismidad y la Alteridad se realizan igualmente. Esto "*no se efectúa en un pasaje de la potencia (de la Modernidad) al acto de la misma (la Modernidad europea). La 'realización' sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su alteridad negada (las víctimas) se co-realizan por mutua fecundidad creadora*" (Dussel 1994a, 177), sincrética, híbrida, mestiza. En Dussel, la 'liberación' es una categoría clave no solo de análisis, sino también de denuncia y posterior transformación. A partir de esta matriz, con Dussel pero más allá de Dussel, se abren problemáticas renovadas, como la pregunta por la propia caducidad y pertinencia de la liberación en el siglo XXI, junto a debates ineludibles como el uso y los límites de la violencia en dicha liberación.

[64] En otras palabras, "*yo no actúo libremente cuando carezco o porque carezco de motivaciones para una acción determinada, sino cuando, consciente de determinadas motivaciones, elijo la más conveniente y actúo en consecuencia*" (González 1978, 74).

[65] No es la responsabilidad sobre los efectos de nuestros actos (Jonas, 1988/1995), sino el ser responsable por el Otro (Lèvinas 1961/2002).

Referencias

Adorno, Theodor. 2005. *Dialéctica negativa.* Trad. Alfredo Brotons. Madrid: Akal.

Álvarez, Salustiano. 2007. "La práctica y el método de la liberación". *La liberación como proyecto ético: un análisis de la obra de Enrique D. Dussel.* Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 110-130. Tesis doctoral. Disponible en: https://eprints.ucm.es/7532/.

Apel, Karl-Otto. 1991. *Teoría de la verdad y ética del discurso.* Trad. Norberto Smilg. Barcelona: Paidós.

Apel, Karl-Otto.1998. "La ética del discurso ante el desafío de la ética de la liberación". *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo; con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel.* Enrique Dussel. México D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México, 193-216.

Aránzazu, María. 2005. "El debate entre ética del discurso y ética de la liberación". *Ética del discurso y ética de la liberación.* Eds. Karl-Otto Apel, y Enrique Dussel: Madrid: Trotta, 29-44.

Bambirra, Vania. 1978. *Teoría de la dependencia: una anticrítica.* México D. F.: Era.

Boff, Leonardo. 1981. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos.* Trad. Jesús García-Abril. Bilbao: Vizcaína.

Boff, Leonardo.1978. *Teología del cautiverio y de la liberación.* Trad. Alfonso Ortiz. Madrid: Paulinas.

Cerutti, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación latinoamericana.* México: Fondo de Cultura Económica.

Cerutti, Horacio. 2008. *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?* San Luis (Argentina): Nueva Editorial Universitaria.

Cerutti, Horacio. 2011. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano.* Ediciones desde abajo.

Dussel, Enrique, Karl-Otto Apel, y Paul Ricoeur. 1993. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur.* Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara.

Dussel, Enrique. 1992. *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992).* Madrid: Mundo Negro.

Dussel, Enrique. 1968 (material no publicado). *Lecciones de introducción a la Filosofía, de Antropología filosófica.* Mendoza (Argentina).

Dussel, Enrique. 1973a. *Para una ética de la liberación latinoamericana.* I Vol. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.

Dussel, Enrique. 1973b. *Para una ética de la liberación latinoamericana.* II Vol. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.

Dussel, Enrique. 1975. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lèvinas.* Buenos Aires: Bonum.

Dussel, Enrique. 2014. *Filosofía de la liberación.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica. // Y Dussel, Enrique. 1977/1996. *Filosofía de la liberación.* México D.F.: Nueva América.

Dussel, Enrique. 1979. "La moralidad de la praxis de liberación política". *Filosofía ética latinoamericana IV. La política latinoamericana (antropológica III).* Bogotá: Universidad Santo Tomás, 109-123.

Dussel, Enrique. 1995. *Introducción a la filosofía de la liberación.* Bogotá: Nueva América.

Dussel, Enrique. 1990. *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana.* Bogotá: Nueva América.

Dussel, Enrique. 1983: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación.* Bogotá: Nueva América.

Dussel, Enrique. 2013. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana.* México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

Dussel, Enrique. 1994a. *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del 'mito de la modernidad'.* La Paz: Plural.

Dussel, Enrique. 1994b. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación.* Bogotá: Nueva América.

Dussel, Enrique. 1998/2009. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión.* Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. 2005. "Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Sobre el 'sistema mundo' y la 'económica' desde la 'razón ética' como origen del proceso de liberación". *Ética del discurso y ética de la liberación.* Karl-Otto Apel y Enrique Dussel. Madrid: Trotta, 217-247.

Dussel, Enrique. 2006. "La transformación crítica de lo político: hacia el nuevo orden político". *20 tesis de política.* México D.F.: Siglo XXI, 85-159.

Dussel, Enrique. 2007a. *Materiales para una política de la liberación.* México D.F.: Plaza y Valdés.

Dussel, Enrique. 2007b. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica.* Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. 2009. *Política de la liberación II. Arquitectónica.* Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad.* México D.F.: Akal.

Dussel, Enrique.1973c. *América Latina: dependencia y liberación.* Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Dussel, Enrique.1998. *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo; con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel.* México D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México.

Fanon, Frantz. 2014. *Los condenados de la Tierra.* Trad. Julieta Campos. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Freire, Paulo. 2012. *Pedagogía del oprimido.* Trad. Jorge Mellado. Madrid: Siglo XXI.

González, Luis José. 1978. *Ética latinoamericana.* Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino.

Habermas, Jürgen. 1999. *Teoría de la acción comunicativa.* Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política.* Trad. Juan Carlos Velasco. Barcelona: Paidós.

Hegel, G. W. Friedrich. 1973. *Fenomenología del espíritu.* Trad. Wenceslao Roces. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin. 1997. *Ser y tiempo.* Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria.

Hernández, Joaquín. 1976. "¿Filosofía de la Liberación o Liberación de la Filosofía?" *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* nº 3, 379-400.

Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales.* Trad. Manuel Ballestero. Barcelona: Crítica.

Horkheimer, Max. 1973. *Crítica de la razón instrumental.* Trads. H. A. Murena y D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Editorial Sur.

Jappe, Anselm. 2011. *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos.* Trad. Diego Luis Sanromán. Logroño: Pepitas de calabaza.

Jonas, Hans. 1995. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Trad. Javier Mª Fernández. Barcelona: Herder.

Lèvinas, Emmanuel. 2002. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad.* Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme.

Lèvinas, Emmanuel. 2006. "Paz y proximidad". *Revista de Filosofía Laguna,* nº 18 Trads. Andrés Alonso y Francisco Amoraga. mar. 2006, 143-151.

Marcuse, Herbert. 2016. *El hombre unidimensional.* Trad. Antonio Elorza. Barcelona: Austral.

Marcuse, Herbert. 1969. *Un ensayo sobre la liberación.* Trad. Juan García. México D. F.: Joaquín Mortiz.

Marx, Karl. 2000. *El capital: crítica de la economía política.* Trad. Vicente Romano. Madrid: Akal.

Sánchez, David. 1999. "Definición y orígenes de la filosofía de la liberación". *Filosofía, derecho y liberación en América Latina.* Madrid: Desclée de Brouwer, 45-108.

Santos, Theotônio dos. 2002. *La teoría de la dependencia: balance y perspectivas.* Trad. Mónica Bruckmann. México D. F.: Plaza & Janés.

Vuola, Elina. 2000. *Teología feminista: teología de la liberación. Los límites de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista.* Trad. Janeth Solá de Guerrero. Madrid: IEPALA.

VV.AA. 1973. "A manera de manifiesto". *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana.* Buenos Aires: Bonum, 282.

Wallerstein, Immanuel. 1979. *El moderno sistema mundial.* Trad. Pilar López. Madrid: Siglo Veintiuno.