

El sistema fetiche. Política y religión ante la condición humana desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel.

Cristian Castillo (UNPA)

cristian37sj@gmail.com

Resumen:

En el presente trabajo vamos a poner en relación la cuestión de la condición humana, la política y la religión desde los aportes del filósofo Enrique Dussel. En efecto, la relación entre los ámbitos político y religioso siempre estuvo presente en los procesos históricos-económicos-culturales de opresión de Nuestra América, como así también en los de liberación. En tanto la política se torna en una Totalidad Hegemónica despliega una dialéctica de la alienación que impone una determinada moral vigente que ejerce su poder a partir de la afirmación del *ego conquiro* de la Modernidad europea. Sin embargo, mediante la novedad analéctica de la praxis de la liberación irrumpe una política de la Liberación (o anti-política). Pero también la religión estuvo presente en Nuestra América para legitimar y justificar dichos sistemas socio-políticos-económicos opresivos o para combatirlos como anticipamos. Esta contradicción es diferenciada y puesta en su lugar en la propuesta de Dussel ya que podemos distinguir entre una religión supraestructural y una religión infraestructural. Las categorías con que el filósofo de la liberación marca dicha distinción son consideradas por nosotros como herramientas con las cuales podemos leer e interpretar hoy nuestras realidades en las diversas y variadas latitudes de nuestro continente.

Palabras clave: Enrique Dussel, Filosofía de la Liberación, sistema fetiche, política y religión, condición humana, corrupción política.

1. Introducción:

El presente trabajo se enmarca en la *Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la Descolonialidad* de la Universidad Nacional de Jujuy en curso. En las diversas y variadas temáticas, autores y procesos históricos del movimiento de la Filosofía de la Liberación a partir de los años 70 del siglo pasado comenzando en la Argentina, hemos escogido para nuestra exposición el trabajo del filósofo Enrique Dussel. Su prolífera obra, su formidable formación en América, Medio Oriente y Europa. El profundo conocimiento de Nuestra América por sus numerosos viajes, cursos, conferencias, entre otros, como así también el diálogo que ha realizado con intelectuales en el África, Asia, Europa y Estados Unidos manifiesta la envergadura de su labor y destacamos su compromiso social y la responsabilidad profunda que ejerciera y ejerce para con los “otros sufrientes”, en especial de Nuestra América, que se constituyera en una de las constantes de su pensamiento y praxis filosófica. Nos referimos al “pobre”.

Es precisamente la cuestión por el otro oprimido el punto de partida fundamental del movimiento de la Filosofía de la Liberación. Vamos a partir de la denominación del movimiento en relación la cuestión de la condición humana para luego establecer una relación entre dicha temática en el marco del tratamiento teórico de la política y la religión desde los aportes categoriales del filósofo mejicano-argentino.

2. Contexto histórico-social del surgimiento de la Filosofía de la Liberación:

Las crisis sociales, económicas y políticas del siglo pasado, las condiciones de explotación e injusticias sociales a nivel mundial y en particular en Nuestra América. Fueron acontecimientos que propiciaron la gestación y desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Entre ellos caben destacar el impacto de la Revolución cubana, los

acontecimientos del año 68 (la noche de Tlatelolco, el mayo francés, los reclamos en Frankfurt) y el cordobazo en el 69 en Argentina entre otros sucesos de relevancia. Además, las situaciones de pobreza y marginalidad en diferentes naciones de Nuestra América acentuaron las problemáticas socio-económicas. En este escenario surgieron diversos movimientos contestatarios y contraculturales que hicieron oír su voz.

Estas situaciones constituyeron "nuestra realidad socio-histórica", punto de partida de nuestra autenticidad filosófica. Pensar nuestras problemáticas desde nosotros mismos. Pero la Filosofía de la Liberación tuvo antecedentes teóricos y de praxis social comprometida que surgieron igualmente de las demandas y las interpelaciones propias de las particularidades de la cotidianidad latinoamericana. Una de ellas es la Teoría de la Dependencia elaborada como crítica en el ámbito económico, poniendo en tela de juicio la categoría de sub-desarrollo y realizando análisis de trascendencia en la relación centro-periferia entre las potencias mundiales y los países americanos. Por otro lado, la Teología de la Liberación constituye un antecedente directo en cuanto a las temáticas, categorías y formas metodológicas. En efecto, la Iglesia sale al encuentro del hermano débil, necesitado y explotado. Desde el Concilio Vaticano II, las Conferencias Episcopales en América Latina y los Movimientos de Sacerdotes para el Tercer Mundo empiezan a desarrollarse acciones concretas tendientes a denunciar los atropellos contra la dignidad humana que se llevan a cabo contra los más humildes de Nuestra América, pero a su vez, se anuncia un cambio radical desde la radicalización misma de la prédica cristiana. Además, la pedagogía de oprimido de Paulo Freire como crítica y propuesta educativa comunitaria, popular y liberadora marcó un hito fundamental para toda América y fue tomada como bandera de lucha y liberación ante las situaciones de opresión y deshumanización que atentaron y atentan aún en nuestro siglo a los sectores más necesitados y desfavorecidos y es un marco de referencia obligatoria en la actualidad para poder conocernos, valorarnos y tender hacia una transformación social genuina.

Finalmente, el debate filosófico entre el peruano Augusto Salazar Bondy y el mejicano Leopoldo Zea sobre la autenticidad-inautenticidad de la Filosofía Latinoamericana cobra relevancia en diversos ámbitos filosóficos del continente y cuyas

implicancias resuenan aun hoy no sólo en las Universidades y el ámbito académico, sino también en espacios alternativos de construcción de un pensamiento propio.

Ahora bien, podemos preguntarnos, en primer lugar, por la denominación misma del ámbito que estamos abordando. Sobre todo, por el impacto, la interpelación y hasta el imperativo que la caracteriza y especifica: “Liberación”, ¿por qué Filosofía de la Liberación? El mismo Dussel (1998: 20-21) nos responde a tal interrogante:

Porque la experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como «señor» de otra subjetividad (...). Ahora, la Filosofía de la Liberación descubre un «hambriento» ante un «no-pan» (es decir, sin producto que consumir, por pobreza o por robo del fruto de su trabajo), o un «analfabeto» (que no sabe leer) ante un «no-texto» (que no puede comprar, o de una cultura que no puede expresarse).

La novedad filosófica consiste, entonces, en que descubre al “pobre”, al “excluido”, al “otro” en cuanto otro “distinto” de una forma original en cuanto su condición no había sido pensada, problematizada, elevada a objeto filosófico en América Latina. La filosofía en nuestras tierras deja de ser copia, reflexión enajenada, pensamiento académico enclaustrado y alienante para asumir y comenzar la aventura de pensarnos críticamente desde otro horizonte, alternativo a la vara de medición epistemológica eurocéntrica instaurada por los conquistadores y aún vigente. Presente en un colonialismo mental. Un horizonte que ponga de manifiesto los encubrimientos ideológicos que establecieron y sostienen aún sistemas socio-políticos opresores, como así también, el desmontaje de sus prácticas y estrategias que han atentado y atentan contra la dignidad humana de los “otros sufrientes”.

Dussel ha realizado su trabajo filosófico a partir de determinados momentos metafísicos¹ en los que se establecen relaciones de “proximidad”². Estos momentos son

¹El sentido que cobra esta expresión debe ser entendida de la siguiente forma: “*Es la interpelación de la exterioridad (metá-) al horizonte ontológico de una cultura (-fysis) lo que hace de nuestra descripción una histórica meta-física. América latina misma podrá, al fin, ser considerada "el Otro" que el centro imperial dominador y con ello podrá pensarse una ética de su liberación.*”, (Cfr. Dussel, 1977: 28).

²Dussel realiza una distinción entre “proximidad” y “proxemia” para dar cuenta de la posición hombre-hombre que caracteriza a la política desde un “horizonte otro” de la experiencia griega o indoeuropea que privilegia la relación hombre-naturaleza. “*Dicha distinción radica en: Aproximarse a las cosas lo denominaremos la proxemia. Hablamos aquí de aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia*

la Erótica (relación varón-mujer), la pedagógica (relación padres-hijos, maestro-discípulo), la política (relación hermano-hermano) y el antifetichismo como praxis de liberación de un sistema político divinizado. Con la novedosa particularidad de ser abordados desde un horizonte latinoamericano. Verdadera novedad epistemológica que retoma una larga tradición silenciada en toda América Latina. Nuestra voz deja de ser un mero “eco” de formas de construcción del conocimiento centrados en la visión eurocéntrica, desde “su” horizonte para posicionar nuestro discurso en situación de producción desde una epistemología descolonizada. Ahora bien, nosotros vamos a ocuparnos de los últimos dos momentos anteriormente mencionados.

3. Política de la dominación y religión supraestructural.

La política para Dussel se ha manifestado y se manifiesta en dos formas antagónicas. Puede ser una política de la dominación que despliega un proceso dialéctico alienante (una dialéctica del amo-esclavo hegeliana), o bien, una política de la liberación o anti-política con respecto a la anteriormente mencionada.

Vamos a ocuparnos en primer lugar de la política de la dominación. Sobre ella Dussel formula una tesis fundamental:

(...) la ontología política latinoamericana se formula de la siguiente manera: la Totalidad del “sistema” político de nuestras dispersas naciones latinoamericanas, así como de América Latina como Totalidad, han sido construidas por el “yo” europeo (...). El mundo como Totalidad de sentido, como horizonte de comprensión se abre desde la subjetividad que se ejerce como “voluntad de dominio”. (1979: 50-51)

En efecto, para nuestro autor dada una Totalidad Hegemónica, es decir, para nuestro caso, un determinado sistema político establecido en alguna sociedad en su época y lugar específico que es organizado como una Totalidad estructurada institucionalmente donde su funcionalidad está asegurada en el sostenimiento de la relación todo-parte.

alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarlos. Aproximarse en la justicia es siempre un riesgo porque es acortar distancia hacia una libertad distinta.”. (1996: 30).

Siempre existe, en relación a dicha Totalidad, un “otro” excluido.

En otras palabras, se asegura la estabilidad de las instituciones de un determinado sistema político en tanto constituye un todo orgánico funcional. Dicha funcionalidad es ejercida de forma opresiva y alienante en la cotidianidad de las personas que componen una sociedad determinada, además, se torna en una moral vigente que rige y condiciona la totalidad de las prácticas sociales. Sin embargo, siempre quedan fuera de él grupos o sectores de seres humanos que no son tenidos en cuenta, abandonados, dejados de lado en sus necesidades, derechos y reclamos. Más aún, a aquellos que osen criticarla o desobedecerla son considerados sin más como “inmorales”, cuestión que retomaremos en breve.

La experiencia de la conquista y colonización de Nuestra América en el pasado y aun hoy con nuevos rostros, o aún con más precisión, con nuevas máscaras, constituye diversos modos históricos de concreción de Totalizaciones Hegemónicas que partieron de la afirmación de un “*ego conquiro*” a partir de la Modernidad europea como afirmamos anteriormente.

Esta posición de un sujeto que se autocomprende desde un horizonte único, universal y, por lo tanto, medida de todas las cosas; no es ajeno al *ego cogito* cartesiano. La Razón universal de la Europa civilizada pone sus ojos en el control no ya del mar mediterráneo, como centro del comercio marítimo, sino en el océano atlántico para el despliegue de su expansión cuyas consecuencias sentarían las bases del paradigma mercantilista-industrial cuyo desarrollo y consecuencias llegan a nuestros días. Para ello debió justificar ideológicamente tanto en las prácticas como en las teorías la “negación” del otro en su dignidad humana. En nuestro caso la dolorosa historia de exterminio y esclavitud de nuestros pueblos originarios, pero también, por extensión a las mujeres y hombres de otras latitudes en cuanto fueron cosificadas por el “sujeto conquistador”:

(...) es la expansión del hombre moderno: es un hombre que se totaliza, que niega la Alteridad antropológica (el indio, el africano, el asiático) y Absoluta (se ateiza del Dios alternativo y por ello se diviniza a sí mismo: (...) “YO, el Rey”. Es un “Yo” escrito en proporciones muy grandes, sobresalientes, autosuficientes: es la manifestación de una Europa conquistadora, expansiva, dominadora, constitutiva

del ser de los objetos, del indio como "mano de obra" (único ser real del encomendado: la objetualidad del indio-objeto y alienado). (1979: 40-41)

Este momento de la política de la dominación se encuentran en íntima relación con el ámbito religioso³. La vigencia de dicha política es promovida, validada y perpetuada por la religión supraestructural en cuanto que, fundamentalmente, su discurso se establece como legitimador por excelencia y así lo fetichiza. Pero ¿qué significa para nuestro autor que un sistema socio-político se ha fetichizado? Pues bien, con la categoría de "fetichismo" Dussel da cuenta de cómo algún determinado sistema (sobre todo a partir de la Modernidad europea) es divinizado en la medida que se establece que su horizonte categorial, con el cual se interpreta y se construye eso que consideramos en mundo que habitamos, es el único válido. Generando así una falsa conciencia por la cual los individuos que componen dicho sistema son manipulados en el convencimiento de que se ha llegado al conocimiento de la realidad última; ocultando que existen otros marcos categoriales, otras alternativas de construcción de sistemas y, lo que, es más, ocultando el inacabamiento incompletitud de todo sistema categorial que se funda en la imperfección misma de la condición humana. Pretender que se ha llegado a constituir un sistema cuyo marco categorial a develado los secretos mismos del ser, de la existencia, del hombre es la afirmación del fin de la historia.

Esto nos lleva a sostener la siguiente sentencia: ¡Los dioses no han muerto! viven en el politeísmo moderno del dinero, el soborno, el hedonismo, el abuso del poder, en la impunidad, la injusticia, la corrupción, etc.

Aquí la religión tiene una función ideológica en cuanto que encubre y justifica al sistema fetichizado, pero a la vez, lo mistifica y sacraliza su mediación para evitar cualquier intento de cambio o transformación social porque congela las funciones sociales de sus actores como venimos afirmando. En consecuencia, el sistema político se ha divinizado y sus dirigentes son los dioses que todo lo pueden y todo lo saben.

³Para profundizar y ampliar estas cuestiones encontramos un abordaje temático de la religión en el trabajo de nuestro autor titulado: Dussel, Enrique (1977). *Religión*. México: Editorial Edilco. [http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/30.Religion.pdf. Fecha de consulta: 01/11/2016.]

Estableciéndose una verdad única e irrefutable.

Cada uno en su lugar y un lugar para cada uno. Repitiendo al infinito formas de pensar, sentir y actuar. Lugares y funciones sociales que han sido cristalizados y que organizan la cotidianidad de una determinada sociedad.

El poder, categoría positiva y actividad necesaria para la dignificación y realización de la dignidad humana para Dussel, descansa en la comunidad política (el pueblo). Cuando los actores políticos lo hurtan negando su fuente y fin, es decir, la comunidad política que delegó sobre ellos su ejercicio y administración servicial. Entonces, el poder político se ha corrompido. La corrupción política atenta directamente contra la dignidad humana. Los efectos de su malicia recaen directamente contra el pueblo y atacan en especial a los más débiles, indefensos y vulnerables (niños/niñas, mujeres, ancianos, personas que padecen alguna enfermedad, entre otros).

Nos resulta apropiado acudir a las propias palabras de Dussel al respecto. Por ello, lo citamos en externo:

La corrupción originaria de lo político, que denominaremos el fetichismo del poder, consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (de allí que pueda denominarse "funcionario") -sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía, - como la sede o la fuente del poder político. (...) La corrupción es doble: del gobernante que se cree sede soberana del poder y de la comunidad política que se lo permite, que lo consiente, que se torna servil en vez de ser actora de la construcción de lo político (...). Lo peor no son los bienes mal habidos, sino el desvío de su atención como representante: de servidor o del ejercicio obediencial del poder a favor de la comunidad se ha transformado en su esquilador, su "chupasangre", su parásito, su debilitamiento, y hasta en su causa de extinción como comunidad política. (2012: 18-19).

4. Política de la Liberación y religión infraestructural.

Ahora bien, siempre irrumpe en toda Totalidad Hegemónica la Exterioridad⁴. Desde un “afuera del sistema”, desde un “más allá de la Totalización” irrumpe en la cotidianidad repetitiva y cómoda para algunos pero que, a otros los interpela ética y políticamente a escuchar al otro sufriente y a hacerse responsable de él en su corporalidad (carnalidad), sus necesidades básicas y en su particularidad socio-histórica:

El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia:

¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!

(...) Estamos ante el esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita. El grito, como ruido, rugido, clamor, proto-palabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que tiene conciencia ética. Indica simplemente que alguien sufre y que desde su dolor lanza un alarido, un llanto, una súplica. Es la «interpelación» originaria.” (Dussel, 1998: 20).

Es la realidad donde surge la política de la liberación o anti-política con respecto a la anteriormente expuesta. Liberación que implica la reivindicación de la condición humana desde su carnalidad. Una antropología-ética-política que pone en ejercicio un momento analéctico.

Poco a poco se vislumbró la utopía (ouk-tópos: «lo-sin-lugar» en la Totalidad): el pro-yecto de la liberación del Otro. Se trata de la producción de otra Totalidad analógica, constituida con lo mejor de la antigua y desde la exterioridad del Otro. Desde la interpelación del Otro, y como su respuesta, la afirmación del Otro como otro es el origen de la posibilidad de la negación de la negación dialéctica (esto es lo que denominé el «método analéctico» o de «afirmación originaria» del Otro).” (Dussel, 1998: 21).

Es el momento de la sub-versión de la moral vigente sustentada por el sistema político fetichizado porque su Ley se ha tornado incompatible con la justicia en razón de que oprime al pueblo y genera víctimas (del desempleo, del machismo, del

⁴La categoría de Exterioridad es nodal en la Filosofía de la Liberación de Dussel. De ella podemos decir que: “La metáfora espacial de exterioridad puede llamar a más de un equivoco. Podríamos denominar también a este “más allá” del horizonte del ser del sistema una trascendentalidad interior, un “más allá” del sujeto en el sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto. Trascendentalidad interior o exterioridad tienen la misma significación en este discurso filosófico. (...) El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien.”. (Dussel, 1996[1977]: 56).

desmembramiento de los sistemas sanitarios, del vaciamiento de los sistemas educativos, de la negación a la Voluntad de Vivir del otro). Es un momento negativo de la praxis de la liberación porque deconstruye y destruye la moral imperante que se monta e intenta perpetuarse en las instituciones y en los actores políticos corruptos en la ilusa mentira de su divinización que permite validez sus actos de tiranía e impunidad.

Pero también la analéctica comporta un momento positivo. En él la praxis de la liberación emerge como la creación de un orden nuevo. Es la construcción desde el pueblo como posibilidad de concreción de aquello que estaba vedado, del ideal como ejercicio político efectivo de un poder obediencial.

La religión infraestructural acompaña estos momentos y los posibilita debido a que, para Dussel, una "crítica teológica" es condición de toda "crítica moral y política" en el sentido que es necesario dismantelar al fetichismo en primera instancia. Este es el momento negativo del que venimos hablando. Es una negación tanto teórica como práctica del sistema fetichizado. Una toma de conciencia ético- crítica que antecede y prepara para una praxis de la liberación.

El crítico (*hyperdoulos*) se juega en su tiempo para que aparezca el acontecimiento liberador del cual no hay vuelta atrás (*kairos*) aunque el sistema fetichizado ataque y considere inmoral la praxis y los discursos de aquellos que se tornan críticos de la moral injusta sostenida y ejercida por los sectores dominantes que aseguran su vigencia y cumplimiento (injusta porque oprime y somete negando la condición humana escudándose en la justificación del cumplimiento de la ley como lo ocurrido en la conquista y colonización de Nuestra América). El crítico del sistema sufre persecución, mas la lucha comienza y su largo camino marca un nuevo horizonte, una esperanza que motoriza las praxis de la liberación (un éxodo de la liberación). Así se da paso a un momento positivo, momento de creatividad y creación de un sistema moral nuevo basado en instituciones nuevas desde el consenso crítico de los oprimidos.

Sin embargo, todo sistema será siempre imperfecto y contingente. Aparecerán nuevos excluidos, nuevas exterioridades, nuevos desafíos y esperanzas para continuar una

lucha por la defensa de la dignidad humana; siempre atacada, asechada, agredida, doliente. La religión infraestructural posibilita una defensa de la dignidad humana de los sujetos-pueblos oprimidos como una utopía histórica que prefigura una utopía escatológica. Paradigma de servicio o Paradigma de Liberación como experiencia exódica que replantea desde el horizonte latinoamericano una dialogicidad que cobra nivel universal porque implica a los otros sufrientes (como por ejemplo el diálogo sur-sur con África, Asia, etc.) que también son sacrificados para rendir culto al sistema fetichizado sacralizado, pero también con los mismos opresores mediante una dialéctica amigo-enemigo que implica una apertura disonante y superadora ante una inversión de esquema donde la relación de dominación solamente se sub-vierte.

5. Conclusión:

Las categorías con que el filósofo de la liberación marca dicha distinción son consideradas por nosotros como herramientas con las cuales podemos leer e interpretar hoy nuestras realidades en las diversas y variadas latitudes de nuestro continente.

En un sistema cuyo ejercicio de una política de la dominación legitimada por una religión supraestructural se genera la ilusión de ser el único sistema posible constituyéndose en una totalización totalitaria, una absolutización de un sistema relativo debido a su radical contingencia pero que, mediante la negación de otras posibilidades y alternativas, se erige como un dios-del-sistema cuyo fundamento ontológico se pretende único, último y universal mediante su sacralización.

En cambio, irrumpe en la historia desde una Exterioridad un sujeto-pueblo oprimido que pone en función una anti-política que, junto a la religión como infraestructura opera como ateísmo antifetichista. Momento negador del dios-del-sistema y de la religión superestructural que lo sostiene. La crítica a la religión del fetichismo es condición de posibilidad de toda crítica futura (incluyendo la política). Por ello, el planteamiento de una religión infraestructural para la denuncia de los atropellos contra la dignidad humana de aquellos “otros sufrientes” (como los campesinos, las mujeres, los huérfanos, los obreros, los estudiantes, los inmigrantes, los indocumentados, entre otros)

es, a su vez, el anuncio de la instauración de un Paradigma del Servicio. Este nuevo Paradigma contiene en el mismo nivel de crítica al sistema fetichizado (momento destructivo de la Ley y la moral vigente) un momento positivo (momento constructivo constitutivo de la novedad de la responsabilidad ético-política-económica del rostro pobre y sufriente del otro).

Este esquema categorial, sostenemos, podemos apreciarlo en nuestra historia; ya que siempre estuvo presente en los procesos políticos de liberación de Nuestra América. Desde el obispo Las Casas, recordando al cura Hidalgo hasta el obispo Romero en El Salvador y el Papa Francisco en la actualidad. Pero también lo estuvo presente para legitimar y justificar los sistemas socio-políticos-económicos opresivos y alienantes de los cuales abundan, lamentablemente, ejemplos en nuestra historia como una de sus tantas páginas más oscuras.

Pensar las posibilidades que nos otorgan la utilización de éstas y otras categorías son muchas si sabemos aprovechar las oportunidades que se abren de establecer diálogos entre ciencias sociales y las filosofías, entre sectores académicos y organizaciones comunitarias, entre otras. No sirve de nada dominar brillantemente un determinado marco categorial si no sabemos relacionarlo con nuestras realidades históricas-políticas-sociales y atender a sus demandas concretas y, muchas veces, acuciantes. De lo contrario seremos merecedores de la crítica de Marx porque solamente interpretaremos la realidad sin transformarla.

6. Bibliografía citada

Dussel, Enrique (2012). *Para una política de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta/Gorla.

Dussel, Enrique (1998). "Autopercepción intelectual de un proceso histórico.", en *Revista Anthropos. Huellas de conocimiento*. N° 180, septiembre-octubre. Páginas 13-36

Dussel, Enrique (1996) [1977]. *Filosofía de la Liberación.*, 4° edición. Bogotá: Editorial Nueva América.
[http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/29.Filosofia_de_la_liberacion.pdf. Fecha de consulta: 01/11/2016.]

Dussel, Enrique (1977). *Filosofía Ética Latinoamericana III. De la Erótica a la Pedagógica*. México: Editorial Edilco.
[http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/27.Filosofia_etica_latinoamericana_6-III.pdf]. Fecha de consulta: 01/11/2016.]

Dussel, Enrique (1977). *Religión*. México: Editorial Edilco.
[http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/30.Religion.pdf. Fecha de consulta: 01/11/2016.]

Dussel, Enrique (1979). *Filosofía Ética Latinoamericana IV. Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás (USTA).
[http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/33.Filosofia_etica_latinoamericana_IV.pdf]. Fecha de consulta: 01/11/2016.]