

## Enrique Dussel and the Philosophy of Liberation. Life and Thought

Guerra Narbona, Isabel

**Isabel Guerra Narbona**  
guerranarbona@hotmail.com  
Universidad de Sevilla, España

**Analéctica**  
Arkho Ediciones, Argentina  
ISSN-e: 2591-5894  
Periodicidad: Bimestral  
vol. 1, núm. 8, 2015  
revista@analectica.org

Recepción: 10 Septiembre 2014  
Aprobación: 31 Diciembre 2014

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/251/2511160007/>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3910788>

**Resumen:** Nadie podría negar que la grandeza de Enrique Dussel como filósofo esté en su propia y genuina manera de mirar el mundo e interpretarlo. Nadie como él nos ha sabido mostrar tan claramente que los límites del pensamiento occidental y sus muchas contradicciones o errores se encuentran fundados en el egoísmo de haberse autoproclamado dueño legítimo del mundo y de su historia. Y, por eso, nadie como el mismo Dussel nos ha dejado como herencia la propuesta histórica de una nueva política que tenga puesto sus ojos en la víctima inocente, que no pudo vivir, y que se muere en su pobre y excluido mundo. En este sentido, la posibilidad real de “un nuevo mundo donde quepan muchos mundos” es una cuestión que ha motivado desde el principio a la Ética y Política de la Liberación a construirse arquitectónica y críticamente.

**Palabras clave:** Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel, Política de la Liberación.

**Abstract:** No one could deny that Enrique Dussel's greatness as a philosopher is in his own genuine way of looking at the world and interpreting it. No one like him has been able to show us so clearly that the limits of western thought and its many contradictions or errors are founded on the selfishness of having proclaimed itself the legitimate owner of the world and its history. And, for this reason, no one like Dussel himself has left us as inheritance the historical proposal of a new policy that has its eyes on the innocent victim, who could not live, and who dies in his poor and excluded world. In this sense, the real possibility of "a new world where many worlds fit" is a question that has motivated Liberation Ethics and Politics from the beginning to build itself architecturally and critically.

**Keywords:** Philosophy of Liberation, Enrique Dussel, Liberation Policy.

### Introducción

“Aún en la extrema humillación de la prisión, en el frío de la celda y el total dolor de la tortura, aun cuando su cuerpo no fuera sino una llaga viva,  
todavía puede clamar: - “¡Soy otro; soy hombre; tengo derechos!” (Dussel, 1996:57)

Que siguen existiendo dominados en el mundo es una realidad que no es difícil descubrir. Desde el horizonte Occidental, el mundo se nos manifiesta como una estructura fija e inmutable, pero desde la exterioridad, fuera del ámbito geográfico-político de Occidente, el mundo se tambalea más que nunca.

Nadie podría negar que la grandeza de Enrique Dussel como filósofo esté en su propia y genuina manera de mirar el mundo e interpretarlo. Nadie como él nos ha sabido mostrar tan claramente que los límites del pensamiento occidental y sus muchas contradicciones o errores se encuentran fundados en el egoísmo de haberse autoproclamado dueño legítimo del mundo y de su historia. Y, por eso, nadie como el mismo Dussel nos ha dejado como herencia la propuesta histórica de una nueva política que tenga puesto sus ojos en la víctima inocente, que no pudo vivir, y que se muere en su pobre y excluido mundo. En este sentido, la posibilidad real de “un nuevo mundo donde quepan muchos mundos” es una cuestión que ha motivado desde el principio a la Ética y Política de la Liberación a construirse arquitectónica y críticamente.

El quehacer filosófico de Enrique Dussel no puede entenderse completamente sin vincularlo a su propia experiencia existencial. Vida y pensamiento convergen en una unidad indisoluble y solidaria. Todos los textos y las obras de nuestro filósofo mexicano tienen como origen sus muchas experiencias subjetivas. Por eso, lo mejor de su obra se concretó gracias a sus diversas y continuadas acciones, compromisos militantes, sufrimientos, discusiones, conferencias y cursos, que él mismo viviría a lo largo de sus viajes por todo el mundo. Pero, también, todas sus vivencias y experiencias humanas intensas han tenido como base su comprometido pensamiento intelectual, y la manera que él mismo tuvo de honrar la Filosofía, la Ética y la Historia de toda Latinoamérica.

Para Dussel la filosofía es un pensar la realidad concreta. Por eso, afirma que, al cambiar de contexto geográfico-político e histórico-social, se cambia también la temática y la forma de hacer filosofía. Pensemos que no es lo mismo haber nacido en un país europeo que en uno africano; la subjetividad no es la misma, el mundo no es el mismo.

## **Etapas previas a la filosofía de la liberación**

Enrique Dussel nació en un pueblecito pobre llamado La Paz, situado en la provincia de Mendoza, en Argentina, un 24 de diciembre de 1934. Muy pronto se marcharía con su familia a vivir a la ciudad de Buenos Aires. Allí asistiría a la escuela primaria. Pero, sería en Mendoza donde Dussel viviría sus profundas experiencias juveniles, que se manifestaban, a muy temprana edad, en una preocupación por los que sufrían:

La militancia en la Acción Católica, el andinismo (no el alpinismo) como formación del carácter (a los doce años ya había vencido el San Bernardo con más de 4800 metros de altura, lo que me servirá en mi futura “experiencia europea” para atravesar en auto-stop toda Europa y el Medio Oriente). En plena adolescencia, a los quince años, una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad con el Otro. Visitábamos hospitales de niños deficientes mentales; leíamos, devorábamos las obras de San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero integrado al compromiso social, gremial, político. (Dussel, 1998a: 15)

Más adelante, Dussel, junto con otros compañeros, fundarían la Federación Universitaria del Oeste (la FOU), siendo presidente del centro de filosofía y letras. Debido a sus acciones y huelgas manifestadas en contra de Perón en 1954 sería apresado junto a sus compañeros. Esta etapa de su vida es recordada por Dussel como una época de formación acelerada de una personalidad práctica, social, política e intelectual.

Ingresó en la facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, pero había asistido durante cinco años a la Escuela de Bellas Artes, porque pensaba ser antes artista. En la facultad de filosofía sus profesores le exigían dominar el griego y el latín, y le recomendaban estudiar el alemán:

(Cursos enteros versaron sobre los fenomenólogos alemanes éticos; sobre Max Scheler, Von Hildebrandt, etc.), aunque fundamentalmente Aristóteles y Tomás de Aquino. Durante cuatro años (desde el segundo de mi carrera) cursé ética con Soaje Ramos. Fue la vértebra de mis estudios; lo fue la ética y lo sigue siendo. Creo que conozco los clásicos, en sus lenguas, y en detalles bien precisos. (Dussel, 1998a: 15)

Durante sus años de estudiante, él y sus compañeros de clase leían a Platón y Aristóteles en griego, Agustín y Tomás de Aquino en latín, Descartes y Leibniz en francés y Scheler o Heidegger en alemán. Terminando sus estudios de filosofía en septiembre de 1957, consiguió una beca en Madrid. El viaje a Europa significó, tal vez, un factor fundamental para convertirse en uno de los filósofos más importantes del mundo. Ninguno de sus profesores había ido a Europa a estudiar, pero su mentalidad colonial latinoamericana y su profunda conciencia ética le exigían realizar la experiencia europea. La tarea no era realmente sencilla: no tenía contacto ni con Francia ni Alemania; Estados Unidos estaba completamente fuera de su horizonte. Había entonces que comenzar por España:

Salía del Puerto de Buenos Aires en un barco de la compañía "C" (cuatro veces atravesaría el Atlántico por Barco). Permanecí en la popa hasta altas horas de la noche. El barco se fue internando en el Río de la Plata. En el atardecer las luces de Buenos Aires se fueron alejando. Sabía que me ausentaba por mucho tiempo. Mi beca era por un año. ¡No sabía, sin embargo, que no regresaría sino diez años después! Como el barco en el que crucé el Atlántico, levanté ancla, y la mantendría en alto hasta que fuera necesario. Era alguien completamente libre que iba en búsqueda de su proyecto. (Dussel, 1998a: 15-16)

Será este viaje a Europa el que le hizo descubrir verdaderamente a Latinoamérica. Antes de este viaje, él pensaba que Latinoamérica era una especie de "extensión" de Europa, y, por ello, nunca había imaginado, ni lo sospechaba siquiera, que era su propia subjetividad la que en realidad estaba alienada al horizonte cultural de Europa:

Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife... Todo un descubrimiento instantáneo y sorprendente de América Latina. El Brasil afroamericano, ¡una novedad absoluta! Después, Dakar en Senegal, el mundo bantú...; después la Casablanca musulmana en Marruecos, el mundo árabe oriental (que con los años habría de conocer y admirar desde Marraquech a Egipto, la India...y hasta la isla de Mindanao en Filipinas). ¡Todo de pronto y en un viaje de veinticuatro días, con veinte personas en un camarote - porque era el pasaje más barato que pude comprar! - Toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían sido absolutamente desconocidos. Yo deseaba con pasión ir a Europa, y yendo hacia ella había ya descubierto, para siempre, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte. (Dussel, 1998a: 16)

En Madrid escribió su tesis titulada “Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles”. Además, presentó otro trabajo para ganar un premio de investigación en el Colegio Guadalupe de Madrid, que se llamó “El bien común en la Escuela moderna Tomista o la Segunda escolástica del siglo XVI”. Para ello, se trasladó a Salamanca. Estando allí, partiría en auto-stop hacia París, donde le ofrecieron una beca para estudiar francés, pero cambiaría de rumbo, y, sin apenas pensarlo, se dirigió a Israel con el propósito de buscar en el Oriente el origen de su América Latina:

Durmiendo en el suelo, pidiendo para comer, de París a Bruselas, de allí a Freiburg (donde caminé con Norberto Espinosa, compañero y filósofo mendocino que pudo seguir algún seminario de Heidegger, en las laderas del Schwarz Wald), al San Gotardo, Florencia, Bolonia, Roma, Nápoles. Con un pasaje de cuarenta y seis dólares en la borda de un barco turco, navegué de Nápoles a Beirut. Allí recuerdo la Plaza de los Mártires, el barrio de Babtuma en tiempos de la guerra sirio-libanesa. De Beirut a Damasco, en auto-stop, oyendo balas a corta distancia, y siendo transportado por camiones de guerra. De Damasco, de la enorme mezquita, de las murallas del Pablo de Tarso, a Ammán. De Ammán por el desierto (que a veces me hacía recordar mi La Paz de la infancia) a Jerusalén. Dos meses en la Jerusalén árabe. Por fin, Israel, de Jerusalén a Tel-Aviv, a Haifa, a Nazaret. Allí hice conocimiento de Paul Gauthier, un obrero y sacerdote francés. Me invitó a regresar cuando terminara mi doctorado en Madrid. Un mes de trabajo manual en el shikún (cooperativa) árabe. La violencia de la pobreza, del rudo trabajo manual, del calor del desierto. Experiencias fuertes, definitivas, profundas, místicas, carnales... (Dussel, 1998a: 16)

Al cabo de un tiempo, regresó a España para defender la tesis doctoral, en la que intentaba dar la razón a Jacques Maritain en controversia con Charles De Koninck. Su tesis se dividió en tres gruesos tomos que fueron presentados en abril de 1959. En su primera página había escrito: “Bienaventurados los pobres...”. Había comprendido, gracias a Maritain, que la persona sobrepasaba al bien común, y éste debía subordinarse a aquélla. Ya, por aquel entonces, empezaba a intuir la radicalidad ética del Otro, otro como persona. El Otro se convertiría así en una de las categorías fundamentales en la filosofía de la liberación: “Era como un presagio o un comenzar a vislumbrar lo que con posterioridad llamaría la “exterioridad del Otro” (la “persona”) con respecto a la “totalidad” (el sistema social de individuos). Había echado un cierto fundamento a una filosofía política personalista, que sólo comenzaba a organizarse” (Dussel, 1998a: 16-17).

Después de defender su tesis doctoral, marchó de nuevo a Israel, allí trabajaría durante dos años como carpintero y pescador, y, además, estudiaría el hebreo. Estar con sus compañeros árabes y Paul Gauthier abriría su mente y su mundo. Ya no era sólo América Latina, ahora eran los pobres y oprimidos los que ocupaban sus reflexiones filosóficas más profundas.

Una de las noches que Dussel hablaba de la historia de Latinoamérica a sus compañeros en la cooperativa de construcción donde tenían su barraca, Gauthier le preguntó: “¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios?”. Esa misma noche Dussel escribiría a un amigo historiador, llamado Esteban Fontana, y le confesó la idea de escribir la historia de América Latina del otro lado, desde abajo. Desde abajo es desde el suelo, desde la realidad sufriente de los que no tienen nada, y, sin embargo, tienen el verdadero poder de crear la Historia y de cambiar el mundo. Dussel siempre nos ha transmitido la idea de que, en los pueblos periféricos, analfabetos, pobres y dominados por el capitalismo occidental, reside

una sabiduría que va más allá de la que puedan acumular durante siglos las universidades más prestigiosas del mundo. Por eso, aprender de los pueblos, saber escucharles, es tener fe en la humanidad y en la misma justicia futura.

Está claro que no habría sido el mismo Enrique Dussel si no hubiese vivido todas estas profundas experiencias. El hecho de haber descubierto el mundo desde los ojos y la piel de los pobres, le condicionaría para siempre su pensamiento, su persona y su obra. El mundo, como categoría, era algo más que aquello que habían descrito desde sus racionales reflexiones Platón, Aristóteles y los griegos, Descartes, Hegel, Heidegger, y toda la ontología occidental hasta el momento. Ahora, Grecia empezaba a serle un lugar extraño y diferente a lo que hasta entonces había conocido, durante sus años como estudiante de filosofía:

Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, pero desde el Oriente, se había tornado extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario “des-truir” el mito griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles griegos, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos. (Dussel, 1998a: 17)

De esta experiencia vivida, a la que él llamará “casi violenta”, surgirán sus dos primeras obras que escribiría en Francia de 1961 a 1964. La primera se llamará *El humanismo helénico*, donde expresaba la idea de que la filosofía latinoamericana no debía arrancar de la experiencia existencial griega, aunque comprendía y aceptaba que la filosofía como método hubiera sido una invención de Grecia. Por eso, veía conveniente realizar una clara distinción entre la filosofía como método y la filosofía como tema. En esta obra defendió la idea de que la Modernidad Europea había cogido a Grecia como su origen. Dussel sabía que tenía que romper este esquema si quería pensar filosófica y auténticamente desde Latinoamérica.

En el humanismo semita intentaba mostrar que la experiencia existencial de los pueblos semitas desde los arcadios, babilónicos, fenicios, israelitas, cristianos o musulmanes, al partir más allá del ser, esto es, al insertarse en la nada como realidad creadora, permitía afirmar el monismo de carnalidad antropológica; es decir, se podía pensar la persona como “una”, sin dualismo de cuerpo ni alma. Por eso, lo que Dussel nos propone es una ética política de unidad antropológica, que parte de la “carne” sufriente y explotada del pobre y excluido del mundo. Ese pobre es la nada, el no-ser, que había que pensar como auténtica realidad.

Cuando regresa a Europa, después de aquellas míticas experiencias, se instaló en París, donde siguió las clases de Paul Ricoeur en La Sorbonne. Allí, trabajó como bibliotecario, lo que le permitió manejar innumerables obras en las que se apoyó para realizar sus primeros trabajos. En esta etapa tan especial de su vida, que bien podía llamarse preparatoria de la filosofía de la liberación, podemos hablar de dos momentos cruciales para su posterior proyecto filosófico:

1. la influencia de Ricoeur y su obra *La simbólica del mal*, y
2. su constante preocupación por darle a América Latina un lugar en la Historia universal.

Para ello meditó la obra del mexicano Leopoldo Zea titulada *América en la Historia*.

En 1963, el filósofo mexicano, consiguió una beca y se trasladó a Maguncia. En Múnich, conoció a la que hoy es su mujer, Johanna. Allí, en Alemania completaría su formación con estudios de Historia. Así que realizó una tesis doctoral que se tituló “El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)”. Esta nueva investigación le llevó durante tres veranos a Sevilla, donde trabajó en el Archivo General de Indias, pero siempre pensando en su proyecto de darle a América Latina un lugar propio en la Historia universal. De hecho, en 1966, dicta una conferencia titulada “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal”. Para Dussel fue, sin lugar a dudas, una declaración hermenéutica de principios.

En marzo de 1967, regresó a Argentina con materiales acumulados durante años en Europa. En Mendoza, trabajó como profesor en ética donde escribe *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, en la que se dejaba ver ya con cierta claridad y sistematicidad el “choque” de civilizaciones y de visiones del mundo. Era prácticamente este choque entre dos mundos, el europeo y el amerindio, lo que tanto empezaba a preocuparle. En concreto:

Era el enfrentamiento asimétrico entre dos “mundos”, con la consiguiente dominación del uno sobre el otro; con la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre de la Modernidad. Todo esto pondrá en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de una cultura, pero no tanto para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas (una dominante y otras dominadas). (Dussel, 1998a: 19)

En 1969, como transición a una nueva etapa, había realizado unos seminarios de Historia de la filosofía. Estos seminarios dieron lugar a una nueva obra que se llamó *Para una destrucción de la historia de la ética*. Los tomos II y III nunca fueron escritos, aunque existe el material para su redacción. En ese momento, realizó también un seminario sobre la dialéctica de Hegel, donde desarrolló de manera rigurosa los fundamentos del discurso ontológico.

## **Etapa que abre el nacimiento de la filosofía de la liberación**

En esta nueva etapa, la Filosofía de la Liberación irá desarrollándose gracias a las categorías e ideas que el propio Dussel tomaría de filósofos como Ricoeur, Lévinas, Marx o Paulo Freire, y más tarde Apel y Habermas, pero fue indudablemente Lévinas quien supuso un rompimiento con la ontología heideggeriana, y un comienzo con un genuino pensar, que se situaba más allá del ser y de la totalidad:

En una reunión interdisciplinaria con sociólogos en Buenos Aires escuché hablar por vez primera sobre la “Teoría de la dependencia”. Esta teoría hacía su camino, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica *Sociología de la liberación en Colombia*; Augusto Salazar Bondy da a conocer *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, donde liga la imposibilidad de una filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas. Estábamos dictando un curso de Ética ontológica en la línea heideggeriana (del “último Heidegger”) en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas. *Totalité e Infini. Essai sur l'Extériorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética

ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la “vía corta” de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: “La exterioridad metafísica del Otro”. ¿Por qué Lévinas? (Dussel, 1998a: 20)

Lévinas había vivido en los campos de concentración la experiencia terrible de ser tratado inhumanamente, y esto le llevó a interpretarse a sí mismo como un ser fuera del horizonte de la condición humana que compartía el resto. Esa radicalidad de sentirse ajeno a la dignidad humana, fue lo que le llevó, probablemente, a pensarse como Otro con respecto al sistema que lo tenía oprimido. En sus memorias narró que, en aquella miserable y degradante época de su vida, tan sólo un perro le había tratado como ser humano. Dussel, por su parte, en su *Ética de la liberación*, al tratar el tema de la exclusión del Otro, cita la experiencia de Rigoberta Menchú, una indígena guatemalteca que desde pequeña había vivido la discriminación, el racismo, el machismo, la explotación y el hambre. Su vida había estado fundada en la injusticia en todos los niveles que puedan imaginarse. Ella, al igual que Lévinas, había sido un Otro para el sistema, pero a diferencia del filósofo judío ni siquiera un perro le había tratado como humana, porque en la casa donde ella servía todos los días hasta los perros de los señores habían sido domesticados para discriminarla. ¿Puede haber, quizás, una exclusión mayor? ¿Puede haber un Otro más Otro?

La exterioridad es una de las categorías más importantes que empleará Enrique Dussel para explicar la situación de exclusión en que se encuentran América Latina, África y Asia con respecto a la totalidad dominadora, que la forman Estados Unidos y Europa.

Para Enrique Dussel la “experiencia originaria” de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el hecho de la dominación, al constituirse una subjetividad como señor y otra como esclava. De esta manera, en el plano mundial, desde el comienzo de la expansión europea a partir de 1492, la Modernidad dio lugar a la creación de un centro poderoso (Europa) y a una periferia oprimida (Latinoamérica); en el plano nacional, daría lugar a una burguesía nacional y a una clase obrera, y al pueblo; en el plano erótico, a un varón machista y a una mujer oprimida; en el plano pedagógico, a una cultura imperial y a una cultura periférica y popular; en el plano religioso, a un cierto fetichismo en todos los niveles, y en el plano racial, a una raza blanca discriminadora y a una raza no-blanca que es aplastada y excluida.

Todas estas “experiencias originarias”, vividas por todo latinoamericano, quedarían incorporadas en la Filosofía de la Liberación gracias a la categoría de Otro. Otro como pobre, como indio masacrado, como esclavo negro, como el asiático de la guerra del opio, como el judío en los campos de concentración y como la mujer cuando es convertida en objeto sexual. Ciertamente, todo comienza cuando el oprimido es destruido en su corporalidad sufriente y simplemente grita; y ese grito es ya una súplica de justicia, y una apertura hacia un mundo nuevo.

Como nos muestra Dussel, el origen radical no es la afirmación del “sí-mismo” como había imaginado Ricoeur. Para que eso fuese verdaderamente así, había que poder reflexionarse y descubrirse como persona. Pero, nos encontramos ante el esclavo que nació esclavo y aún no sabe que es persona. Simplemente grita de dolor y tristeza. Ese grito sólo indica que alguien sufre, y que desde su dolor lanza un ruego. Esto es lo que ha llamado Enrique Dussel “interpelación originaria”. El

“sí-mismo” del oyente-responsable se torna valioso sólo si anteriormente ha sido “tocado”, impactado, por la súplica del Otro. Pero todo esto es anterior a toda reflexión racional posible, pues esa interpelación del Otro es lo que constituye, para Enrique Dussel, la posibilidad del mismo mundo. En esta cuestión da la razón a Lévinas, a Marcuse y a la Escuela de Frankfurt, al haber politizado la ontología heideggeriana. Junto a los posthegelianos, Dussel defendió un sentido de realidad que va más allá del horizonte del ser hegeliano. El Otro se encontraba más allá del ser, y en esto coincidiría precisamente con Lévinas, Sartre, Zubiri, Marx y Schelling.

Por otro lado, si la fenomenología hermenéutica coloca a un sujeto como un lector ante un texto, ahora la Filosofía de la Liberación descubre a un hambriento frente a un “no-pan”, o a un analfabeto ante un “no-texto”.

Pese a que Lévinas supuso un despertad para el pensar filosófico de Dussel, ya que planteó la cuestión de la “irrupción del Otro”, muy pronto, Dussel se percató de que era necesario superarlo, puesto que desde el horizonte metafísico de Lévinas era imposible llegar a construir una política que, cuestionando la Totalidad vigente (el sistema político-económico que excluye al Otro), pudiese construir una nueva totalidad institucional. Esto mismo era exactamente el tema de la liberación, la liberación del Otro. Se dio entonces la necesidad de crear una arquitectónica. Para eso fue inevitable pensar nuevas categorías. Así, una de las primeras categorías que se trataron seriamente fue la de totalidad. Si, como sabemos, la ontología es un pensar el ser de la totalidad vigente, y el proyecto del sistema vigente justificaba la opresión y exclusión del Otro, la Filosofía de la Liberación, en cambio, tenía como proyecto liberar a ese Otro, que era tratado por el sistema como un bárbaro al que había que eliminar para, de esa manera, perpetuar el ser de la totalidad, es decir, asegurar al sistema su permanencia en el tiempo. Así, se daba comienzo a una Ética de la liberación que exigía el cumplimiento rotundo de los derechos del Otro, de la víctima.

Pero Dussel sabía muy bien que era necesario dar un paso más, todavía se movía en niveles muy abstractos. Así, las categorías de totalidad, exterioridad, Otro, praxis de liberación, etc., se insertaron concretamente en una “Histórica”: “un situar dentro de la historia mundial el hecho del mundo periférico” (Dussel, 1998a: 21). De este pensar surgirían los tomos III, IV y V de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Por eso, fue necesario situar, en un primer momento, la cuestión ontológicamente, para después explicar la “Irrupción del Otro” en la Totalidad vigente, por ejemplo, la mujer oprimida en la erótica machista, o el pobre en la política-económica de la explotación capitalista. Como era de esperar, todos estos temas nunca fueron tratados por las éticas europeas, pero a Dussel le sirvieron realmente para reflexionar nuevos problemas y crear nuevas categorías, y, así, poder desvelar, en el ámbito filosófico mundial, el origen y las consecuencias que tuvo (y sigue teniendo) para el conjunto de la humanidad la relación Totalidad-Periferia o Norte-Sur, o, lo que es lo mismo, Señor-Esclavo. En 1974, Dussel publica la obra *América Latina: dependencia y liberación*, con artículos que dejan ver claramente esta problemática. Este periodo de su vida es recordado con gran emoción por Dussel:

Fueron años de muchas tensiones, de profundos compromisos, de un viajar incesante por América Latina (continente que atravesé frecuentemente). Cuando aumentó la represión fui expulsado de la Universidad nacional de Cuyo, en marzo de 1975, y se



me condenó a muerte por “escuadrones” paramilitares. Dejé Argentina y comencé el exilio en la nueva patria: México. Aquí, durante algunos meses, sin mi biblioteca por encontrarse en Argentina –de memoria entonces–, redacté la Filosofía de la liberación. Una época había terminado para mí. Comenzaba otra. (Dussel, 1998a: 23)

## Construcción y expansión de la filosofía de la liberación: más allá de la ontología occidental

En esta etapa, la Filosofía de la Liberación irá madurando, y se irá construyendo sólidamente gracias al diálogo que mantendrá con Apel, Paul Ricoeur, Rorty, Vattimo y Habermas. Fueron años de intensa creación filosófica, que, sin duda, se dieron gracias al entusiasmo con el que Dussel se entregaba cada día a la reflexión de la problemática de la exclusión humana que azotaba a millones de seres humanos en todo el mundo. Entonces, era urgente elaborar una filosofía para el “tercer Mundo”. Desde esa terrible situación de miseria y opresión, ¿era posible pensar la posibilidad real de superar un sistema político-económico que se había impuesto universalmente a todas las demás culturas? Para el filósofo latinoamericano no había duda de ello.

En la segunda mitad de la década de los setenta, Dussel se apoyó en Marx por cuatro motivos esenciales:

1. Por la creciente miseria del continente americano.
2. Para poder llevar a cabo una crítica al capitalismo, causa de la terrible pobreza que sufre la humanidad en el presente.
3. Porque la Filosofía de la Liberación debía desarrollar una económica y política, y para afianzar también la pragmática.
4. Porque para poder superar el dogmatismo (marxista-leninista) en los países socialistas se hacía imprescindible leer a Marx, esto ayudaba a afianzar, además, la izquierda latinoamericana.

Así, Dussel estudió muy a fondo las obras del Marx desde la situación de dependencia en que se encontraba gran parte del continente americano:

Nuestra finalidad filosófica latinoamericana era consolidar la “económica” a través de la “poiética” o “tecnológica” tal como la trata la Filosofía de la Liberación. Pero al mismo tiempo, replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte/Sur (la “transferencia de valor” por la composición orgánica diferente de los capitales de las naciones desarrolladas y subdesarrolladas, en el proceso de la competencia entre los capitales dentro del mercado mundial). Esto nos llevó a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones *El capital*. [...] Teníamos por primera vez en la historia de la filosofía, una visión completa de Marx. Ahora pude comenzar la reinterpretación hermenéutica de su obra. ¿Cuál no sería nuestra admiración al descubrir una gran semejanza del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la exterioridad del pobre como origen del discurso? Esto determinó ciertas precisiones en la arquitectónica categorial de la Filosofía de la Liberación, que se dejará ver en las futuras ediciones. (Dussel, 1998a: 25)

Por otro lado, como la Filosofía de la Liberación critica el hecho de la exclusión del Otro de la comunidad hegemónica, Dussel sintió gran interés en la *Ética del Discurso* que desarrollaron ampliamente Apel y Habermas desde una “Comunidad de Comunicación”:

Nuestra reflexión comienza, desde una comunidad de comunicación empírica y hegemónica, considerando la imposibilidad de no “excluir” a algún Otro. El hecho de la “exclusión” es el punto de partida de la Filosofía de la Liberación (Exclusión de las culturas dominadas, de la comunidad filosófica Latinoamericana, etc.). Éste es un punto de debate con Apel. (Dussel, 1998a: 25)

La “lingüística” y la “instrumentalidad” cobrarán gran importancia para Dussel, ya que parte de la idea de que siempre hay presupuesto un mundo donde se habla comunitariamente (desde que nacemos somos educados en una lengua), y, además, se usan instrumentos (el mundo cultural que supone un sistema de instrumentos). Sin embargo, para Dussel la “pragmática” subsumirá a la “lingüística” en una relación de comunicación con el Otro, porque los “signos”, que tienen una relación sintáctica, semántica y pragmática, son una realidad material (parten de un sonido, un signo escrito, etc.) que viene dada como producto del trabajo significativo cultural del ser humano. Por su parte, la “económica” subsumirá a la “instrumentalidad” en una relación práctica con el Otro, esto es, en una comunidad de productores/consumidores. El producto es, entonces, una realidad material resultado del trabajo, en relación a la necesidad-carnal en comunidad. Por tanto, la “pragmática” y la “económica” son las dos dimensiones de la relación práctica interpersonal mediada por objetos materiales-culturales. En este sentido hay una analogía entre la producción de signos lingüísticos y la producción del producto/mercancía.

En la obra *Filosofía de la Liberación*, publicada por primera vez en 1975, Dussel describe detalladamente el fundamento de la ética. Para nuestro autor, todo comienza en el “cara-a-cara” entre dos personas. Para Dussel, es la proximidad del “cara-a-cara” el momento práctico que puede desarrollarse como práctico-comunicativo o como práctico-económico en la intersubjetividad de los seres humanos. En este horizonte, Dussel establece cuatro niveles de proximidad, que se manifiestan en las relaciones prácticas: la política, la erótica, la pedagógica y la antifetichista. Así, por ejemplo, en la relación pedagógica aparece un padre-hijo, aunque también puede reflejarse con la categoría de cultura-pueblo. Es en una sociedad concreta, en una determinada familia, donde el ser humano nace y crece, y será en ella donde desplegará su mundo. No obstante, como bien expresa Dussel, “Antes que el mundo, entonces, ya estaba la proximidad, el rostro-ante-el-rostro que nos acogió con la sonrisa cordial o nos alteró con la rigidez, la dureza, la violencia de las reglas tradicionales, el *êthos* del pueblo” (Dussel, 1996:32). Ciertamente, en la proximidad aún no hay mundo porque es una “etapa” anterior a toda praxis humana establecida con sentido mundanal, y, por eso, es anterior también a toda injusticia y dominación. Es sólo el comienzo personal y singular de cada uno como persona. Así pues, esta proximidad originaria se manifestará en el rostro-a-rostro de la relación madre-hijo en el mamar (“la misma boca que succiona no ha lanzado discursos, insultos o bendiciones”); en el sexo-a-sexo de la relación varón-mujer en el amor (la proximidad erótica del beso y el coito); en el codo-a-codo de los hermanos en la asamblea donde se decidirá el destino de la patria; en la palabra-oído del maestro-discípulo en el aprendizaje. Por tanto, “proximidad es la palabra que expresa la esencia del hombre, su plenitud primera (arqueológica) y última (escatológica), experiencia cuya memoria moviliza al hombre en sus más profundas entrañas y sus proyectos más lejanos, magnánimos”. (Dussel, 1996:33). En el cara-a-cara se juega la

reciprocidad. Aún no hay distancia, ruptura. La proximidad se vive como una fiesta. ¡Mundo no es entonces lo primero, como piensa la ontología!

Pero, esa proximidad originaria del cara-a-cara deja siempre a la lejanía: el niño se deja en su cuna, el amado debe partir de su lecho conyugal, el maestro y el discípulo deben distanciarse para poder preparar su discurso futuro, y los miembros de la ciudad abandonan la asamblea para establecerse en las labores de la política. Al abandonar la proximidad, el hombre se acerca a los entes, a las cosas y objetos. Los entes-sentido forman el mundo: “El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido”. (Dussel, 1996:36).

Ahora bien, si la relación rostro-a-rostro da lugar a la proximidad, la lejanía funda la posibilidad de las mediaciones. Ésta es una cercanía con las cosas y Dussel la llamará proxemia (hombre-ente). Estos entes (signos, significantes, artefactos o mercancías) son los que posibilitan al ser humano un proyecto determinado.

Todo está, de alguna manera, presupuesto desde nuestra cultura-mundo, ya nada nos llama la atención porque estamos junto a los entes-sentido desde siempre, desde que nacemos: “Este no llamar la atención es como una prisión inadvertida. Miramos el mundo desde los barrotes de nuestra celda y creemos que son los barrotes de la celda donde están encarcelados los otros. Nuestra vida, por “natural” y obvia, es vivida en una ingenuidad acrítica de sumas consecuencias” (Dussel, 1996:48). Por su parte, el científico parece no ser un ingenuo porque tiene la posibilidad de descubrir lo que el hombre de calle no puede. Sin embargo, como advierte el filósofo mexicano, el científico del centro ha olvidado que los propios principios de su ciencia tienen evidencia cultural, y que su esfuerzo en descubrir parece estar puesto al servicio del proyecto del sistema donde vive. Por eso, para Dussel, el cientificismo es un tipo de ideología del centro (Occidente) que tiene una cierta peligrosidad, ya que da los instrumentos necesarios para que el poder del centro se ejerza sobre la periferia.

Teniendo claro todas estas ideas, podemos dar un paso más en nuestro recorrido: en nuestro mundo cotidiano, constituido por cosas y entes-sentido, a veces, se nos manifiesta un ente (diferente a todos los demás) como un fenómeno que se nos revela misteriosamente. Este momento fuera de lo común supone en sí una experiencia radical, porque es por donde comienza la ética a invadirnos, a provocarnos. En efecto:

Junto a las montañas, los valles y los ríos; junto a las mesas, martillos y máquinas, irrumpe cotidianamente en nuestro entorno el rostro de otros hombres. Alejados de la proximidad, en la lejanía, su presencia vuelve a recordarnos la proximidad postergada. Sin embargo, habitualmente, el rostro de otro hombre juega en nuestro entorno como una simple cosa-sentido más. El chofer del taxi pareciera ser como una prolongación mecánica del auto; el ama de casa como un momento más de la limpieza y el arte culinario; el maestro como un ornamento de la escuela; el soldado como un miembro del ejército... Pareciera que es difícil recortar a otro hombre de su sistema donde se encuentra inserto. Es entonces un ente; es parte de sistemas. Sin embargo, hay momentos en que se nos aparece, se nos revela en toda su exterioridad. Como cuando de pronto el chofer del taxi resulta ser un amigo y nos dice, estando nosotros desprevenidos: - “¿Cómo te va?”. La pregunta inesperada surgida de un horizonte de entes nos impacta: ¡Alguien aparece en el mundo! Mucho más cuando se nos dice: - “¡Una ayuda por favor!”, o - “¡Tengo hambre; deme de comer!” -. (Dussel, 1996:56).

Cuando el Otro irrumpe en nuestro mundo, se re-establece esa proximidad del cara-a-cara perdida, como la primera relación humana que nos vuelve a nuestra plenitud primera, antes de ser influidos y acechados por las mediaciones de nuestro mundo cotidiano. Por eso, sólo más allá de la proximidad, en la relación del hombre con los entes es posible la dominación y la explotación. En el mismo momento en que un ser humano es convertido en un objeto más del mundo (en mercancía, por ejemplo), entonces, sólo entonces, aparece la injusticia. En otras palabras, cuando se rompe la relación del cara-a-cara entre los hombres, aparecen los entes-personas y, por tanto, la explotación y la opresión que tanto daño hacen en nuestro mundo.

Justamente, cuando ese Otro me “toca” desde su exterioridad, me siento convocado a la responsabilidad más humana. Ese Otro se ha vuelto en mi mundo lo más distinto y lo no-cotidiano (ya no es una mera cosa-sentido de mi entorno). Es un “descubrimiento” que va más allá del mero descubrir del científico. Es una revelación extraordinaria que me invita a una reconciliación con la esencia humana, más allá de la norma, de la Ley del sistema, del ser... Por eso mismo:

El otro se revela realmente como otro, en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extraordinario distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma), como el pobre, el oprimido; el que, a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: - “¡Tengo hambre!, ¡tengo derecho a comer!”-. El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares mismos del sistema que lo explota. Su rostro (pnim en hebreo, prósopon en griego), persona, es provocación y juicio por su sola revelación. (Dussel, 1996:59).

Sólo la persona (y no el ente o la cosa) tiene dignidad, y ésta viene dada por su genuina y “natural” libertad, que se manifiesta revelándose más allá de todo sistema, de todo Estado y de toda Ley de los hombres, y, por eso mismo, toda justicia debe fundarse en el rostro desafiante de la persona, en su provocar al mundo su trágico e histórico sufrimiento. Este es, sin lugar a dudas, el comienzo del discurso con el que la Filosofía de la Liberación se revela al mundo, y que todavía la Ética del Discurso no ha llegado a comprender en su problemática más ardua: la cuestión del Otro, la cuestión del pobre, que es el rostro que revela no sólo a una persona singular, sino a todo un pueblo: “El rostro mestizo surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de una historia, de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Tupac Amaru, Lumumba, Nehrú y Mao Tse-Tung” (Dussel, 1996:60). El pueblo siempre nos habla de una historia humana de opresión.

Desde este planteamiento con el que parte la Filosofía de la Liberación: la exterioridad como otro, Otro como pobre y Pobre como pueblo, Dussel va a mantener un debate con la Ética del Discurso, que se centrará en la cuestión de la opresión de los seres humanos en el sistema capitalista actual. Así, en 1989, con el Seminario Internacional organizado en Friburgo, se estableció un debate muy significativo entre las posiciones de Enrique Dussel y Apel, que tuvo como objetivo abrir un diálogo entre la fundamentación de la Ética del Discurso y la

Ética de la Liberación. De esta manera, se estableció un equilibrio comunicativo en favor de las relaciones filosóficas entre los países del Norte y los del Sur.

Dussel no negará la “buena” intención de la Ética del Discurso, pero la ha sabido subsumir en una arquitectónica mucho más compleja, realista y crítica. Como se sabe, la Ética del Discurso parte de una comunidad ideal en donde sus participantes gozan de simetría. Se trata de una Comunidad de Comunicación hegemónica en la que prima el Principio democrático formal entre los participantes, para que éstos alcancen la consensualidad con validación intersubjetivo-formal. Sin embargo, la ética que defiende Dussel parte más bien de la exclusión de los afectados en una comunidad hegemónica, motivo por el cual no pueden producir ni desarrollar sus vidas. Sin embargo, todos estos excluidos tienen la posibilidad de formar una Comunidad de Comunicación crítico-simétrica antihegemónica. Por eso, Dussel no sólo dará importancia al principio formal de consensualidad, sino, además, reivindicará el principio material (la reproducción de la vida humana), ya que parte de la pobreza y la exclusión de la gran mayoría de los seres humanos, en su imposibilidad de cumplir con las necesidades humanas que el mismo sistema ha proclamado como derechos universales. En este sentido la crítica a la ética del Discurso es irrevocable:

Una política institucionalizada desde el “Estado de Derecho” (que nos exige Paul Ricoeur en el diálogo de Nápoles en 1991, y el mismo Apel), según reglas pragmáticas democráticas (como pide Habermas, por ejemplo en su obra de 1992 Facticidad y validez), debería saber articular un proyecto económico que ponga límites ética y estratégicamente al pretendido “mercado autorregulado” o a la mítica competencia económica que llevaría inevitablemente al equilibrio, desde las exigencias fundadas en la reproducción de la vida, de los movimientos sociales de la sociedad civil y desde una planificación mínima, estratégica y necesaria. La legitimidad formal (democrática) de un Estado debe estar garantizada por una legitimidad material (de la reproducción de la vida de sus ciudadanos). Son problemas urgentes que debe reflexionar hoy una Filosofía de la Liberación. (Dussel, 1998a: 30)

Los debates que se establecieron entre la Filosofía del Discurso y la Filosofía de la Liberación fueron concretados en obras como Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur y Debate en torno a la ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina.

En su obra Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo, Dussel dejará constancia de su particular debate emprendido con Vattimo[1] en torno al tema de la Modernidad, y en relación al eurocentrismo europeo. Por una parte, se sitúa la “Ontología hermenéutica del crepúsculo”, y, por otra parte, la Ética de la Liberación. Una desempeña un discurso en el Norte, otra en el Sur. Una parte de la Modernidad y el capitalismo tardío, en cambio, la otra, la Filosofía de la Liberación, desde el mundo colonial de los oprimidos de la Modernidad, esto es, desde “los condenados de la Tierra” de Frantz Fanon.

Habiéndose definido la Modernidad como la época de la “superación”, en el momento actual, el problema es afrontar la decadencia. La Modernidad daba paso al nacimiento de la Postmodernidad como fin de la época de la “superación”. Pero el nihilismo, nos dice Dussel, es una experiencia de la cultura de Occidente, de Europa, ¿acaso se ha preguntado Vattimo el sentido que esta cuestión tiene “para un miembro de una tribu bantú del Sud-Sahara que muere de hambre”? Y, por eso, el mismo Dussel nos pregunta: “¿Es suficiente para la mayoría empobrecida

de la humanidad sólo una estética de la “negatividad”, de la “disolución como destino del ser”?” (Dussel, 1998b: 159). Más allá de una Post-modernidad, Dussel defenderá una Trans-modernidad.

Todos los debates que durante años Dussel mantuvo con Apel, Ricoeur, Rorty, Vattimo y Habermas, entre muchos más, dieron como fruto una de las obras más importantes de su vida, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la Exclusión*, que tendrá como eje central una crítica al formalismo de la *Ética del Discurso* desde el Principio material universal, pero también a la parcialidad de algunas éticas materiales como la utilitarista o las éticas de la felicidad. Se trata de una ética arquitectónica:

La nueva *Ética de la Liberación*: en la edad de la globalización y la exclusión, escrita desde 1993, a lo largo de los debates ya indicados, intenta responder de manera sistemática, aunque desde la incertidumbre propia de toda reflexión con pretensión de verdad y validez, pero al fin sólo “pretensión” (nada más y nada menos), al formalismo de la *Ética del Discurso* (mostrando la necesidad de un principio “material” universal, que reemplaza definitivamente la búsqueda de una “económica trascendental”), a la parcialidad de ciertas éticas materiales (como la utilitarista, la de los comunitaristas, de los axiólogos, las éticas de la felicidad, etc.) articulando arquitectónicamente una moral discursiva de la validez, pero completando ambas desde una ética de la factibilidad (que asume también la racionalidad estratégica e instrumental). La primera parte de dicha ética termina con un tema que deberá ser ampliado en el futuro: la “pretensión de bondad”. (Dussel, 1998a: 30)

En la actualidad, el pensamiento de Enrique Dussel se ha proyectado a la creación de una nueva arquitectónica, que ha sabido subsumir a la ética en una estructura mucho más compleja y de mayor envergadura. Se trata de una fundamentación de la Política. Con gran repercusión en el panorama actual de la filosofía mundial, la *Política de la Liberación. Arquitectónica* (2009) puede enunciarse como una descripción ontológica de todos aquellos momentos que tienen gran importancia para una política planetaria, pero como dice el mismo filósofo, observada desde la periferia y en particular desde América Latina. Su incuestionable relevancia se manifiesta por el hecho de haber llevado a cabo una construcción crítica y general de todas las categorías utilizadas por los filósofos políticos burgueses modernos. Desde la interpretación de Dussel, dichas categorías no han sabido responder adecuadamente a los problemas más urgentes de este comienzo del siglo XXI, ya que en muchos casos se ignora el propio eurocentrismo que pretende alzar la perspectiva europea o norteamericana a la interpretación universal. La categoría central de esta obra es la de poder político. Pero, igualmente, son imprescindibles enunciar muchas otras que tienen sin duda mucha notoriedad. Algunas de éstas son pueblo, comunidad política, potencia, potestas, hiperpotencia...

Esta *Política de la Liberación* se divide en tres volúmenes: una Historia, una *Arquitectónica* y una *Crítica*. Ésta última, que aún no ha sido publicada, entraña una crítica desde la exterioridad del orden vigente para desvelar al mundo el origen de toda injusticia política global. En todo caso, lo más interesante que podría resultarnos, a los que cada día reflexionamos desde el horizonte occidental, es “descubrir” cómo el pueblo, pobre y oprimido, se transforma en el actor histórico del proceso crítico de una *Política de la Liberación*.

Enrique Dussel ha escrito más de sesenta obras a lo largo de su vida. Entre ellas podemos citar *Método para una filosofía de la liberación* (1974), *Las metáforas*

teológicas de Marx (2007), Hacia una filosofía política crítica (2001), 20 tesis de política (2006) y Materiales para una política de la liberación (2007).

Como conclusión a todo lo que se ha expuesto en esta breve biografía sobre su vida y pensamiento, Enrique Dussel será recordado por la Historia de la filosofía como el filósofo latinoamericano que, desde su extraordinario compromiso por los más débiles, se atrevió a cuestionar, poniendo incluso su vida en grave peligro, los sólidos pilares que sostienen el pensamiento occidental, desde los griegos hasta la ontología del momento. Con él, el no-ser ha sido pensado como una realidad histórica con sentido ético y político, mostrándonos filosóficamente que será desde la exterioridad de los pueblos que la realidad fetichizada pueda transformarse en un nuevo devenir humano. Su fe inquebrantable en la justicia, así como su gran corazón, siempre han estado al servicio de los más pobres y olvidados de esta maltratada Tierra, hecho por el cual siempre ha sido considerado por muchos intelectuales modernos ese Otro para el ámbito académico hegemónico. Hoy, a sus casi ochenta años, sigue luchando, con el mismo empeño y corazón, para que la América Latina que le vio nacer pueda alcanzar, al fin, la autenticidad y la dignidad que el eurocentrismo de Occidente y su política dominadora nunca le reconocieron.

## Bibliografía

Dussel, E. (1996) *Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, E. (1998)a “En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)”, en *Anthropos: huellas del conocimiento*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, n°180, pp. 13-36.

Dussel, E. (1998)b *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel*, Taylor y Vattimo, México: Universidad Autónoma del Estado de México.

## Notas

1. En *El fin de la Modernidad*, Vattimo se ocupa de los temas sobre la “disolución de la estabilidad del ser”, la crisis del concepto de progreso unitario, la vigencia del mundo científico-técnico, la multiplicidad y la contemporaneidad o simultaneidad de los acontecimientos mundiales.