

## Enrique Dussel: Ontological Fetishization

Betanzos Alva, Ricardo Noé

**Ricardo Noé Betanzos Alva** ricanbal@hotmail.com  
Universidad Nacional Autónoma de México, México

### Analéctica

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

Recepción: 17 Septiembre 2014  
Aprobación: 31 Diciembre 2014

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/251/2511160002/>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3907075>

**Resumen:** La Totalidad es la categoría que funda el sentido de los entes en el mundo. La Totalidad no es un objeto al que podamos conocer por los sentidos, un ente empírico, ni siquiera es el conjunto total de los hechos u objetos de la realidad existente, simple y llanamente es el fundamento del sentido. La Totalidad es una totalidad de sentido que vale para los vivientes de una comunidad. Es un todo estructurado de significado para la comunidad y sus vivientes. Esto es, el ser humano ya es-en un mundo, los entes son cosas-sentido porque ya soy parte de una comunidad. Los entes no se me aparecen de manera caótica, sino que ya tienen un orden, una función en un todo desde el cual son comprendidos por las personas. La Totalidad es el fundamento del sentido e indica el límite del sentido de los entes (no confundo el fútbol con la natación en el campo deportivo).

**Palabras clave:** fetichización ontológica, exterioridad, analéctica, totalización.

**Abstract:** Totality is the category that founds the sense of the entities in the world. Totality is not an object that we can know by the senses, an empirical entity, it is not even the total set of facts or objects of existing reality, it is simply the foundation of meaning. Totality is a totality of meaning that applies to the living of a community. It is a structured whole of meaning for the community and its living. That is, the human being already is-in a world, the entities are sense-things because I am already part of a community. Entities do not appear to me in a chaotic way, but they already have an order, a function in a whole from which they are understood by people. Totality is the foundation of meaning and indicates the limit of the sense of the entities (I do not confuse football with swimming on the sports field).

**Keywords:** ontological fetishization, exteriority, analectic, totalization.

### Totalización o subsunción de la exterioridad

La Totalidad es la categoría que funda el sentido de los entes en el mundo. La Totalidad no es un objeto al que podamos conocer por los sentidos, un ente empírico, ni siquiera es el conjunto total de los hechos u objetos de la realidad existente, simple y llanamente es el fundamento del sentido. La Totalidad es una totalidad de sentido que vale para los vivientes de una comunidad. Es un todo estructurado de significado para la comunidad y sus vivientes. Esto es, el ser humano ya es-en un mundo, los entes son cosas-sentido porque ya soy parte de una comunidad. Los entes no se me aparecen de manera caótica, sino que ya

tienen un orden, una función en un todo desde el cual son comprendidos por las personas. La Totalidad es el fundamento del sentido e indica el límite del sentido de los entes (no confundo el fútbol con la natación en el campo deportivo). Por otra parte, la Totalidad está ligada al Mundo:

Cuando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido [...] Todo mundo es una totalidad [...] El mundo es la totalidad fundamental; en la totalidad de totalidades [...] “mundo”, de etimología latina, quiere designar la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental. Mundo es así la totalidad de los entes (reales, posibles o imaginarios) que son por relación a la persona y no sólo reales, de suyo [...] El mundo es así el sistema de todos los sistemas que tienen al homo como su origen. Los sistemas económicos, políticos, sociológicos, matemáticos, psicológicos, etc., son sólo subsistemas de un sistema de sistemas: el mundo (Dussel, 2011: 53-54).

El mundo al que pertenezco supone un estar-en una cotidianidad, en una totalidad espacio-temporal donde los entes cobran sentido en mi pertenencia a una comunidad y cultura, además, establezco relaciones humanas dentro de campos y sistemas prácticos. La Filosofía de la Liberación toma en serio la Geopolítica porque sabe que hay distintas totalidades y mundos. De lo que se trata es saber situarse en el lugar espacio-temporal de enunciación:

No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York (Dussel, 2011: 18). El donde-nació es la predeterminación de toda determinación. Nacer entre los pigmeos del África o en un barrio de la Quinta Avenida de Nueva York, es ciertamente igual a nacer. Pero es nacer en otro mundo [...] El que nació entre los pigmeos tendrá el proyecto de ser un gran cazador de animales; el que nació en Nueva York forjará el proyecto de ser un gran banquero, es decir, cazador de seres humanos (Dussel, 2011: 56).

La Totalidad y el mundo condicionan la cercanía o lejanía con los entes, la interpretación y comprensión de la realidad y mi cotidianidad, con objetos y personas:

De esta manera, todo mundo quedará definido como una totalidad de totalidades, como un sistema de sistemas (y por ello es un sistema que comprende lo económico, político, militar, erótico, pedagógico, etc.) que explica todo comportamiento parcial, singular, de cada miembro, sujeto, yo particular (Dussel, 2011: 59).

La comprensión de mi cotidianidad, por ejemplo, en el campo económico, en el sistema capitalista, puedo entenderla mejor en la Totalidad de lo que es el capital (valor que se valoriza), que en la particularidad de la utilización de una máquina por parte del trabajador; no hay mayor concreción al mercado mundial capitalista, totalidad de totalidades del sistema económico vigente, predominante a partir de la caída del muro de Berlín. Desde la Totalidad se explica mejor el por qué la utilización de la máquina por cualquier trabajador en la cotidianidad de la vida, el mundo del trabajador. Análogamente hay mundos, totalidades y sistemas eróticos, pedagógicos, políticos, simbólicos, etc., los cuales explican el comportamiento de la pareja varón-mujer (incluso podemos añadir varón-varón y mujer-mujer) en la erótica; las relaciones familiares y educativas en la pedagógica; las relaciones entre los ciudadanos en la política; la relación con el Absoluto en la simbólica.

La Exterioridad es “la categoría más importante en cuanto tal de la Filosofía de la Liberación” (Dussel, 2011: 76). Dussel toma esta categoría de Lévinas (1973a: 97 ss.) y le permite criticar a todas las filosofías de la Totalidad, ontológicas y dialécticas por el método analéctico (Dussel, 1991):

Sin embargo, el que me permitió [...] y “me despertó del sueño ontológico” (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la Exterioridad* [...]. Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses (ya que a los veinticuatro años fue alumno de Husserl y de Heidegger en Freiburg y que en su tesis de 1929 critica ya al Heidegger de *Sein und Zeit*, y que traduce personalmente para Husserl sus *Meditaciones cartesianas* para sus conferencias de París en 1930) me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlas. La “exterioridad del Otro”, del pobre, se encuentra, desde siempre más allá del ser (Dussel citado en García Ruiz, 2003: 173).

Influencias imprescindibles para la superación de la ontología también le vienen a nuestro filósofo del último Shelling, Sartre (Díaz Novoa, 2000-2001: 271-272 y Moreno Villa, 1993: 173-176), Zubiri (Díaz Novoa, 2000-2001: 272-273) “y la Escuela de Frankfurt, al “politizar” la ontología heideggeriana” (Dussel, 1998: 21).

El regreso que realiza Dussel a los posthegelianos y al último Schelling, así como a Sartre y a Zubiri, responde a una sola problemática: encontrar en estas filosofías los antecedentes de un planteamiento que se sitúe allende de la ontología y de la dialéctica [...] sus filosofías responden a fines distintos; sin embargo, es evidente lo que comparten: un intento de superar tanto la filosofía de Hegel como la de Heidegger y proponer una apertura, o mejor dicho, una trascendencia en el horizonte del mundo y la historia” (García Ruiz, 2003: 173-174).

Pese al gran impacto que tuvo la filosofía de Lévinas en Dussel, nuestro filósofo se separa de él (1973b) y lo critica por sus limitaciones (1975, *Palabras preliminares*), principalmente por: 1) No descubrir que el indígena, asiático o africano es el Otro respecto a la Totalidad europea -Latinoamérica ha sufrido más de 500 años la dominación de la modernidad europea- y su prolongación estadounidense; 2) Por considerar a la mujer “como pasividad, como interioridad de la casa, como recogimiento del hogar” (Dussel, 1975: 8) y; 3) Por no saber responder correctamente por una praxis liberadora, una política de la liberación.

Dussel nos dirá que en el mundo hay un ente distinto a los demás, este ente no es instrumento, no es mediación, sino que tiene “historia, biografía, libertad”; este ente es el Otro, una persona, no igual a mí, ni diferente a mí, sino dis-tinto. “El rostro de la persona 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, 2011: 78). No debemos confundir y pensar que cuando se habla de exterioridad como categoría, se habla de un espacio físico, por el contrario, es una herramienta epistemológica que permite romper con la cotidianidad del mundo, con lo no-pensado en la totalidad; un instrumento que permite pensar lo nuevo y lo dis-tinto, dejando atrás “lo mismo”, acceder al proyecto futuro y la liberación, dejar de ser lo que ya se es. Pero antes de ser exteriores como personas, se es exterior geopolíticamente en la Historia:

El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro del mestizo, el rostro 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 Tupa Amaru, Lumumba, Nehru y Mao Tse-tung [...] El otro, la alteridad meta-física, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular (Dussel, 2011: 82-83).

En esta relación entre pueblos, naciones y Estados, el centro representará a la Totalidad, la ontología, el orden vigente de la dominación; la Exterioridad son los pueblos periféricos, la meta-física, los que construyen la liberación ya que en el presente son los dominados. En la relación cara-a-cara de la erótica, la Totalidad es el machismo y la mujer la Exterioridad; en la económica la Totalidad es el capital y la Exterioridad el trabajo vivo al que se le roba vida en el plusvalor, etc. Por eso el método analéctico “quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa “más allá (anó-) del horizonte de la totalidad” (Dussel, 2011: 238):

El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es ana-léctica, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente dese la misma totalidad [...] Lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica [...] La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad. La conversión al pensar meta-físico es muerte a la totalidad [...] La conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el del otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo [...] desde la exterioridad de la dominación (Dussel, 1991: 187-188).

Si la dialéctica parte de la negatividad ontológica o de la intra-totalidad, el método analéctico parte de la afirmación de la exterioridad, de lo trans-ontológico. Esto que se ha dicho parte de lo abstracto, lo cual tendremos que explicar en los niveles concretos de la ética.

La categoría alemana “Aufhebung es subsunción (es incorporación en el todo por trans-formación o negación de lo asumido; negación del otro independiente y transformación como parte del todo)” (Dussel, 2011: 96). Subsumir, entonces, es meter algo lo que estaba fuera, en este caso, lo que era exterior se vuelve totalidad. La subsunción es un momento previo a la alienación y toda alienación será una subsunción realizada.

Alienación procedente del latín alienus y, a su vez, de alius que significa otro. De manera abstracta, la alienación consiste en hacerse o hallarse en otro:

El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino dis-tinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro, en ello consiste la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. (Dussel, 2011: 95-96).

El trabajador o corporalidad viviente es exterior al capital, es subsumido al ser incorporado en el proceso de producción del capital al vender su capacidad de trabajo, después, se encuentra alienado como trabajo asalariado. La exterioridad

del trabajador es totalizada, pasa a ser parte de la ontología del capital, ahora sólo es un momento de la totalidad del capital en la cual aparece como capital humano. "Se aliena el ser del otro al descolocarlo de su propio centro; al hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena" (Dussel, 2011: 96). En el fetichismo ontológico del capital el trabajador, en tanto trabajo asalariado, aparece como un factor de la producción y el capital como el fundamento de la producción. Del mismo modo, los conquistadores llevan a cabo un ethos de la dominación, hacen girar el sentido del Otro (cultura, nación, etc.) en el suyo, no se afirma su otredad, sino que se la niega y subsume al Otro en la totalidad; al indígena se le destruye su cultura, a la mujer se le castra su sexualidad, al libre se le hace esclavo, la autodeterminación de la nación se hace dependiente, etc.

## La fetichización en sus niveles concretos

Toda totalidad o sistema tiende a totalizarse, auto-referirse, auto-centrarse, pretende cerrar sobre sí mismo, mostrarse como el orden natural de las cosas, eternizarse temporalmente:

Llamamos fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza (Dussel, 2011: 154-155). La absolutización hecha por el hombre, con voluntad de poder, del fundamento del sistema en nombre de la cual se domina a los hombres es el proceso de fetichización [...] La fetichización, sin embargo, no es sólo "absolutización", sino que es igualmente fundamento de acción y de culto: el fetiche es operante además de fascinante, luminoso, sagrado. El fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento práctico del sistema de dominación (Dussel, 1980, 46-47).

El fetichismo se realiza en la vida cotidiana, es praxis, no se cuestiona, es la normalidad de las experiencias diarias:

El fetichismo en cuanto representación encubridora es ideológica, y en cuanto a su operatividad es mágica: se "identifica la cosa, y su función", es decir, la sed llama inmediatamente a "Coca Cola", y por otra parte, "no hay ningún lapso entre la denominación y el juicio: el cierre del lenguaje es perfecto"; es "el recurso al lenguaje mágico ritual". Lo mágico es esa inmediata operatividad que tiene un objeto. La funcionalidad o funcionamiento de una cosa es el lugar que se le asigna en la Totalidad. De esta manera, la praxis "institucional" es el modo moderno del culto al fetiche: sacralizado el sistema en totalidad, se cumplen acciones definidas dentro de un orden también mítico-mágico, y cada cosa responde a las exigencias esperadas de ella. Lo político-religioso es una ontología. El fetiche o "dios" se ha identificado, la praxis y la teoría, según el ideal de Hegel en la Idea absoluta, son idénticas: el hombre en sus costumbres (la Sittlichkeit) cumple las acciones rituales del absoluto, el fundamento del sistema (Dussel, 1980: 47).

El fetichismo en el mundo es una religión de lo mundano, sacralización de las relaciones humanas de dominación. El ser humano se transforma en mediación de otro, se le cosifica; los objetos, de mediaciones para la vida, se transforman en fines en cuyo sentido giran los seres humanos, es la sociedad capitalista de consumo –la felicidad es el objeto– y del lujo, de la desigualdad del ingreso, del problema ecológico. El fetichismo es la cotidianidad y la aporía entre la obesidad, el hambre y la desnutrición; la cosificación del cuerpo y su instrumentalización en la cirugía plástica. Todos estos aspectos cuentan con una ideología justificadora que sustenta el actuar cotidiano.

Dussel en su Filosofía ética latinoamericana estudia los niveles concretos: la histórica, erótica y la pedagógica (1977a); la política (1979) y la arqueológica latinoamericana (1980). La finalidad de la Histórica es saber ubicar a Latinoamérica en la historia mundial como contexto socio-cultural: “¿Qué significa en realidad ser-latinoamericano? ¿Qué es lo que me define y me distingue de todo otro grupo humano? ¿Cómo podría explicar mi ‘sentido’, mi mundo, mi proyecto, las mediaciones que conducen a su realización?” (Dussel, 1977a: 27). En la erótica latinoamericana plantea la cuestión de la liberación de la mujer en la Totalidad machista:

Para dar razón al feminismo, optamos, ontológicamente, por una lectura negativa de Freud; es decir, Freud propondría un diagnóstico machista o patriarcalista de la realidad femenina: “genitalidad masculina o castración [...] Lo masculino comprende el sujeto, la actividad, y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como albergue del pene”. Si esta fuera la definición de la sexualidad en cuanto tal, Freud sería un patriarcalista. Pero... si ésta fuera el diagnóstico del machismo cultural que produce las patologías femeninas, entonces, sería exactamente una visión antipatriarcalista o crítica del machismo. La Totalidad machista oprime a la femineidad, a la mujer (Dussel, 1998: 22).

En la pedagógica latinoamericana:

El tema central es el Edipo reprimido y ahora ideológicamente dominado, la juventud domesticada, la cultura popular subalterna de los países coloniales del Sur. Se descubre al gran pedagogo de la Totalidad pedagógica burguesa: Rousseau. El Emilio huérfano, sin padre ni madre, sin cultura comunitaria previa cumple la currícula y el aprendizaje del burgués originario, bajo la autoridad de un preceptor autoritario. Por el contrario, Paulo Freire, el Rousseau del siglo XX, parte no de un huérfano sino de un miembro de una comunidad popular, con padre y madre, con familia, con cultura propia y “desde donde” el pedagogo “sirve” como horizonte crítico que toma en cuenta todo ese recurso histórico para colaborar en la educación del sujeto individual y socio-político. La praxis de liberación pedagógica es comunitaria, popular, antihegemónica (Dussel, 1998: 22).

En la política latinoamericana se trata de la relación del cara-a-cara del momento hermano-hermano de la ética. La política de la dominación, de la Totalidad totalizada, la define Dussel de la siguiente manera en estos años 70s:

El “espacio” político es una multitud de tensiones que luchan por el control del poder, la dominación de un cierto ámbito bajo el Imperio de una voluntad orgánica. Cuando un estado autónomo estructura una Totalidad espacial con libertad real, dicho mundo es geopolíticamente “centro”. Todos los “espacios” que penden y se definen por ese centro son periféricos e incluidos por su “frontera”. Ontológicamente la frontera es el horizonte del mundo: abarcar, dominar, poseer como horizonte una frontera es la comprensión política del ser. El que tiene dentro de dichas fronteras el poder, al menos el control, la posibilidad de manipular los entes comprendidos, es un “yo” constituyente, es el que ontológicamente es (Dussel, 1979: 65-66).

Latinoamérica, África y Asia, por ende, son los dominados, la periferia respecto a Europa y Estados Unidos; pero también lo son los excluidos, los pobres, los desempleados, los sin-derecho, los indígenas, los invisibles del sistema, de una nación, los nopersonas –diría George Orwell-. Por otra parte, “es justa o buena una acción política si se encamina a afirmar, respetar, “dejar ser” al pobre, a la clase oprimida, a la nación dependiente” (Dussel, 1979: 76).

En la arqueológica latinoamericana trata cuestión del antifetichismo, o, dicho de otra manera, el ateísmo del fetiche. Y por otra parte, como se ha dicho, la Totalidad tiende a totalizarse o absolutizarse, divinizarse, es el momento en que el Imperio o el sistema se justifica “por” o “como” religión. “El culto es el acto por el que se rinde adoración al absoluto. En su esencia, como explica Hegel, es la ‘certeza’ que se tiene de ser Dios o de manifestarlo en la historia” (Dussel, 1977b: 29). A continuación citamos un texto extenso, pero no deja ninguna duda sobre lo que Dussel entiende por la divinización, justificación y legitimación de la Totalidad en la Historia:

Lo cierto es que todo sistema (desde las formaciones sociales primitivas hasta las naciones o imperios actuales) llega a totalizarse en un determinado momento y se estructura autosuficientemente. La religión, como conjunto de mediaciones simbólicas y gestos rituales, como doctrina explicativa del mundo y en referencia al absoluto (sea cual fuere), viene a ser un momento esencial de este “cierre” del sistema sobre sí mismo. La totalización del sistema es un proceso de divinización. En el animismo lo sagrado lo invade todo como un mana, como un manto divino que todo consagra. Pero aun en las religiones de la India o la antigua China, la de los mayas o aztecas, la del Imperio romano o persa, la religión es el último horizonte de consagración del sistema. Los dioses bendicen al Estado. El Inca, el Faraón, el César son dioses. Divinización o, absolutización del sistema es lo mismo. La religión legitima y justifica en último grado el poder dominador del Estado. Esto es igualmente válido para las Cristiandades, como la bizantina, latina, germana o latinoamericana de las Indias Occidentales (1492-1808). En la Modernidad, por su parte, el ego cogito cartesiano es interpretado por Spinoza como una modalidad de la “Única substancia de Dios mismo”; en Hegel el cogito absoluto es Dios como Wissen, portado por el Imperio de turno (en su tiempo el imperio el anglo-germano). La noción de religión como supraestructura ideológica quiere dar cuenta de esta función de ocultamiento de la dominación que juega en estos casos la religión. Divinización o absolutización del sistema europeo y después norteamericano en la Edad Moderna, significa un des-historificar la totalidad social, la formación social concreta. Significa des-dialectizar un proceso que tiene origen, crecimiento, plenitud y fin histórico. El imperio no resiste a reconocerse como un hecho histórico, finito, modificable, que tendrá fin. Posibilidad y contingencia carcomen las pretensiones absolutas del sistema. El fetichismo indica, exactamente, la constitución a-histórica, con pretensión de eternidad (por su origen y término), de la totalidad social vigente. La fetichización consiste en identificar la estructura actual del sistema con la naturaleza (como en el caso de los estoicos con su “cosmopolitismo”), con lo que el hombre es por su esencia, con lo que la divinidad ha decidido (Dussel, 1977b: 26-27).

El nazismo exclamaba *Got ist mit uns* (Dios está con nosotros). Estados Unidos justifica su expansionismo en un Destino Manifiesto “divino” y expresa su dominio en su moneda que lleva inscrito *We trust in God*. Inglaterra canta *God save the Queen*, también era cantado en sus colonias. La URSS se justificaba en un Materialismo acrítico cosmológico, la Materia se absolutizaba, se divinizaba; el Estado era el reflejo de la Materia (Dussel, 1980: 45-46; 1977b: 27-29). Por eso, la cuestión del antifetichismo, trata del ateísmo de los sistemas de dominación. Para la Filosofía de la Liberación de Dussel la cuestión no es la “muerte de Dios”, como para Nietzsche, sino, la muerte del fetiche: ser ateos del machismo, del capital, de los imperios:

‘Dios ha muerto’, es decir, Europa ha muerto porque se había identificado con Dios: el fetiche al menos ha muerto para nosotros, y con ella Estados Unidos como su cuantitativa prolongación. La muerte del fetiche es importante, porque como ‘toda crítica comienza por la crítica de la religión’ fetichista, la liberación es posible sólo

cuando se tiene el coraje de ser ateos del imperio, del centro, afrontando así el riesgo de sufrir su Poder, sus boicots económicos, sus ejércitos y sus agentes maestros de la corrupción, del asesinato, de la tortura y de la violencia (Dussel, 2011: 32).

## **Bibliografía**

- Díaz Novoa, G. (2000) Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica. Tesis de doctorado. Valladolid, Departamento de Filosofía, Universidad de Valladolid.
- Dussel, E. (1973)a Para una ética de la liberación latinoamericana I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1973)b Para una ética de la liberación latinoamericana II: Eticidad y moralidad. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel E. (1975) Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas (Coautor con Guillot, D. E.). Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, E. (1977)a Filosofía ética latinoamericana III: De la erótica a la pedagógica. México: Edicol.
- Dussel, E. (1977)b Religión. México: Edicol.
- Dussel, E. (1979) Filosofía ética latinoamericana IV: La política latinoamericana. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (1980) Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (1991) Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. 3ª ed. México: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1998) “En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)” en *Anthropos*. Número 180, Enrique Dussel: Un proyecto ético político para América Latina. Septiembre-Octubre 1998, pp. 13-36.
- Dussel, E. (2011) Filosofía de la Liberación. Versión actualizada. México: FCE, colección Breviarios, 571 (Primera edición (1977). México: Edicol; Quinta edición en español (1996). Bogotá: Nueva América).
- García Ruiz, P. E. (2003) Filosofía de la liberación: Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel. México: Dríada.
- Moreno Villa, M. (1993) Filosofía de la liberación y personalismo. Tesis de doctorado. Murcia, Departamento de Filosofía y Lógica, Universidad de Murcia.