

ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ «ФИЛОСОФИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ»: ПОИСКИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

О.Ю. Бондарь

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Поиски антропологических оснований философии раскрываются в границах антитезы «Тотальность — Другой» путем критического осмысления классического (гегелевского) варианта онтологии.

В круг философского обсуждения вовлекаются идеи представителей латиноамериканской «философии освобождения», исходя из которых определяются условия и параметры современного полилогичного историко-философского процесса.

Уточняется содержание опорного для современной философии понятия Другой через соотношение его с понятием Инаковость.

Ключевые слова: дискурс освобождения, Тотальность, Другой, Инаковость.

В отечественной литературе вопрос о европейских истоках латиноамериканской «философии освобождения» неоднократно находил свое отражение (1). Однако из поля зрения исследователей выпала «критическая» линия европейской философии, связанная с именами Ф.В.Й. Шеллинга, Л. Фейербаха, С. Кьеркегора. Их концептуальные построения послужили латиноамериканской мысли опорным основанием ее развития и способствовали решению поставленной задачи — обособить статус неевропейского философского дискурса в развитии мировой (истории) философии. Реализацию поставленной задачи представители этого направления видели в утверждении и выработке критической позиции «Другого» (*el Otro*) в отношении «Тотальности» (*Totalidad*), символизирующей европейскую философию.

Что же касается понятия «Другой», то один из основоположников «философии освобождения» Энрике Дуссель обозначает им латиноамериканскую реальность, исходя из которой следует переосмыслить парадигмы, определяющие мировой историко-философский процесс, порядок участия и способы репрезентации

философствующих субъектов. В своих основаниях это подразумевало преодоление центристских установок, заданных Тотальностью.

Существенным фактором на пути определения «философией освобождения» своей позиции явилось переосмысление европейских идей и концептуализация построений тех европейских мыслителей, которые предприняли попытку провести критику основ европейского философствования.

В дискурсе «освобождения» проблема Другого и утверждения его статуса раскрывается в контексте вопроса об антропологических основаниях философии в целом. Свою аргументационную линию в полемике с Г.Ф.В. Гегелем и М. Хайдеггером, антиантропологическая онтология которых привела в европейской философии к забвению человека/Другого, Э. Дуссель выстраивает в опоре на идеи Ф. Шеллинга, Л. Фейербаха и С. Кьеркегора — представителей линии антропологического протеста.

С позиции латиноамериканского философа гегелевская и хайдеггеровская системы, репрезентирующие «философию тождества» или «онтологию тотальности», порождают особый тип дискурса, конституирующего различия лишь в границах горизонта своего существования. В таких замкнутых системах статус Другого (как Инаковости) (*Alteridad*) девальвируется, поскольку понятие «То же Самое» (*lo Mismo*) системы не объемлет собой множественность иных ипостасей реального мира. В этом отношении репрезентативным примером является понимание Г.Ф.В. Гегелем Америки как «возможности духа» — еще не свершившегося нечто, а потому находящегося «вне истории». Свое усиление внеисторический статус Америки получает в небытийном положении, которое фиксируется понятием «географическое небытие» (*el no-Ser geográfico*) [11. Р. 67].

Что же касается условия ее свершения, а соответственно обретения Америкой бытийных характеристик, то в качестве такого Г.Ф.В. Гегель видит европейского человека — носителя духа. Если транскрибировать эту ситуацию в историческом, культурном и социальном контекстах, то отношения с Другим, возникшие внутри Тотальности, описывает ряд понятий: господство, подчинение, угнетение, зависимость, эксплуатация, исключение.

Что касается М. Хайдеггера, то будучи включенным в систему Тотальности, своим проектом деструкции западной онтологии он сделал значительный шаг вперед, что, с позиции философов «освобождения», несомненно, является его заслугой.

Между тем осуществленное им разведение/разделение бытия и сущего — онтологического и онтического пластов — является необходимым, но не достаточным условием для преодоления всеохватности европейского мышления, а значит и признания Другого в его самоценности. Следуя логике рассуждений Э. Дусселя, из постулируемого М. Хайдеггером приоритета бытия над сущим возникает неравнозначность относящихся к ним инаковостей — статус инаковости сущего на онтическом уровне ниже ее статуса на онтологическом [8. С. 95]. Эта неравнозначность получает свое конкретное выражение в возможности редуцировать бытие Другого к сущему, миру вещей-объектов, которым можно управлять и ма-

нипулировать. «Онтология Тождества или Тотальности мыслит и включает в свои границы Другого, но заявляет о нем как о незначительном и второстепенном для «подлинного» философского мышления» [12. Р. 118].

По своей сути забвение Другого есть следствие деформации, нарушения связей человек — человек. Возможность восстановить антропологические связи — вывести Другого из забвения, со-крытия (*en-cubrimiento*), Э. Дуссель ищет на пути переосмысления онтологических оснований Тотальности. С его точки зрения, поворотным моментом в истории европейского дискурса становится появление критически настроенной группы философов, в идеях которых преодолеваются базисные логические (онтологические) отношения и намечается движение к Другому.

Ключевой фигурой для Э. Дусселя, в концептуальных построениях которой европейская философия переосмысляет самое себя, выступает Ф. Шеллинг. Опорными, с позиции латиноамериканского философа, становятся проведенная Ф. Шеллингом разделение философии на «негативную» и «позитивную», а также утверждение «позитивности немыслимого» (*positividad de lo impensable*), находящегося «далее» (*mas allá*) диалектической онтологии Тождества (*Identidad*) бытия и мышления.

Традицию новоевропейской философии, которая нашла свое завершение в гегелевской системе, Ф. Шеллинг определяет как «негативную», принципиально ограниченную — философию обращенного на себя и постигшего свои пределы разума. Негативная философия — философия тождества, взятая сама по себе, неполноценна и неподлинна и требует своего дополнения «позитивной». В последней логическая замкнутость размыкается, на место рациональности логического мышления приходит иррациональность бытия. Сохраняя вид системы, позитивная философия остается принципиально открытой. Ее стремление к цельному, всеобъемлющему и совершенному знанию, данному в Откровении Бога, определяет ее незавершенный характер.

Позитивность «немыслимого» — открытость недоступного разуму Бога Ф. Шеллинг выводит за пределы гегелевской Абсолютной идеи, конституируя позитивность «внешней» по отношению к ней. «Далее» логоса как всеобъемлющего разума «открывается» логос как слово Другого, через которое утверждается новая область, находящаяся «далее» мышления. Эта область есть сфера Другого, принять которого возможно только в вере. Ф. Шеллинг инициирует процесс внутреннего разложения «рационалистического идеализма в экзистенциальном смысле» [1. С. 54], фокусируя позитивную философию на объяснении личности, а за негативной оставляя лишь постижение сущего. Заслугу Ф. Шеллинга философ «освобождения» видит в том, что он выводит Другого в экстериорную сферу, тем самым признав существование «*grius*, которое Гегель оставил на уровне сознания» [12. Р. 120].

Свое продолжение критическая линия европейской философии находит в лице Л. Фейербаха. Оппозиционные настроения постгегельянца к идеализму (и религии) усиливают внутреннюю динамику антропологических исканий и придают

им радикальный характер. «Вернуть философию из царства душ усопших» в царство душ, наделенных душой и телом, становится его задачей. Формула его методологической установки «посредством человека свести все сверхъестественное к природе, а посредством природы свести все сверхчеловеческое к человеку» [9. С. 267] редуцирует теологию к антропологии.

Основанием процесса гуманизации божественного выступила интерпретация немецким философом Абсолютной идеи Г.Ф.В. Гегеля. С позиции Э. Дусселя, отрицая бога гегелевской Тотальности, Л. Фейербах утверждает христианского Бога-Творца, но, сводя его к человеку, снимает постулируемый Р. Декартом принцип дуализма души и тела. Отрицая Я — абстрактное и только мыслящее, Л. Фейербах утверждает Я как чувствующее, телесное и таким образом вторично открывает человека. Э. Дуссель апеллирует к И. Канту, который дает отличную от панлогистской интерпретацию «действительного». Если для Г.Ф.В. Гегеля действительное сведено к разуму, то для И. Канта «действительное во всех явлениях есть чувственно-воспринимаемый объект» [12. Р. 120].

В этой связи Э. Дуссель артикулирует принципиальную для своей аргументационной линии идею Л. Фейербаха (созвучную установкам И. Канта), примененную им в антропологическом принципе. Отождествляя понятия истины, действительности и чувственности, Л. Фейербах утверждает объект восприятия в его данности Я: «Объект дается там, где есть воздействующее на Я сущность, где самостоятельная деятельность Я находит границу в деятельности другой сущности» (2). Сводя понятие объекта в непосредственном смысле к понятию чужого Я, он опосредует его понятием Ты. Этим Л. Фейербах преодолевает неразрешимый для абстрактной философии вопрос о воздействии друг на друга самостоятельных сущностей: «чувственность решает тайну взаимодействия». В свою очередь, приписывая чувственности онтологическое значение, он открывает бытие через человека, что в гегелевской системе было невозможным.

Усиление оппозиционной настроенности немецкого философа прослеживается в отклонении им декартового Я — одинокого и замкнутого на себе. С позиции Л. Фейербаха человеческая сущность открывается в единстве и в общении с Ты, а точнее — опирается «на реальность различия между Я и Ты».

Однако вопрос о статусе Другого в построениях немецкого философа Э. Дуссель видит намеченным, но нерешенным. Если Ф. Шеллинг высвобождает Бога (как Другого) из гегелевской Тотальности и выводит Его «далее» ее пределов, то Л. Фейербах не конституирует Другого (как Ты) в экстериторной сфере божественного, а оставляет его в системе.

Подчеркивая общественную и коммуникативную природу человеческой сущности, артикулируемую Л. Фейербахом, Э. Дуссель выходит на понимание Другого (латиноамериканца) как условия для полноценного раскрытия человеческой сущности европейского Я. «Для человека высшее действительное есть другой человек... Чувственно-воспринимаемый Ты — это экстериторность разума (Я) (3) — действительное существование» [12. Р. 120]. Европейское Я, оставаясь слепым к различиям Ты/Другого, капсулируется в своем одиночестве, вследствие чего со-

храняет абстрактный, формально-логический характер отношений Я—Ты и препятствует их «диалогу» как переходу к «истинной диалектике» [12. Р. 120].

Следует заметить, что Э. Дуссель упускает из поля зрения недостаточное развитие проблемы зависимости Л. Фейербахом, что в контексте обсуждаемой темы представляется важным. Чувство зависимости от природы, которое немецкий философ видел основанием религии, обнаруживается им в межличностных отношениях в виде естественного выхода этого чувства из религиозной сферы. Однако, фокусируясь на проблеме избавления человека от чувства зависимости, Л. Фейербах умалчивает о необходимости избавления от зависимости как таковой, которая в социальном контексте определяется различными формами эксплуатации, деформирующими отношения Я—Ты/Другой.

Новое звучание проблема поиска антропологических оснований философии получает в концептуальных построениях С. Кьеркегора. Взяв за опорное понятие «существование», датский философ делает этику центром антропологической проблематики, за счет чего углубляет ее. Основанием действительности, неопровержимым и фундаментальным ее фактом датский философ постулирует экзистенцию, неподдающуюся систематизации. Следствием редукции онтологического базиса к человеческой личности становится интериоризация истины. Отрицая общезначимый, отвлеченный характер истины и ее причастность исключительно к процессу познания, С. Кьеркегор уводит ее во «внутреннее» человека и дает ей свое понимание: «истина — не то, что знаешь, а то, что ты есть» (4).

Контур проблемы Другого намечаются в границах антитезы «экзистенция — система». Проблема получает свое решение в контексте анализа смены типов экзистенции как «способов бытия в истине». С. Кьеркегор сводит движение экзистенции к трем модусам: «эстетическому», «этическому» и «религиозному». Отличительным признаком данных модусов выступает степень их сложности, в границах которой формируется личность (а значит и ее этическая действительность).

В первом случае определяющим экзистенциальный опыт выступает гедонизм. Составляющий его содержание принцип наслаждения, подчиняя себе человека, сдерживает его духовные и интеллектуальные потенции, препятствует их развитию и, как следствие, превращает его в дезертира — бегущего от необходимости самоопределения. Бытийная неукоренность и пустота человека «эстетического» свидетельствуют о неподлинности его существования.

Своего рода контрмерой «эстетического» человека выступает «этический». Выбор, требующий от человека самоопределения, становится конституирующим его моментом. Центрирующей его модус является добродетель. Сопрягая с ней понятие долга, «этический» человек подчиняет себя ему и реализует свое Я в этом служении. В таком опыте он обретает себя как уникальность и единичность. Отказавшись от себя как самоцели, утвердив себя как средство, Я/единичность реализует (все)общее. Несмотря на усложнившиеся по сравнению с эстетическим модусом формы, этический сохраняет характер неподлинного существования.

Бытийную подлинность обретает лишь человек «религиозный». Захваченная верой — страстью к Абсолюту, личность переживает высшую степень concentra-

ции своих духовных сил и потенций. Вследствие этого Я выкристаллизовывается в своей полноте и целостности, обретает предназначение. Если для описания первых двух экзистенциальных модусов понятие движения применимо, то третий случай накладывает на него не ограничение, но запрет. С. Кьеркегор определяет этот переход как «скачок», возможный только в вере. Отличительной чертой человека «религиозного» выступает его бесконечный интерес к действительности Другого, то есть Бога, по отношению к которому должен определять себя человек постоянно.

Э. Дуссель импонирует метафизичность С. Кьеркегора. Последний снимает гегелевское тождество, упразднившее различие между Богом и человеком, и, преодолевая пантеизм, открывает Другого на теологическом уровне. Радикализацию анти-гегелевской настроенности датского философа Э. Дуссель усматривает в определении им (Бога как) объекта веры: «вера понимает действительность Другого не как возможность, а как абсурдное, непостижимое. Абсурдное — это откровение вечной истины во времени» [12. Р. 120]. Абсурдное выступает у С. Кьеркегора инструментом порождения всеобщего конфликта в гегелевском рационально-системном мире, и в этом конфликте он находит ему (абсурдному) свое обоснование. Абсурдное как противоречащее логике, не имеющее смысла лишает Тотальность фундамента.

Своим присутствием Другой С. Кьеркегора переоформляет то, что можно назвать составом эпистемических состояний — наряду со знанием в него включается и вера. В этом датский философ близок идеалисту Ф. Шеллингу, обосновавшего возможность апостериорного знания (позитивную философию) через априорность Откровения. Э. Дуссель апеллирует к шеллингианскому пониманию веры как знания «максимально обоснованного», ибо «только в ней есть то, в чем побеждается всякое сомнение, нечто настолько положительное, что всякий дальнейший переход к иному упраздняется» [10. С. 19—20].

Прорыв к трансцендентному, концептуализированный С. Кьеркегором в теологической версии Другого, Э. Дуссель считает несомненной его заслугой. Однако эта объяснительная модель, с позиции латиноамериканского философа, страдает недостаточностью и потому не позволяет вывести Другого из «забвения». Датский философ противопоставил экзистенцию разуму, но не сумел преодолеть этический субъективизм и европейский индивидуализм. В «скачке» к Богу он перепрыгнул антропологию. Э. Дуссель не рассматривает этот вопрос специально, но, как представляется, он требует своего обсуждения.

Невозможность решения проблемы Другого выходит из ограничений, налагаемых С. Кьеркегором на этический модус. Постулируя этическое высшей и последней задачей человека и призывая последнего подчиниться «рациональным канонам» (5), он освобождает этику от религиозно-метафизических предпосылок, тем самым «упрощает» ее. В этически упрощенном модусе вменяется в вину человеку лишь совершенное им, и, соответственно, упраздняется необходимость раскаяния за несовершенное.

Сходным образом этический модус становится нерелевантен и в случае спасения испорченной чувственной воли, ибо спасением ее быть может только вера.

С. Кьеркегор отвергает формулу антропологического гуманизма Л. Фейербаха «человек человеку — Бог» в силу ее бессмысленности и пустотности. Вследствие этого выводит такие экзистенциалы, как грех и раскаяние, за пределы этики в религиозный модус, приписывая им значение категорий. В таком контексте грех выступает нарушением заповеди Бога, а не деянием, противоречащим нормам общечеловеческого жития. Грех — это следствие отпадения человека от Бога, но не от человека. Сходным образом только по отношению к Богу потребуется и раскаяние в том, что «Он прежде возлюбил нас», чем мы Его (6).

«Скачком» к Богу С. Кьеркегор снимает необходимость с европейского Я чувствовать вину перед Другим за грех Конкисты (*pecado de Conquista*). Если интерпретировать это событие, как предлагает Э. Дуссель, сквозь призму библейского мифа о Каине и Авеле, то «Каин убил Авеля. Он убил брата — Другого. Убив Другого, он совершил братоубийство» [13. Р. 27].

Рассуждая по аналогии, этика С. Кьеркегора не требует от Я и раскаяния в том, что Другой своей открытостью возлюбил Я прежде, чем Я Другого.

Обращение к идеям представителей антропологически ориентированной линии европейской философии позволяет Э. Дусселю сформулировать постановочные задачи, способствующие решению проблемы Другого, обоснованию его статуса в контексте развития современного философского дискурса, а именно:

- раскрыть содержание понятия Другой;
- определить место Другого (как сферу его расположения) в онтологическом порядке с учетом факта его присутствия/включения;
- выявить методологические требования и условия, делающие его интерпретацию возможной;
- определить характер или тип репрезентирующего его дискурса.

В окончательном виде свое решение проблема Другого получает в контексте анализа Э. Дусселем идей французского философа Э. Левинаса, который провел последовательную критику онтологии М. Хайдеггера. Этот вопрос был концептуализирован в отечественной исследовательской литературе (7), и потому настоящая работа не предполагает его повторного обсуждения.

В заключение хотелось бы отметить, что постановка латиноамериканским философом проблемы Другого стала продолжением реакции, возникшей внутри самого европейского дискурса, нацеленного на преодоление концептуальных систем, предлагаемых философами-систематиками. Их генетическая преемственность идет от времен античности — Аристотеля и получает свою кульминацию в гегелевской системе. Дискурс, вышедший из приоритета принципа всеобщности, привел к утрате единичности в виде антропологического начала. Это стало спусковым механизмом к поиску и построению новых онтологических проектов, в которых было бы место человеку.

Как видно из представленного материала, основанием перехода от философии сущности к философии существования, стала (гегелевская) система, но в «перевернутом» виде. Группа «реформаторов» в лице Ф. Шеллинга, Л. Фейербаха, С. Кьеркегора и по праву относящегося к ним Э. Дусселя, сохраняя тематические и пред-

метные параметры традиционной философии, предлагает новые решения прежних вопросов. Степень иррациональности бытия выступает мерой их оппозиции: «позитивность немыслимого» (Ф. Шеллинг), «человеческая чувственность» (Л. Фейербах), «экзистенция» (С. Кьеркегор), «Другой» (Э. Дуссель).

Что касается Э. Дусселя, то его стремление ориентировать философское мышление на антропологическое измерение проблем можно расценивать как способ и средство решить «региональную» проблему Другого, через которую возможно сделать выход к пониманию «универсального» в развитии человеческого, то есть осуществить переход от европейской парадигмы «универсального контекстуализма» к латиноамериканской — «контекстуальному универсализму».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) *Петякиева Н.И.* Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: Уникум-центр, 2000; *Она же.* «Этическая философия» Энрике Дусселя // Из истории философии Латинской Америки. М.: Наука, 1988. *Демченко Э.В.* Философия «освобождения» // Из истории философии Латинской Америки. М.: Наука, 1988 и пр.
- (2) Цит. по: [4. С. 321].
- (3) *Прим. и курсив.* — *О.Б.*
- (4) Цит. по: [3. С. 15].
- (5) «Кьеркегор берет кантовскую концепцию нравственности как высшее возможное выражение того, что он называет этической стадией». Цит. по: [2. С. 146—147].
- (6) Первое послание Иоанна 4:18—19: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви. Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас».
- (7) См.: «Философия освобождения» и феноменология Э. Левинаса [8. С. 99—106].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Антисери Д. и Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. СПб.: ТОО ТК «Петрополис».
- [2] *Быховский Б.Э.* Кьеркегор. М.: Мысль, 1972.
- [3] *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
- [4] *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М.: Рольф, 2001.
- [5] *Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К.* Западная философия XX века. М.: Проспект, 1998.
- [6] *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» // Логос. 1997. № 10. С. 139—147.
- [7] Кьеркегор и современность. Минск, 1996.
- [8] *Петякиева Н.И.* Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: Уникум-центр, 2000.
- [9] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. М.: Политическая литература, 1955.
- [10] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. Т. 2 // Ф.В.Й. Шеллинг. СПб.: Наука, 2002.
- [11] *Dussel E.* Elementos para una filosofía política latinoamericana // Revista de Filosofía latinoamericana. Tomo 1 (№ 1). 1975. P. 60—80.
- [12] *Dussel E.* El método analéctico y la filosofía latinoamericana // Hacia una filosofía de la liberación. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- [13] *Dussel E.* Teoría de la liberación y ética. Caminos de liberación Latinoamericana. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1973.

LATIN AMERICAN “PHILOSOPHY OF LIBERATION” IN SEARCH FOR THE ANTHROPOLOGICAL BASIS OF THE PHILOSOPHICAL DISCOURSE

O.Y. Bondar

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article is about the research experience of the anthropological basis of the Latin American “Philosophy of Liberation”. Within the antithesis of “the Totality — the Other” is a classic critique of (Hegelian) version of the ontology.

The philosophical discussion of the article involves ideas of the representatives of the Latin American “philosophy of liberation”, on the basis of which the conditions and parameters of the polylogical modern historical and philosophical process are determined.

The author also specifies the substance of the key for the modern philosophy concept of the Other through its correlation with the notion of Otherness.

Key words: discourse of liberation, Other, Totality, Otherness.

REFERENCE

- [1] Antiseri D. i Reale Dzh. Zapadnaja filosofija ot istokov do nashih dnei. T. 4. Ot romantizma do nashih dnei. SPb.: TOO TK «Petropolis».
- [2] Byhovskij B. Je. K'erkegor. M.: Mysl', 1972.
- [3] Gajdenko P.P. Proryv k transcendentnomu. Novaja ontologija XX veka. M.: Respublika, 1997.
- [4] Gulyga A.V. Nemeckaja klassicheskaja filosofija. M.: Rol'f, 2001.
- [5] Zotov A.F., Mel'vil' Ju.K. Zapadnaja filosofija XX veka. M.: Prospekt, 1998.
- [6] K'erkegor S. Zakljuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim kroham». *Logos*. 1997. № 10. S. 139—147.
- [7] K'erkegor i sovremennost'. Minsk, 1996.
- [8] Petjaksheva N.I. Latinoamerikanskaja «filosofija osvobozhdenija» v kontekste komparativistiki. M.: Unikum-centr, 2000.
- [9] Fejrbah L. Izbrannye filosofskie proizvedenija. V 2-h tomah. M.: Politicheskaja literatura, 1955.
- [10] Shelling F.V.J. Filosofija otkrovenija. T. 2. F.V.J. Shelling. SPb.: Nauka, 2002.
- [11] Dussel E. Elementos para una filosofia política latinoamericana. *Revista de Filosofía latinoamericana*. T. 1 (№ 1). 1975. P. 60—80.
- [12] Dussel E. El método analéctico y la filosofía latinoamericana. *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- [13] Dussel E. Teoría de la liberación y ética. Caminos de liberación Latinoamericana. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1973.