

Pensar la pandemia de la COVID-19 desde la Filosofía de la liberación. Algunos aportes a partir del diálogo entre Enrique Dussel y Emmanuel Lévinas

Macarena Morales

Palabras claves: Política de la liberación, Pandemia, Analéctica, Transmodernidad

Resumen:

El objetivo central de este texto es indagar en las herramientas filosóficas y políticas que nos permitan pensar en clave latinoamericana y desde una política de la liberación la crisis que ha representado la pandemia de la COVID-19, para reflexionar sobre oportunidades, desafíos y preguntas geopolíticamente situadas. Para esto, tomaremos como marco de análisis algunas categorías provenientes de la obra de Enrique Dussel, en particular de su diálogo con Emmanuel Lévinas, antecedente fundamental en el desarrollo de la filosofía de la liberación. Seleccionaremos, particularmente, tres ejes de análisis: el método analéctico, el proyecto de la transmodernidad y la problemática política e institucional, para luego presentar algunas preguntas y reflexiones en torno a la crisis pandémica.

Método analéctico

El primer concepto que tomaremos de Dussel es su defensa del método analéctico en el pensamiento filosófico, que aparece tempranamente en sus textos. Este autor comparte con Lévinas su concepción de la alteridad como problemática filosófica central, pero cree que esa alteridad debe pensarse desde un abordaje analéctico, lo que implica tomar como punto de partida la voz de las víctimas¹. Parte de Lévinas, pero va más allá al pensar al Otro como los pueblos que han surgido y existido antes del mundo moderno, y que con la mundialización del sistema-mundo colonial se han convertido en periféricos, en víctimas. Permanecen en la exterioridad, pero no han sido completamente colonizados por ella.

Con el conocimiento de algunas obras de Levinas se da en Dussel un “despertar metafísico”. Después de leer a E. Levinas, europeo que realiza una crítica contundente a Europa y desde Europa, fue cuando E. Dussel encuentra la posibilidad de superar la ontología europeo-moderna (...) algunos de los

¹ Para Dussel, las víctimas son aquellas personas que son perjudicadas por el orden social, político o ético vigente. Dice el autor: “Víctima es aquel que sufre los aspectos negativos de un orden ético, y estoy hablando del mejor orden posible.” (Dussel, 2001, p. 8)

principales supuestos en los que se sustenta la propuesta ética de Dussel, tal y como la conocemos hoy: como una meta-física de la Alteridad, provienen del pensamiento levinasiano. Dussel mismo señala la importancia fundamental que tuvo el pensamiento del judío. (Onofre Vilchis, 2018, p. 33)

Ya en las décadas de los 60 y 70, Dussel estudia la dialéctica hegeliana como método que permite abordar y comprender la complejidad de las negaciones. Sin embargo, sostiene que este abordaje no permite reconocer y abordar la problemática de la alteridad. Como Lévinas, cree que el pensamiento hegeliano termina siempre construyendo una Totalidad que no permite pensar la alteridad, que subsume al Otro a lo Mismo y termina así negando su particularidad. De ahí que el filósofo latinoamericano se proponga pensar un abordaje metodológico que parta de ese Otro negado por la filosofía de la Totalidad. Y ese abordaje será el método analéctico.

Como en Lévinas, la problemática filosófica central no será la reflexión sobre el problema del Ser, sino el cara-a-cara, el encuentro intersubjetivo con el Otro marginado, oprimido, excluido y silenciado, que convoca primeramente a mi responsabilidad. Dussel toma de Lévinas la categoría de proximidad como experiencia originaria, como verdad primera. Sin embargo, se va a distanciar del filósofo lituano para problematizar a ese Otro, para preguntarse quién es realmente ese Otro que, para Dussel, Lévinas deja en abstracto.

En 1973, en *El método analéctico y la filosofía latinoamericana* afirma:

Lévinas habla siempre que el Otro es “absolutamente otro”. Tiende entonces hacia la equivocidad. (...) nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependiente. El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método *dia-léctico*. (...) De lo que se trata ahora es de un método (...) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. (...)

Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el “tema” de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente posmoderna² y superadora de la europeidad. (Dussel, 1973, p. 122s)

Dice Dussel que el método ana-léctico se constituye como un verdadero saber-oír, es el momento constitutivo y discipular del filosofar, condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir. El filosofar no es una mera reflexión academicista, sino que es una actividad comprometida con lo que el autor denomina la veracidad y el magisterio de ese Otro, que es caracterizado como “la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, el alumno, en una palabra, *el pobre*.” (Dussel, 1973, p. 133)

En *Método para una Filosofía de la Liberación* (1974) explica que el método es ana-léctico porque la verdad proviene de la posición privilegiada del Otro, porque parte del Otro como punto de partida del pensar filosófico, y en este sentido es que la filosofía primera es ética y no ontología. Esta experiencia originaria es punto de partida para un nuevo pensar filosófico de liberación que debe asumir prioritariamente un posicionamiento a favor de la construcción de una nueva totalidad abierta, dialógica y más justa.

Estos textos tempranos señalan que son tres aspectos sobre los cuales se aplicaría privilegiadamente el método analéctico. En primer lugar, se habla de una erótica de la liberación, pues en la sociedad patriarcal la mujer ha sido históricamente considerada como el otro dominado dentro de la totalidad del varón, mientras que en la filosofía de la liberación el movimiento de liberación de la mujer sería posibilitado. En segundo lugar, aparece una pedagogía de la liberación, una liberación de la relación padre-hijo. Siguiendo a Freire, se diferencian las “pedagogías dominadoras”, basadas en la imposición de las ideas del educador, de la “pedagogía problematizadora” que parte del respeto absoluto al Otro, del reconocimiento de la alteridad radical del discípulo. Por último, el texto presenta una política de la liberación, una liberación de la relación hermano-hermano donde los vínculos políticos se corran del propósito de la dominación para construir una política que parta del principio de obediencia, de servicio y de justicia para con los otros.

² En estos textos, Dussel utiliza el concepto de posmodernidad que aún no se había desarrollado en la filosofía europea. En obras posteriores aparecerá la noción de Transmodernidad como proyecto que se diferencia de lo que conocemos como filosofía posmoderna.

Esta preocupación por una filosofía que asuma como punto de partida la alteridad es una cuestión que Dussel toma de Lévinas y que atravesará toda su obra. En un texto del 2003, el filósofo argentino va a repetir casi textualmente la crítica de que Lévinas no pudo pensar al Otro como africano, asiático o latinoamericano. Afirma, además:

Lévinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una “anti-política” de la Totalidad pero nada nos dice sobre una “política de la liberación”. El pobre provoca, pero es para siempre pobre, miserable. Es necesario en cambio comprender que el Otro como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino análogo. No es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior. (Dussel, 2003, p. 115)

Transmodernidad

La segunda categoría que nos convoca es la de transmodernidad, formulada por Dussel a partir de los 90, que implica una superación de la Modernidad, o mejor dicho, su subsunción en un orden nuevo, dialéctico pero no hegeliano, que conserve los elementos positivos modernos, su propuesta liberadora, emancipadora, pero que recupere las filosofías silenciadas por el triunfo de la Modernidad como proyecto hegemónico.

La búsqueda de Dussel había comenzado por la liberación latinoamericana y se había planteado como una necesidad imperiosa de superación de la razón moderna y de su lógica de dominación. En este camino es que el autor devela lo que denomina el “mito de la Modernidad” (Dussel, 2000), que se ha impuesto como un relato único con pretensión de universalidad, cuando en realidad es un relato geopolíticamente situado, que relega a Latinoamérica y a otros territorios al lugar de la periferia. De esta manera, la supuesta historia de la humanidad es en realidad la historia de los países que, a partir de la Modernidad, se constituyeron como el centro mundial.

Para Dussel, la Modernidad es un “invento” que nace con la Conquista de América y que le permite a Europa constituirse en la centralidad del sistema-mundo, pensarse como eje de la supuesta historia mundial. La liberación y la emancipación que la Modernidad enuncia, es en realidad dominación y subordinación para Latinoamérica. De ahí que el autor afirma que el *ego cogito* cartesiano “fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro*.” (Dussel, 2000, p. 29) La Modernidad se piensa a sí misma como una época superadora de mitos,

instauradora de la razón universal, pero en realidad legitima un nuevo mito: el del conocimiento europeo como universal, abstracto e indiscutiblemente verdadero.

La trans-modernidad se constituye como un proyecto teórico y epistemológico, pero también ético y político, que se distancia tanto de los planteos pre-modernos, que reafirman folclóricamente el pasado, como de los posmodernos, que pretenden negar a la Modernidad y a toda forma de razón, y que sigue pensando además desde Europa. Se trata de superar la racionalidad instrumental de la Modernidad para afirmar la necesidad de una razón liberadora que apunte a visibilizar la condición de conocimientos geopolíticamente situados de los supuestos saberes neutrales y universales con que se presentan las epistemologías occidentales. En este sentido, Dussel sostiene que Lévinas no pudo escapar al pensamiento eurocéntrico y colonialista moderno, sigue pensando desde y para Europa.

Las herencias nefastas de la Modernidad para nuestros países latinoamericanos incluyen el racismo, el eurocentrismo epistémico y la occidentalización de los estilos de vida. (Córdoba y Vélez de la Calle, 2016) Son herencias que responden a lo que se denomina colonialidad, que piensa a toda forma de organización social no moderna como carente, arcaica, primitiva, ubicada en un momento anterior del desarrollo histórico, lo que enfatiza su inferioridad.

En *Materiales para una política de la liberación* (2007) Dussel dice que la transmodernidad se refiere a todos los aspectos que se sitúan más allá (y son anteriores) a la herencia de la cultura moderna europea-norteamericana, y que están vigentes en la actualidad en las grandes culturas milenarias no-europeas. Esas culturas son “universales” en el sentido de que han nacido y se han desarrollado dialogando con múltiples culturas regionales de las que han dado cuenta e incluido en su proceso cultural. Dussel retoma el concepto de exterioridad de Lévinas, pero esta exterioridad no se sitúa en una alteridad abstracta, sino en todos aquellos pueblos que han surgido y existido por fuera o paralelamente al mundo moderno, dominado por la globalización, la revolución tecnológica de la información y la victoria del capitalismo neoliberal, conviviendo con él y aprendiendo a responder a su manera a sus desafíos. Para la periferia, la universalidad occidental ha sido la causa de injusticias históricas.

Entonces, el concepto de transmodernidad supone la presencia ineludible de las víctimas de la Modernidad que han sido negadas o despreciadas por la cultura occidental, que se encuentran en la exterioridad de dicha Modernidad, pero no han sido completamente colonizadas por ella. La transmodernidad es un proyecto que implica un diálogo de saberes

intercultural, un programa atento a los movimientos sociales, indigenistas, feministas, antirracistas y anticolonialistas.

Problemática política e institucional

En tercer lugar, abordaremos la problemática política e institucional. Dussel le pregunta a Lévinas cómo hacer para dar de comer al hambriento, hacer justicia con la viuda, organizar un orden económico para el pobre, pensar un orden social hospitalario con el extranjero. Y estas preguntas se responden desde una política de la liberación. Sin instituciones, la reproducción de la vida es imposible, pero las instituciones, como señaló Lévinas, devienen totalizadoras. La política, como servicio al Otro, es necesaria, aunque haya caído siempre en esta ambigüedad.

Berloegui (1997) dice que la filosofía de la liberación piensa una sociedad futura que no es ni la comunidad real actual ni una utopía ideal e inalcanzable. Para este autor, esta es la principal diferencia entre el Norte rico y el Sur pobre. El Norte no necesita cambiar radicalmente la sociedad. En cambio, el Sur lo necesita urgentemente. Por eso, la filosofía de la liberación no es “lo otro que la razón” (no es lo irracional), sino que es “la razón del Otro”.

La figura del Otro se tiene que concretar al interior de la Totalidad histórica que constituye el Estado. García Ruiz (2014) sostiene que Dussel distingue distintos niveles que nos permiten ver la riqueza de la concepción levinasiana de alteridad: el nivel mundial (centro-periferia), el nacional (élites-masas, burguesía nacional-pueblo), el erótico (mujer-varón), el pedagógico (cultura elitista-popular), el religioso (fetichismo). Para este autor, el Otro absolutamente otro es concretizado por Dussel: es el indio empobrecido, el negro segregado, el judío exterminado, el africano y asiático discriminado, la mujer como objeto sexual, el niño o joven manipulado por una educación ideológica, etc. (p. 784)

En *Lo político en Lévinas* (2003) Dussel se pregunta

¿Cómo dejar al hambriento sin comer? Pero, para dar de comer al hambriento hay que trabajar la tierra, producir el grano, amasar técnicamente el pan, estructurar políticamente las instituciones económicas de la distribución y el intercambio, hasta llegar a la donación, regalo como limosna o venta del pan al hambriento. La satisfacción, la saciedad del antiguo hambriento es el fruto de un proceso de mediaciones ambiguas y necesarias de toda estrategia económica, social y

política, en la construcción de una nueva Totalidad que, inevitablemente, llegará a ser la antigua Totalidad por la que se inicia Totalidad e infinito. Lévinas se queda en la crítica negativa de la política, pero no puede afrontar analíticamente la ambigüedad de la construcción positiva de la nueva Totalidad, acción compleja que yo denomino praxis de liberación. (p. 127).

Sin las instituciones, la reproducción de la vida que promueve la Ética de la liberación es imposible (no habría pan ni distribución del mismo), pero las instituciones devienen mediaciones totalizadas. Sin embargo, esta ambigüedad no quita a la política su necesidad ni su santidad como servicio al Otro en su desnudez, en su hambre. Dussel reconoce en la historia dos formas de ejercicio de políticas: el estado permanente de guerra como dominación, que es cuestionada por Lévinas en *Totalidad e Infinito* (1961) y la política de la liberación, como superación de la Totalidad antigua y como creación inicial de una nueva Totalidad. Ningún Estado puede pretender que nunca se totalizará, y por eso debe ser objeto de constante crítica.

Pensar la pandemia en clave latinoamericana

Creemos que estas categorías son relevantes para pensar la crisis pandémica porque el propio Dussel señala que se trata de una crisis con implicaciones éticas y políticas, relacionada con la construcción de la Modernidad capitalista. La tradición filosófica occidental moderna ha pensado al ser humano como *res cogitans*, ha convertido al cuerpo en una maquinaria física y a la naturaleza en un objeto explotable en pos del desarrollo económico, tecnológico y científico. Dussel nos recuerda que somos parte del mundo que venimos atacando desde el inicio de este tipo de racionalidad. Estamos destruyendo las condiciones de posibilidad de la reproducción de la vida en la tierra. Y la ética de la liberación defiende, como primer principio, el principio material: la afirmación de la vida. Y no de la vida de mi comunidad, o de la vida humana, sino de toda vida en general.

Dussel ha señalado que la visión científico-tecnológica de la naturaleza como objeto puede parecer objetiva pero no lo es y olvidamos fácilmente que los seres humanos somos parte de esa naturaleza, que es el todo dentro del cual nuestra vida se desarrolla. Este filósofo ha sostenido que la Modernidad está acabando y que urge pensar en otro tipo de economía, de civilización, de política, que respete primero la vida, que no está garantizada y puede ser destruida.

NG (2021) afirma que la pandemia debe comprenderse en el contexto de reconfiguración de la hegemonía mundial, de una tensión creciente entre China y Estados Unidos, que debe llevar a preguntarnos por el lugar de América Latina en este contexto. En medio de la disputa por el acceso rápido a las vacunas, fue China quien mayor cantidad de dosis proveyó a nuestro continente. Además, la pandemia no afectó en forma igualitaria a toda la población. Los sectores vulnerables, las víctimas en palabras de Enrique Dussel, fueron los más afectados. NG (2021) cita al propio FMI, quien en octubre del 2020 dijo que América Latina atravesaba la pandemia siendo una de las regiones más desiguales del mundo y que saldría de ella aún más empobrecida. No podemos dejar de señalar tampoco que la pandemia llegó a nuestro continente en un contexto de retorno de políticas neoliberales en diversos países del mundo, y que además fue perjudicado por el reparto desigual de vacunas que se dio tanto entre países como al interior de los mismos³. Paralelamente, la industria farmacéutica obtuvo ganancias sin precedentes.

Es indudable que la pandemia ha reforzado la desigualdad geopolítica en el mundo. En América Latina y el Caribe aumentó un 40% la cantidad de multimillonarios durante este tiempo. Y paralelamente aumentaron dramáticamente los índices de pobreza, indigencia y hambre en el planeta⁴. Santos (2020) afirma que esta pandemia ha agravado una crisis que ya venía afectando al mundo, y que por eso es un peligro muy claro para el futuro de la humanidad. Este autor nos habla metafóricamente de tres “unicornios” que desde el siglo XVII han definido relaciones muy claras de dominación: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se trata de sistemas omnipresentes pero que permanecen desapercibidos, disimulados, que se han instalado como parte del sentido común con el que explicamos lo real y que tienen complejos vínculos entre ellos que les permiten funcionar y mantenerse en el tiempo. Estos tres sistemas tienen hoy, para Santos, dos consecuencias muy claras: la concentración escandalosa de riqueza que convive con una gran desigualdad social, y la catástrofe ambiental y ecológica.

³ NG (2021) señala cómo en Estados Unidos los sectores hispanos, latinos, afroamericanos o de bajos ingresos tuvieron dificultades para acceder a vacunas contra la COVID-19.

⁴ Datos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Informe Regional de Desarrollo Humano Atrapados: Alta desigualdad y bajo crecimiento en América Latina y el Caribe. Junio de 2021

Una de las lecciones que Santos rescata de esta pandemia es que nos ha permitido visibilizar la crisis del capitalismo, particularmente en su versión neoliberal. Dice el autor:

El capitalismo puede subsistir como uno de los modelos económicos de producción, distribución y consumo, entre otros, pero no como el único, y mucho menos como el modelo que dicta la lógica de acción del Estado y la sociedad. (...) Esta versión del capitalismo sometió a todas las áreas sociales (especialmente a la salud, educación y seguridad social), al modelo de negocio de capital, es decir, las áreas de inversión privada que deben gestionarse para generar el máximo beneficio para los inversores. (...) Y llegamos así al presente con Estados que no tienen la capacidad para responder de manera efectiva a la crisis humanitaria que aqueja a sus ciudadanos. La brecha entre la economía de la salud y la salud pública no podría ser mayor (Santos, 2020, p. 67s).

Y otra de las lecciones que Santos rescata es que el colonialismo y el patriarcado se expresan hoy en la crisis de la COVID-19. Para este autor, la pandemia se convirtió en una problemática significativa recién cuando afectó a la población de los países más ricos del mundo, lo cual no es novedad pues lo mismo ocurrió con el virus del HIV o con enfermedades como la malaria que afectan gravemente a los países más pobres, y de las cuales poco se habla. Los cuerpos racializados y sexualizados son mucho más vulnerables en este contexto de pandemia global, sobre todo, por las condiciones de vida impuestas por la discriminación racial y/o sexual. Muchas veces se trata de personas que viven en condiciones más favorables para la propagación del virus (asentamientos humildes, falta de atención médica o de servicios básicos, actividades laborales precarias, etc.). Además, para Santos, las políticas de prevención o contención suelen ser selectivas y priorizar la protección de los cuerpos más valorados socialmente.

Bilmes, Dubín y Liaudat (2020) creen que Nuestra América sigue siendo, ante los desafíos que la pandemia nos presenta, y en este contexto global multipolar, el lugar de la esperanza. Señalan que el neoliberalismo y el capitalismo encuentran aquí un cuestionamiento que no se da en otros lugares del mundo, lo que se suma a una historia de fuertes movimientos sociales, partidos políticos populares y memoria histórica de luchas y derechos conquistados.

Por último, nos preguntamos por el rol de las instituciones y de los Estados ante la emergencia de la pandemia, considerando las reflexiones precedentes. Femenías y Casale (2022) afirman que los Estados respondieron a la pandemia poniendo en marcha dos estrategias opuestas, ante el dilema de restringir libertades individuales o implementar medidas de cuidado de la salud: o bien pusieron en marcha restricciones más o menos severas y acudieron a la coerción para que se cumplieran, o bien apelaron a la responsabilidad social, evitando interferir directamente. Dentro de este espectro, algunos países evitaron interferir en la vida de la población y hasta apelaron a una especie de “sálvese quien pueda” y otros fueron más moderados, pues no restringieron libertades pero sí pusieron en marcha campañas publicitarias que apelaban a la responsabilidad social e individual. Por supuesto, hubo Estados que asumieron diversas actitudes en distintos momentos. Pero lo interesante es que, para estos autores, “en todos los casos, la voz de alarma la dio la economía”. (Femenías y Casale, 2022: 10)

Bibliografía

Asprella, E., Liaudat, S. y Parra, F. (2020) *Filosofar desde nuestra América. Libertad, alteridad y situacionalidad*, Universidad Nacional de La Plata

Berloegui, C. (1997) La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel en: *Realidad, Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, (57), 243–273

Bilmes, J., Dubin, M. y Liaudat, S. (2020) Pandemia o la continuación de la guerra por otros medios. En: Bosia e Ivanis (comps.) *Sopa de carpincho: ideas a un metro de distancia*, Buenos Aires, Instituto Democracia

Córdoba, M. y Vélez-De la Calle, C. (2015) La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 14, N° 2, pp 1001-1015, 2015-2016

De Sousa Santos, B. (2020) *La cruel pedagogía del virus*, Buenos Aires, CLACSO

Dussel, E. (1973) El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En: *Nuevo Mundo*, T. 3 N° 1, Enero-Junio 1973

Dussel, E. (1974) *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme

- Dussel, E. (2000) Europa, Modernidad y eurocentrismo. En: Lander, E. (ed) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO
- Dussel, E. (2001) *La ética*. Conferencia inaugural. Congreso del educador social. Barcelona, 6 de junio de 2001
- Dussel, E. (2003) Lo político en Lévinas (hacia una filosofía política crítica). En: *Signos filosóficos* N° 9, enero-junio 2003, pp 111-132, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
- Dussel, E. (2007) *Materiales para una política de la liberación*, Madrid, Plaza y Valdés editores
- Dussel, E. (2020) *El virus y el principio de la vida*, entrevista periodística disponible en: https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=vjonTbotUuY&feature=emb_logo
- Dussel, E. y Guillot, D. (1975) *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum
- Femenías, M. y Casale, R. (2022) *Sur, pandemia y después*, Buenos Aires, Lea
- García Ruiz, P. (2014) Geopolítica de la alteridad. Lévinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel. En: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* N° 51, julio-diciembre 2014
- Lévinas, E. (2012) *Totalidad e infinito*, Madrid, Sígueme
- NG, G. (comp.) (2021) *La superación de la pandemia en América Latina*, Buenos Aires, Continente
- Onofre Vilchis, C. (2018) El concepto del otro en la ética y la política de la liberación dusseliana en: *FAIA*, Vol. 7 N° 30