

La categoría ética de alteridad y su aporte a la pedagogía crítica, desde las reflexiones de
Dussel y Freire

Trabajo de grado presentado para optar al título de:
Licenciado en Educación Comunitaria con Énfasis en Derechos Humanos

Andrea Del Pilar Salamanca Becerra

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Educación
Departamento de Psicopedagogía
Licenciatura en Educación Comunitaria con Énfasis en Derechos Humanos
Bogotá
2020


La categoría ética de alteridad y su aporte a la pedagogía crítica, desde las reflexiones de
Dussel y Freire

Trabajo de grado presentado para optar al título de:
Licenciado en Educación Comunitaria con Énfasis en Derechos Humanos

Andrea Del Pilar Salamanca Becerra

Tutor
Camilo Enrique Jiménez Camargo

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Educación
Departamento de Psicopedagogía
Licenciatura en Educación Comunitaria con Énfasis en Derechos Humanos
Bogotá
2020

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Realidad en Construcción</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 40	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	La categoría ética de alteridad y su aporte a la pedagogía crítica, desde las reflexiones de Dussel y Freire
Autor(es)	Salamanca Becerra Andrea Del Pilar
Director	Jiménez Camargo Camilo Enrique
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2020 (40 pág.)
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	ALTERIDAD; PENSAMIENTO CRÍTICO; PEDAGOGÍA CRÍTICA; FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.

2. Descripción
<p>Artículo reflexivo que se desarrolla en torno a cómo la categoría ética de alteridad, construida desde las reflexiones de Dussel y Freire, puede aportar a la pedagogía crítica, teniendo en cuenta algunas de las obras que han propuesto estos autores desde la perspectiva del pensamiento crítico latinoamericano, entendiendo además que este se da como reacción a las posturas que sostienen al pensamiento occidental como única perspectiva de construcción de conocimiento, basadas en discursos que han universalizado a la razón moderna y que han terminado por imponerse como discursos de poder, tanto en lo pedagógico como en lo filosófico, como lo advertían Freire y Dussel respectivamente.</p>

3. Fuentes
<p>Barón del Pópulo, G., Cuervo Sola, M., & Martínez Espínola, V. (2014). Alteridad latinoamericana y sujeto pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel. <i>Universidad de San Buenaventura</i>, 141.</p> <p>Cabaluz-Ducasse, J. F. (2016). Pedagogías críticas latinoamericanas y filosofía de la liberación: potencialidades de un diálogo teórico-político. <i>Educación y Educadores Vol. 19. No. 1</i>, pp. 67-88.</p>

- Carosio, A. (2017). Perspectivas feministas para ampliar el horizonte del pensamiento crítico latinoamericano. 17- 42.
- Dussel, E. (1979). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta .
- Dussel, E. (14 de 10 de 2018). ENRIQUE DUSSEL: La transformación de la educación hacia la descolonización de la pedagogía (vídeo). México D.F., México, México. Obtenido de <http://otrasvoceseneducacion.org/>:
<http://otrasvoceseneducacion.org/archivos/291416>
- Dussel, Enrique. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural.
- Freire , P., & Faundez , A. (2013). *Por una pedagogía de la pregunta* . Buenos Aires : Siglo XXI editores .
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Tierra Nueva: Siglo XXI editores .
- Gallardo, H. (2009). *Derechos Humanos como movimiento social*. . Bogotá : Desde abajo.
- Mejía, M. R. (2012). *La(s) escuela(s) de la(s) globalización(s) II*. Bogotá: Desde abajo .
- Ocampo López, J. (2008). Paulo Freire y la pedagogía del oprimido . *Revista Historia de la Educación Latinoamericana Vol 10*, 57-72.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir, Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Mexico D.F.: Fondo de cultura económica .

4. Contenidos

El presente artículo de corte reflexivo busca estudiar el concepto ético de alteridad presente en el desarrollo filosófico de Enrique Dussel, especialmente en su obra *Introducción a la filosofía de la liberación*, así como en el trabajo de Paulo Freire, principalmente en su obra *pedagogía del oprimido*, esto con el objetivo de mostrar los aportes que esta categoría puede dar a la pedagogía crítica. En consecuencia, en el desarrollo de este trabajo se encontrará un análisis de las relaciones entre pedagogía crítica y alteridad, entre derechos humanos y alteridad, además de una reflexión de la forma como esta categoría se ha planteado dentro del pensamiento de estos autores.

5. Metodología

El presente artículo presenta una reflexión de corte filosófico que se llevó a cabo a través de la revisión documental de dos textos de Freire y Dussel en torno al análisis sobre una categoría compartida.

6. Conclusiones

El concepto de alteridad es mencionado en la obra de los dos autores, tanto Dussel como Freire, aunque en este último en menor medida, desde la perspectiva de las tensiones de poder que se tejen alrededor de la verdad, pues tanto para la filosofía de la liberación de Dussel, como para la pedagogía crítica de Freire, el pensamiento crítico necesita primero desenmascarar los discursos y las prácticas que lo perpetúan, de ahí que sea necesario el identificar como la negación alteridad ha servido para deshumanizar a los sujetos y para negar las construcciones teóricas que han construido otras culturas. De ahí que se concluya que:

- Tanto Dussel como Freire son autores inscritos en el pensamiento crítico, es por esto que dentro de sus construcciones conceptuales estén tan presentes elementos como el análisis del contexto, la necesidad de una praxis transformadora, entre otros.
- Tanto la filosofía de la liberación, como la pedagogía de la liberación presentan críticas al eurocentrismo que se ha planteado desde la modernidad
- Los dos autores consideran necesaria una transformación educativa que permita que esta sea descolonizada
- Para estos autores la alteridad debe estar presente dentro de las construcciones que se hagan en torno a la educación y los derechos humanos.

Elaborado por:	Salamanca Becerra Andrea Del Pilar
Revisado por:	Jiménez Camargo Camilo Enrique

Fecha de elaboración del Resumen:	22	05	2020
--	----	----	------

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
RELACIONES ENTRE DUSSEL Y FREIRE	8
LA PEDAGOGÍA CRÍTICA Y LA ALTERIDAD	9
DERECHOS HUMANOS Y ALTERIDAD	13
DUSSEL, SUJETO MODERNO Y ALTERIDAD	20
FREIRE, EL DIÁLOGO CON LA ALTERIDAD	33
CONCLUSIONES	38
BIBLIOGRAFÍA	40

INTRODUCCIÓN

Lo que se busca analizar con la reflexión filosófica que se va a desarrollar a continuación es cómo la alteridad desde el planteamiento de Enrique Dussel y Paulo Freire aporta a la pedagogía crítica. Por eso el presente artículo presenta un análisis del concepto de alteridad desde las perspectivas del pensamiento crítico de estos autores, analizando la forma como cada uno de ellos aborda este concepto desde sus campos de trabajo, es decir la filosofía de la liberación latinoamericana y la pedagogía crítica según corresponda.

Dicha reflexión parte de la necesidad de analizar un cuestionamiento teórico que nace de mi práctica pedagógica como docente de filosofía, hace ya diez años, en torno a los aportes que puede hacer la filosofía a la pedagogía desde una perspectiva diferente a la tradicional, es decir, desde una perspectiva filosófica que no se encierre en la visión eurocéntrica del pensamiento filosófico enmarcado por una extrema confianza en la racionalidad y por una filosofía permeada por la interpretación del mundo desde el pensamiento occidental; es importante aclarar que este es un análisis inicial que se plantea solamente como el comienzo de un trayecto que busco en adelante recorrer de otras maneras.

Resalto además que este análisis incluye a Freire porque su pensamiento es de central interés para mi práctica pedagógica, ya que pretendo generar procesos con mis estudiantes desde perspectivas críticas; además porque en algunas de sus obras Freire trabaja lo filosófico desde perspectivas como el diálogo, lo cual me parece bastante atractivo. En el caso de Dussel reconozco en él una filosofía que está situada en Latinoamérica y que trae consigo una crítica bastante elaborada del pensamiento occidental.

Sin embargo, es importante aclarar que este artículo no abarca todo el pensamiento de estos autores sino que se centra en algunas de sus obras como *la Pedagogía del Oprimido* de Freire y *la Introducción a la filosofía de la liberación* de Dussel, las cuales serán las más abordadas, puesto que la característica principal tenida en cuenta para la presentación de este texto es

relacionar el pensamiento de estos autores en torno al concepto de alteridad y la reflexión del aporte de ésta a la teoría crítica.

También es importante aclarar que esta reflexión relaciona los dos autores a partir de esta categoría, analizando un cuerpo limitado de textos en el conjunto de la obra profusa de ambos autores, pues se considera que a estos como textos iniciales que permiten un vínculo para hacer una reflexión filosófica de la educación desde el pensamiento crítico latinoamericano.

De acuerdo a lo expuesto con anterioridad, el explorar la relación entre estos dos autores tiene como propósito analizar cómo lo desarrollado en torno al concepto de alteridad puede aportar a la pedagogía crítica latinoamericana, de ahí que las relaciones entre la filosofía de la liberación de Dussel y la pedagogía de la liberación de Freire sean vistas como un eje esencial de examen que se debe hacer en torno al pensamiento occidental para una pedagogía crítica desde la descolonización.

RELACIONES ENTRE DUSSEL Y FREIRE

Encontrar conexiones entre el pensamiento de Paulo Freire y Enrique Dussel no es difícil, puesto que las propuestas de los dos están relacionadas en varios elementos, por ejemplo, las dos están enmarcadas en el pensamiento crítico latinoamericano que se postula como reacción a la dominación occidental, ya que sus posturas se dan desde el seno de una realidad concreta que buscan trastocar al proponer caminos que la tensionan:

El pensamiento es siempre un intento por encontrar el sentido de la vida y de la realidad que nos rodea. Este se vuelve crítico cuando se propone el objetivo de ser una reflexión que apoye la acción colectiva, una praxis transformadora del mundo que genere alternativas para construir sociedades más justas, libres e igualitarias. No obstante, no toda crítica puede calificarse como pensamiento crítico, su particularidad tiene que ver con el punto de vista a partir del cual se realiza: la emancipación humana. (Carosio, 2017, pág. 17)

Es evidente que ese papel emancipador del pensamiento es central para estos autores, esto se da en razón de que sus posturas teóricas están nutridas por el marxismo, lo cual podemos evidenciar primero en la necesidad de transformación de la realidad que muestran como central en sus teorías, pues no se quedan en ser simplemente construcciones académicas, sino que ubican la *praxis* como elemento central de toda emancipación.

Adicional a esto, se debe resaltar que del pensamiento marxista se desprende la lectura del mundo que muestran en la mayoría de sus trabajos, una lectura hecha desde la categoría de sujeto clase, es decir, un sujeto enmarcado en relaciones económicas desiguales, que lo tensionan y que son el punto de partida del análisis dentro de la búsqueda de esa transformación social antes mencionada.

LA PEDAGOGÍA CRÍTICA Y LA ALTERIDAD

Esa necesidad de cuestionar y desafiar la dominación se encuentra inscrita asimismo en el campo de la pedagogía crítica, influida también por Marx, sobretodo en la necesaria relación de la teoría y la práctica. Esta pedagogía busca generar una conciencia crítica en los educandos que les permita conocer su contexto y reflexionar desde él, de ahí que los educadores deban tener una relación diferente con los educandos en los que se rompa toda relación de dominio y en la que sean facilitadores de procesos que potencialicen la transformación del contexto de dominación en el que se vive.

Con respecto a la pedagogía crítica es importante aclarar que muchos autores no hablarían de la pedagogía crítica, sino de las pedagogías críticas, considerando los aportes que varios autores han hecho a esta corriente, dando lugar a múltiples “afluentes teórico-políticos de tipo democrático popular, socialista, marxista, libertario y cristiano, entre otras. Sin embargo, (...) los análisis elaborados en torno al tema se han focalizado principalmente en la Pedagogía de la Liberación elaborada por el pedagogo brasileiro Paulo Freire”. (Cabaluz-Ducasse, 2016, pág. 76)

Del mismo modo, se debe resaltar que la Filosofía de la Liberación, no es un pensamiento planteado exclusivamente por Dussel. El origen del término tiene como raíz la década de los sesenta en el contexto de la lucha contra el capitalismo, sin embargo el aporte del filósofo argentino a esta corriente es de resaltar, pues la mayoría de su obra está abocada al desarrollo de este planteamiento filosófico:

Para autores como Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, la Filosofía de la Liberación emergió desde una generación de filósofos latinoamericanos, que planteando temáticas diversas, articularon sus postulados en torno a la denuncia de la filosofía occidental, europea, moderna, academicista. La Filosofía de la Liberación nació, entonces, como respuesta al proyecto imperial de la modernidad eurocéntrica. (Cabaluz-Ducasse, 2016, pág. 71)

Por eso según Dussel, la filosofía de la liberación se desarrolla como una reacción frente a la filosofía occidental que plantea al pensamiento eurocéntrico desde una perspectiva de totalidad y que niega a otros discursos, además de que ubica a la racionalidad que emerge en la modernidad como fuente central del pensamiento filosófico.

La alteridad es un punto de partida importante del análisis para Dussel, puesto que dentro del pensamiento occidental se ha instaurado un discurso único que niega al Otro para dominarlo, mientras que para Freire es la búsqueda de transformación pedagógica, postulada en sus reflexiones en torno al diálogo, ya que sin el Otro no hay procesos pedagógicos que sean en verdad emancipadores, por eso tanto en la escuela, como en la teoría filosófica el Otro es esencial.

Dichos desarrollos serán ampliados más adelante en el presente artículo a partir primero de la obra de Dussel *Introducción a la filosofía de la liberación*, en la que se puede encontrar un desarrollo del concepto de alteridad con respecto a la teoría decolonial, pues en ella se recogen varios de los postulados más importantes de este autor, tales como la ya mencionada crítica al pensamiento occidental, que en esta obra parte de la crítica a la concepción de sujeto

moderno y ciencia, y que desembocará en la elaboración de las bases para cimentar lo que después sería su teoría ética.

En la obra *la pedagogía del oprimido* de Freire, se encontrará el desarrollo de categorías esenciales de la pedagogía crítica, como son el diálogo, la relación entre el educador y el educando, instalada en el conflicto entre la educación bancaria y la educación liberadora, entre otras. Además del análisis de la relación entre el colonizador y el colonizado que hace Freire desde una perspectiva marxista y que abre la puerta a relaciones con la filosofía de la liberación de Dussel.

La potencialidad de este análisis está enmarcada en el hecho de que a partir de las relaciones que se van a presentar entre estos autores, se profundiza el diálogo entre dos corrientes del pensamiento crítico latinoamericano, la filosofía de la liberación y la pedagogía crítica, un diálogo pertinente que permite construir en los dos ámbitos del saber y que nos reta a pensar la forma como podemos continuar construyendo pensadores latinoamericanos que sigan mostrando nuestra voz frente a los diversos fenómenos sociales, políticos, culturales y económicos que vivimos día a día.

Sabemos que tanto Freire como Dussel, han mostrado en sus obras la forma como ha operado el sistema occidental tanto en la educación como en la filosofía; estos análisis brindan la oportunidad de seguir desenmascarando dicha dominación y potencializan la construcción de herramientas de resistencia a dichos discursos y prácticas.

De ahí que pensar el concepto de alteridad, como una interacción entre estos autores nos permite reconocer las construcciones teóricas que han justificado la negación de otro tipo de pensamientos diferentes al occidental, así como también nos permiten problematizar la negación del Otro en espacios como el de la escuela. Porque en últimas, es en la escuela donde se debe comenzar a transformar la forma como nos vemos a nosotros mismos. Es por esto que la filosofía puede ser vista como un elemento que fortalezca la propuesta pedagógica

de Freire, una filosofía que se muestra como apertura al conocimiento no desde un discurso occidental y acabado sino desde la alteridad, el diálogo y la pregunta.

También es interesante analizar el papel de la pedagogía crítica dentro de la construcción filosófica, ya que es muy importante que desde la pedagogía se fomente la creación de pensamiento que permita a América latina fortalecer sus propuestas teóricas y que estas por medio de su praxis, transformen el mundo. Pues Freire consideraba que la educación era una herramienta necesaria para la transformación del mundo, que aunque por sí sola no lo cambie, si da las herramientas que posibilitan dicha transformación.

De ahí que Freire, dentro de sus propuestas, nos presente una pedagogía crítica que establece una nueva propuesta que cambia la forma como se debe desarrollar la educación, pasando así, en palabras de Freire, de una educación bancaria a una educación liberadora en la que se transformen las relaciones de poder que se daban en la escuela entre el educador y el educando, que se sustentaba en la supuesta superioridad del primero sobre el segundo, y que era visto como desposeído de saber. Dicho modelo de pedagogía naturalizaba la dominación de los sujetos a partir de la deshumanización de los mismos.

Dussel por su parte también le ha apostado a la necesaria transformación de la pedagogía en torno a la necesidad de descolonizarla, por eso afirma que es necesaria una transformación educativa no solo de las metodologías, elementos que para Dussel son aportados por Freire, sino desde los contenidos, como lo manifestó en la conferencia que lleva por título "*La transformación de la educación hacia la descolonización de la pedagogía*" llevada a cabo en ciudad de México. En ésta Dussel afirma que es necesario realizar una revisión de los planes de estudio que potencialice la descolonización de la educación, pues muchos de esos contenidos académicos tienen como eje una perspectiva eurocéntrica y que dicha reforma educativa debe permitir que se dignifique el saber propio de las culturas latinoamericanas, dándole al contexto de cada pueblo un lugar central.

DERECHOS HUMANOS Y ALTERIDAD

Como hemos visto tanto para Dussel como Freire es central ubicarse como reacción a una perspectiva del mundo desde una óptica eurocéntrica que se erige desde la modernidad y esto no es gratuito, pues cuando se revisa la forma como se ha edificado nuestra sociedad de acuerdo con construcciones teóricas que no nos representan, se observa como América latina parece no encajar en dichas construcciones: Un ejemplo de esto es continuamente citado por Dussel cuando habla de la clásica organización de la historia que se enseña en las escuelas, la verdad es que esta clasificación de la edad antigua, la edad media, la edad moderna y la edad contemporánea no nos corresponde, pero sí nos encierra.

Se puede ver esto también en el desarrollo del concepto de Estado moderno, puesto que la forma como este se ha justificado y organizado dentro de las teorías contractualistas modernas expone una serie de condiciones organizativas que fueron desarrolladas para la Europa moderna de la época y que no representan el contexto latinoamericano, de ahí que Villoro (2007) afirmé frente a esto que

Nuestro punto de vista no puede ser el mismo. En nuestra realidad social no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes de todos los sujetos; se hace patente su ausencia. Lo que más nos impacta, al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia. Si queremos partir de nuestro conocimiento personal del mundo (...) En lugar de partir del consenso para fundar la justicia, (se puede) partir de su ausencia. Este camino teórico correspondería a un punto de vista más adecuado a la situación de sociedades donde no existen aún las condiciones permanentes para la realización de un consenso racional y cuya percepción de la justicia no puede menos de estar impactada por la experiencia cotidiana de su ausencia. (págs. 15 - 16)

Villoro hace estas afirmaciones con el propósito de mostrar que la injusticia debe ser nuestro campo de reflexión inicial, ya que esta sí pertenece a nuestro contexto, Villoro la define como “la carencia de un bien que la comunidad de consenso, en cambio, acepta para sí” (Villoro, 2007, pág. 23). Esa injusticia está enmarcada, entonces, en relaciones de poder que según este autor se establecen como relaciones entre los individuos, que viviendo en sociedad se dan cuenta de la necesidad de una organización, que termina por ser el Estado, que presenta relaciones de dominación contra los individuos.

En ese orden de ideas lo que los individuos, miembros de un grupo o clase social entienden como injusto es la exclusión por su identidad social, es decir se dan cuenta que no gozan de los bienes que todos los otros sí, eso los hace sentir que no son reconocidos por la totalidad, lo que les genera sufrimiento y a causa de esto, empiezan a reconocer que hay otros que comparten su status. De ahí que por medio de relaciones de solidaridad se identifiquen con ellos.

Esa injusticia hace reaccionar a los individuos frente al poder: Por eso para escapar de ese poder injusto, los individuos hacen esa resistencia a la dominación con el contrapoder, la resistencia busca entonces que no exista una voluntad de poder que domine a los otros.

Esa injusticia desde la que se debe pensar no cabe en el discurso moderno; sirve para lo que Villoro enuncia como condición para "escapar de un poder", dicha condición se da cuando en esa disputa el que sufre la injusticia se reconoce como igual y con esto trasciende a su diferencia, cuando hace esta acotación hace referencia a lo que Dussel llama la “interpelación”, esta es encontrada por Villoro (2007) en la obra

“filosofía de la liberación” (pues esta) (...) pretende hablar con la voz del oprimido en nuestros países, la voz, dice Dussel, "de la mayoría de la humanidad presente (el 'Sur') que es la otra cara de la modernidad... que pretende expresar válidamente 'la razón del otro', del indio genocidamente

asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente. (pág. 25)

El reconocimiento de ese diálogo con el Otro puede entonces ser una herramienta que sirve para superar la injusticia y eso siempre desde los contextos de los sujetos, es por esto que Villoro advierte que dentro de estas reflexiones tienen que entrar también los derechos humanos, pues cada sociedad puede reivindicar unos derechos sobre otros como prioritarios. El permitir esa reflexión sobre los derechos humanos es para él la única manera en la que se construya una teoría de los derechos básicos del ser humano que tenga en cuenta a todos.

Dentro de este contexto podemos recordar como para postular los derechos humanos se han utilizado definiciones de humanidad con tendencias universalistas que terminan por segregar a los que no las cumplen y que en vez de cobijar a toda la humanidad han terminado por discriminar y vulnerar los derechos que se supone deberían fundamentar.

Esto a partir de construcciones teóricas instrumentalizadas en defender al individuo y que se postulan como ideales planteados como universales, pero que dejan de lado los contextos históricos y las luchas que se dieron dentro de estos para su postulación, todo esto enmarcado en los ideales de progreso de la humanidad, planteados desde la racionalidad, que leen a la historia como una línea hacia el progreso y no como una lucha. Un ejemplo de esto es la idea de progreso de Bobbio que en palabras de Gallardo (2009) se ve como “una constante articulación capitalista de la producción, de modo que esta articulación resulta el fundamento efectivo de las demandas expansivas y cumplimiento de derechos humanos.” (pág. 48)

La más tradicional de estas formas de fundamentación es la iusnaturalista de los derechos humanos, basada en el Derecho natural antiguo o clásico, es postulada por la cristiandad, en esta se define al ser humano como la creación de Dios, estableciendo una relación entre esta creación y lo natural como elementos inseparables, esta última construcción producto de la interpretación de varios elementos como la Biblia y el pensamiento griego, principalmente

de la obra de Platón y la teleología de Aristóteles; un ejemplo de esto es el concepto de lo natural, el cual es creado en gran parte por la reinterpretación que hace Santo Tomas de Aquino de la obra aristotélica.

Esta edificación de lo humano es utilizada para justificar los deberes que tiene el hombre para con Dios, nombrados como ley natural, no como derechos. Era entonces la cristiandad la entidad que, junto a las autoridades políticas, tenían el poder de establecer lo correcto, es decir, lo acorde a los designios de Dios, todo esto gracias al concepto de dignidad humana, definida aquí como eso que nos hace ser sujetos de derechos por el hecho de ser hombres, creaciones de Dios, a su imagen y semejanza, de ahí que todos aquellos que no respondieran al concepto de la creación de Dios, hombres con alma, creyentes, súbditos y dignos de Él, no fueran sujetos de derechos.

Posteriormente la razón instrumentalizada es propuesta como nueva formulación de derechos humanos, pues se afirma que con la postulación de este sujeto racional surge también la del Estado moderno, que además es capitalista, ya que como lo afirmaba Locke no solo se tiene derecho a la vida y a la libertad, sino también a la propiedad, pues su postura se da dentro del contexto histórico moderno que presenta una reacción a la sociedad feudalista; el sujeto moderno por el contrario es un sujeto que vive en ciudades enmarcadas por el comercio y que explora el mundo con la intención del intercambio de mercancías, de ahí que muchos historiadores ubiquen al “descubrimiento” de América como el inicio de este periodo de la historia.

Esa lógica capitalista y liberal del Estado moderno postulada por Locke propone que el Estado no está por encima de las leyes establecidas en la constitución, de ahí que proponga la división de poderes, por esto además el representante del poder político debe poder ser removido de su puesto si incumple sus deberes respecto a la sociedad y el bien común. Además propone que el fin principal del Estado consiste en defender, a través del derecho mercantil y del derecho penal, la propiedad privada de los individuos.

Pero en este modelo de Estado no se defiende con igualdad a todos, pues es un modelo basado en la explotación capitalista de la tierra, Locke por ejemplo clasifica a los hombres de acuerdo a sus propiedades, llegando a decir que no son plenamente humanos ni los trabajadores, ni los mendigos, o los niños, por no tenerlas, pues los que poseen propiedad se han mostrado como superiores a los otros, por esto es claro que estas fundamentaciones de derechos son capitalistas.

En efecto, son los burgueses los que inician una lucha por su reconocimiento, y son ellos los que realizan la revolución francesa, que es a su vez justificada por la naciente sociedad capitalista y por las ideas de la ilustración que terminan por construir esa idea del ser humano como ser pensante en Descartes y como ser constructor de ética a partir de la racionalidad en Kant.

De ahí que la colonización represente la necesidad de que el pensamiento occidental sea diseminado, por ejemplo se llega a “Descubrir” a América, una tierra que aunque tenía habitantes poblándola, no era “civilizada” pues no había sido explotada y sus habitantes no tenían alma o eran irracionales, en otras palabras no tenían derecho a la propiedad de esa tierra porque no eran humanos; eran aún salvajes en el mundo natural por lo que se debía instaurar un Estado, ya que no eran sociedad civil. Por lo tanto, los derechos que se conquistan con la revolución francesa son los derechos individuales de los burgueses, en los que se reclaman los llamados posteriormente derechos de primera generación, los que defienden las libertades negativas en las que se pide, a modo de reacción con el Estado feudal anterior, la diferencia entre lo privado y lo público, el individuo reclama la no intervención del Estado, también para proclamar su libertad individual.

Lo más interesante de este análisis es que el liberalismo no solo propone a la libertad como eje, sino también a la igualdad, lo que dentro de una sociedad capitalista es irrealizable, pues esta sociedad está basada en la división de clases, lo que hace que en lo material no sea alcanzable la igualdad, más bien lo que vemos acá en palabras de Gallardo (2009) es que “la llamada “concepción individualista de la sociedad” es una de las ideologías que oculta la

imposibilidad, (...) de derechos humanos en las sociedades orientadas a la acumulación de capital.” (pág. 46)

Concepción utilizada para plantear que no hay relación entre derechos humanos y la otredad como independiente de las relaciones sociales, ¿pero no necesito al otro para tener derechos?, ¿es posible pensar derechos humanos sin las relaciones sociales?, etc. No es posible pensar derechos sin la alteridad, porque como diría Gallardo, los derechos se han alcanzado como luchas sociales, como la unión entre seres humanos interesados en alcanzar reivindicaciones y parados desde lo individual no es posible lo colectivo y con ello es imposible la lucha social, pareciera que esta división individuo – alteridad, busca ser perpetuada para que no se realice una construcción colectiva de los derechos y que no sean apropiados y defendidos por la sociedad en su conjunto.

Los derechos humanos deben entrar también entonces en ese marco de análisis que debe plantearse desde latinoamérica, esto como reacción a esa argumentación que lee a los seres humanos como meros individuos y que no reconoce las luchas sociales, los contextos y la alteridad como elementos necesarios para su comprensión, de ahí la importancia de construcciones teóricas como la de Dussel y la filosofía de la liberación, que permiten ahondar en los discursos que se han normalizado dichos discursos que deshumanizan y tener una perspectiva crítica de los mismos.

Por eso, desde esa perspectiva en la que los derechos humanos deben ser construcciones dadas dentro de los contextos de los sujetos y reconociendo el papel de las luchas, la educación debe jugar un papel central dentro de la construcción de los mismos, una educación bancaria no permite la enseñanza/aprendizaje de derechos, porque estos se cultivan (se hacen cultura viva) desde la práctica educativa real, en la que los educadores *in-corporan o corporalizan* esos derechos con los estudiantes, transformando esa visión que los deshumaniza, cuando se afirma que no son poseedores de saberes.

El reconocer al otro en la escuela y en los discursos, como veremos a continuación, permite primero derrumbar esa idea de que Europa es el centro del mundo, lo que nos permitira postular como latinoamericanos la necesidad de reconocer nuestra identidad y de fundamentar nuestros discursos y prácticas desde perspectivas propias que construyan nuestra visión de la justicia, de los derechos humanos, de la educación, de la filosofía, de la historia, etc. Esa es la invitación que los postulados de Freire y Dussel nos hacen dentro de sus escritos.

De ahí que autores como Marco Raúl Mejía¹ ubiqué tanto a Freire, con sus desarrollos en torno a la educación popular y a Dussel con la filosofía de la liberación, dentro del marco de pensadores que situados en su origen histórico y en su contexto como latinoamericanos, generan “planteamientos conceptuales que intentan salir del predominio de la ciencia eurocéntrica” (Mejía, 2012, pág. 76). Afirmando que la educación popular se piensa desde los oprimidos y su sufrimiento, ese que ..ya habíamos pensado desde la exclusión, por eso la labor educativa tiene que visibilizar sus saberes como reacción a eso que Europa ha propuesto como “conocimiento universal”. De la filosofía de la liberación de Dussel afirma que su pensamiento reacciona a ese “conocimiento universal” postulado desde la racionalidad que niega a lo no-europeo al Otro, al diferente.

¹ No son los únicos pensadores reconocidos por Marco Raúl Mejía (2012), pues él reconoce una serie de planteamientos y autores a los que denomina caminos o lecturas alternativas, por pertenecer a esta crítica al pensamiento occidental, como: José Carlos Mariátegui que desde un socialismo indoamericano pensado a partir de lo social y la cultura criticaba el sobredeterminismo económico, la teoría de la dependencia de Faletto y Dos Santos que muestra como el atraso de América latina se da como condición de posibilidad del primer mundo lo cual termina por volvernos periferia, la teología de la liberación que reconoce el sufrimiento de los pobres y como ellos deben ser el centro del trabajo religioso pues la salvación esta acá en la tierra, el teatro del oprimido que desde el cuerpo y el deseo genera narrativas de emancipación, la comunicación popular que le apuesta al lugar de la iconografía y el lenguaje como construcción social y visión de mundo, la investigación-acción participante de Fals Borda que cuestiona a la modernidad europea y su construcción única de conocimiento rompiendo la tradicional relación sujeto-objeto, Quijano con la colonialidad del saber y del conocimiento que propone a la liberación desde elementos que van más allá de lo económico y político pues se ubican en esa concepción de individuo que modela a los cuerpos, mentes y deseos y la psicología social que cuestiona las formas universales de la personalidad y la subjetividad puesto que muestra que estas son construcciones.

Ahora bien, las teorías de estos autores tienen relaciones pero también diferencias, de ahí que se desarrollen dentro del texto dos apartados diferentes explicando la forma como estos autores construyen elementos esenciales de su pensamiento. En el caso de Dussel se van a desarrollar dos conceptos, el primero es el de alteridad en tensión con el concepto de sujeto moderno y el segundo es el de ética que nace a su vez del concepto de praxis, sin embargo la relación de este concepto de la alteridad con la pedagogía crítica se seguirá trabajando en varios apartados del texto.

De Freire, por su parte, se van a analizar los conceptos de dominación teniendo como base las relaciones entre opresor y oprimido, el otro concepto a desarrollar es el de diálogo desde las categorías de educador y educando; seguido a esto se va a revisar la manera como estas posturas pueden estar interrelacionadas y las potencialidades de las mismas en torno a la alteridad.

DUSSEL, SUJETO MODERNO Y ALTERIDAD

La necesidad del pensamiento crítico latinoamericano es presentada por Dussel en la mayoría de sus obras y conferencias. Aparece como la búsqueda de una voz propia que ayude a desenmascarar la forma como el discurso filosófico occidental ha negado nuestra identidad.

Es entonces necesario para este autor encontrar la forma como occidente nos ha negado, el discurso que nos ha impuesto, ya que este no nos permite avanzar en la recuperación de nuestra propia identidad, así como en el desarrollo de posturas críticas que no estén permeadas por el colonialismo y que cambien la forma como percibimos el mundo, pero no solo en el campo teórico, sino también la forma como vivimos y nos relacionamos, de esta manera podremos superar estos condicionamientos y construir nuevos paradigmas que contengan nuestra propia voz.

Dussel establece en su texto *Introducción a la filosofía de la liberación* una serie de elementos que nos permiten vislumbrar la forma como occidente ha permeado con su

discurso nuestra percepción del mundo y como esta afecta la forma en la nos relacionamos con el otro.

Lo primero que hace es analizar la manera como los sujetos interpretan el mundo, lo cual es importante en la medida que nos ayuda establecer ese pensamiento base del que más adelante se desarrollará la deliberación filosófica: Para Dussel el pensamiento cotidiano es esencial pues los sujetos se relacionan con el mundo, están en un contexto y es desde este que después desarrollan pensamiento teórico y ético.

Por otra parte, las construcciones teóricas son relevantes puesto que a partir de ellas se cimientan paradigmas que a su vez justifican el dominio del mundo, es por esto que, para él Latinoamérica debe reflexionar acerca de cómo se ha edificado a sí misma, para que en la búsqueda de sus propias construcciones teóricas no termine por continuar con ese discurso de dominación occidental.

En otras palabras, el pensamiento latinoamericano debe presentarse como una reacción del pensamiento que lo ha dominado, es por esto que Dussel analiza varias de las categorías que occidente ha utilizado para justificar dicha dominación, partiendo entonces de cuestionarse diferentes concepciones filosóficas, como la de ontología, la de totalidad y la que vamos a trabajar a continuación que es la de sujeto.

Muy en el sentido fenomenológico de autores como Husserl y Heidegger, Dussel (1979) presenta al sujeto como un ser que se relaciona con el mundo, y al interactuar con este lo interpreta, reconociendo al sujeto como un ser-en-el-mundo, y entendido como horizonte de sentido, debido a que desde la comprensión de sus experiencias o vivencias, el sujeto actúa. Dicha comprensión le permite pensar y pensarse y es desde ella donde se debe contestar ¿Cómo es el sujeto?, ¿Por qué se le ve desde esa perspectiva?, ¿tiene alguna justificación la forma como se ha comprendido al sujeto desde la filosofía? Y ¿Cómo se comprende el mundo?

A partir de esta postura frente a la interpretación de mundo Dussel establece varias categorías esenciales en su pensamiento, pues según él, el sujeto interpreta al mundo desde dos perspectivas. La primera o podemos decir clásica, es la que convencionalmente ha defendido occidente, es una relación técnica con el mundo que se da entre el sujeto y la naturaleza, es decir entre el sujeto y lo óntico², y que dentro de la mayoría de las posturas filosóficas parece central, ya que defiende una relación de dominio de la humanidad hacia la naturaleza, esta es denominada por este autor como *poiesis*, palabra que viene del griego y que significa “creación” o “producción”. Dicha relación muestra la forma como los sujetos ven a los entes desde la dominación, y no desde su función real que es la de construir ciencia entendida a su vez como el conocimiento de la naturaleza para sostener la vida.

La segunda relación que existe se da de sujeto a sujeto, y es denominada por este autor como *praxis*, además es presentada por Dussel como la relación verdaderamente esencial para el hombre, pues considera que desde que nacemos esta es la que nos mantiene vivos, ya que se da entre la madre y el bebé, afirmando que este no puede vivir sin ella, porque como mamíferos dependemos de nuestra madre al punto de que nos alimentamos de su ser, pareciera que nacemos demasiado pronto.

Esta relación con la madre es postulada por el filósofo argentino para mostrar que a diferencia de, por ejemplo, los ovíparos que nacen directamente en la naturaleza, puesto que surgen en el mundo de lo óntico y lo natural, con la capacidad inmediata de defenderse dentro de ella, nosotros establecemos una relación diferente que se marca desde la profunda dependencia que tenemos con nuestra madre, ese rostro que es nuestra primera experiencia, que nos hace

² El autor establece una diferencia entre lo óntico como aquello que se refiere a los entes, entendidos como cosas que nunca revelan enteramente su sentido, y lo ontológico que en este caso se refiere al fundamento o proyecto de existencia del hombre, de la comunidad, de la historia o si se quiere de la humanidad como historia de todos los proyectos. Este concepto va a tener un desarrollo más amplio en el pensamiento de Dussel pero en este trabajo esto se desarrollará más adelante.

conectarnos de forma diferente con el mundo. Por eso afirma que el mundo entendido como la totalidad³ de mi experiencia está construido desde el sujeto otro y no desde lo óntico.

Otro ejemplo de la interpretación del mundo desde lo óntico se da cuando Dussel (1979) menciona la forma como se puede interpretar un objeto tan sencillo como un reloj, pues a través de esta interpretación se reflexiona sobre la manera como este sujeto comprende⁴ elementos como el del tiempo, ya que muy probablemente relacione al reloj con la necesidad de la medición de este, afirmando que “el tiempo es oro”, mostrando así que es una persona que piensa el mundo desde donde está situada, dando cuenta de una forma de pensar que ha sido producida por el contexto occidental, por eso Dussel llega a afirmar que desde la simple reflexión sobre el reloj, un sujeto inmerso en dicho horizonte de sentido podría dar cuenta de todo un proyecto humano construido desde dicho paradigma.

Como ya se había afirmado, es entonces este punto de partida de la construcción de sentido la que justifica la necesidad de que Latinoamérica se piense a sí misma, estableciendo ella su propia interpretación del mundo que le permita la reflexión sobre su propio proyecto y para eso dicho autor comienza por ubicar la forma como se ha construido el sujeto occidental, estableciendo que este ha sido sustentado desde una perspectiva filosófica, política, cultural, entre otras, dada desde la modernidad⁵.

³ Totalidad en Dussel es la justificación del sistema-mundo construido desde la modernidad, por lo que es entendida como la universalización impuesta, que se construye desde la alienación del no-Ser, es decir desde la aniquilación de los otros mundos posibles

⁴ La comprensión es para Dussel una terminología que se puede pensar desde el *circum* que nos permite hablar de la totalidad de la experiencia de un sujeto y *presión* de prender o captar, es decir que los sujetos dotan de sentido a las cosas desde su mundo y este horizonte enmarca la totalidad de las experiencias del sujeto, dando así el elemento de posibilidad de lo comprensible para este.

⁵ Para este autor la modernidad es un término ambiguo, pues existen dos maneras de abordarlo, la primera como emancipación racional, trabajada desde la concepción de mayoría de edad kantiana y la segunda como justificación de una praxis irracional de violencia que busca el desarrollo de la civilización o en palabras de Dussel la falacia desarrollista, que justifica a la colonización como herramienta para impedir que los barbaros se nieguen al progreso, esta sostenida más desde un punto de vista histórico, dentro de las cuales también encontramos dos definiciones con características diferentes pero que no son del todo excluyentes. Pues Dussel sostiene que hubo dos modernidades desde esta perspectiva histórica, una hispánica, renacentista y humanista que comienza en 1492 con el “descubrimiento” de América, su característica principal es que durante esta se presenta cierto grado de cuestionamiento sobre la dominación de América y la segunda que se desarrolla en el siglo XVII en la que se postula un discurso de legitimación de la dominación de estos territorios a través de la

Es precisamente por eso que Dussel nos presenta una crítica a la filosofía desarrollada durante la modernidad, así como a las construcciones que se han derivado de ella, sobre todo a la que veníamos trabajando, la de sujeto, pues dentro de las reflexiones más importantes de la llamada modernidad se ubica convencionalmente a este como central, puesto que se considera que esta concepción transformó la forma como se había comprendido al ser humano.

El sujeto ahora deja de ser abordado como una unión de alma y cuerpo, para ser pensado desde los conceptos de conciencia y racionalidad, sobre todo desde la obra de Rene Descartes y de su *cogito*⁶, este sujeto racional se vuelve central en la filosofía occidental por lo que significa, ya que desde él se construye este paradigma con el que se interpreta todo tipo de relación con los otros y con el mundo, es decir que distintas concepciones y problemáticas filosóficas tales como la ontología, la epistemología, la ética, la antropología, entre otras, comienzan a ser contestadas y construidas desde el planteamiento del cogito cartesiano⁷.

He aquí la relevancia de un autor como Dussel, pues reconoce que se debe cuestionar no solo al sujeto moderno, ni al sujeto en sí mismo, sino a toda la estructura que se ha enseñado de la filosofía tradicional y de la historia, esta última central para revisarlo críticamente, pues dentro de esta se asume de una forma incorrecta a este periodo; en varios momentos este pensador afirma que la modernidad se ha planteado como un todo desconectado de la edad media, además de como producto del pensamiento occidental, sin embargo para Dussel (1994)

postulación de un sujeto de conocimiento, un sujeto que se muestra como superior, a partir de la negación del otro, ya que a este se le muestra como irracional, poco civilizado, etc.

⁶ Desde su obra el discurso del método y la reflexión que supone como superación a los problemas que tenía la filosofía para encontrar una verdad primera y axiológica, que se traduce como el “pienso, luego existo” o “ego cogito, ergo sum”

⁷ Es importante aclarar que existieron posturas divergentes al cogito cartesiano, pero es innegable que este se convirtió en una forma fundamental para entender a occidente desde la filosofía moderna.

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "encubrimiento" de lo no-europeo. (pág. 8)

Por esto Dussel postula un elemento central en su filosofía y es el de alteridad, el cual es la reacción a ese sujeto moderno, y lo es porque lo que se está criticando es a ese paradigma occidental, esa construcción del Otro es vital porque muestra la forma como el pensamiento occidental justificó la negación del Otro y lo cosificó, puesto que para occidente el Otro es un ente.

Para analizar esto Dussel en primer lugar toma la construcción histórica del mismo, ya que este autor manifiesta que tradicionalmente la historia se nos ha mostrado como una sucesión de rupturas, sin embargo la historia no funciona de esta manera, en tanto que es una continuidad desde la que se realiza el designio de un pueblo, es decir que no son eventos separados sino procesos, que dan cuenta de un proyecto, este entendido como totalidad de sentido enfocada en el "poder-ser".

Para Dussel (1979) este proyecto histórico da cuenta de un sentido que surge también en un contexto temporal, pues es desde el pasado que se condiciona y se emplaza el futuro, es en este horizonte temporal desde el que se va a desarrollar dicho proyecto, ya que como afirmamos con anterioridad el proyecto occidental está justificado desde la dominación, de ahí que el concepto de lo óntico cobre sentido, pues es la forma como se configuró al sujeto a dominar, por eso en palabras de Dussel (1979), "América Latina ha sido hasta ahora la

mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como entes o cosas desde su fundamento” (pág. 63)

Ahora bien, ¿Cómo se construye ese proyecto? esta construcción se da en occidente desde ese horizonte de sentido que afirma al sujeto como individual, como ser racional y dominador del Otro, de ahí que sea necesario reflexionar o en palabras de Dussel interpretar⁸ la forma como se ha dado esta relación sujeto-mundo, para construir en reacción a esta un proyecto latinoamericano, que dé respuesta a nuestra interpretación del mundo, y que le dé sentido al sujeto otro en el entendido de que proyecto es eso que no es todavía.

La *praxis* del sujeto es entonces ese “poder-ser”, ya que esta no es sino la mediación de lo que le falta al sujeto para llegar al proyecto, siendo así la actualidad del “ser-en-el-mundo”, por esto es que Dussel ubica a la *praxis* como un elemento central desde el cual más adelante va a construir su visión ética, pues reflexiona sobre el hecho de que aun cuando el sujeto este creando conocimiento científico lo hace desde esta y no desde la teoría o solo el pensamiento contemplativo, ya que para este autor estos ocupan un lugar secundario, porque los sujetos construyen conocimiento desde sus contextos y el conocimiento es una herramienta práctica para la comunidad, es un discurso pensado desde la ciencia como construcción social no solo como *poiesis*.

Este razonar al estilo del *cogito* cartesiano no puede olvidar que estamos siempre en actitud práctica. Puesto que en palabras de Dussel (1979) “el “yo pienso” es una actitud segunda, porque pienso lo ya dado en mi mundo, que antes comprendí existencialmente y manipule todos los días (pág. 76). El hombre es “ser-en-el-mundo”, como ya se había afirmado, y no se puede entender como separado de él ni siquiera en el razonar, además no puede olvidar que ese mundo no está compuesto solo de entes sino de sujetos, de Otros.

⁸ Para este autor esta categoría viene del griego hermenéuein, es decir, de la palabra que proviene el término hermenéutica, sin embargo para Dussel es el enfrentamiento del hombre con los entes en lo cotidiano desde la relación existencial o cotidiana de los mismos.

Por esta razón, para pensar a occidente entonces se propone la categoría de ontología⁹, porque esta expresa al Ser del sistema vigente central, que ha servido como fundamento de la dominación de los hombres sobre los hombres y de los pueblos sobre los pueblos, planteando así que antes del *ego cogito*, hay un *ego conquiro*¹⁰, como fundamento de la *praxis* de ese sujeto occidental, ya que esta al sustentar la dominación es el nacimiento de toda ideología, pues es en sus palabras “la ideología de las ideologías”

La pregunta es entonces ¿Cómo podemos superar la ontología? Siguiendo a Heidegger, Dussel establece que la ontología es leída como totalidad de mi mundo, ¿pero cómo hacemos para que no sea solo mi mundo sino nuestro mundo? Esta idea es muy relevante en el pensamiento de este filosofo porque piensa que esta es central para occidente y por eso importante punto de partida en el pensamiento latinoamericano, por eso enuncia Dussel (1979) que “desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana” (pág. 81). De sus ruinas porque el pensamiento metafísico que busca proponer desde la alteridad es una reacción a esta forma de ontología y totalidad.

La totalidad no se da solo desde la construcción de ese sujeto individual moderno, sino desde concepciones como la de nosotros o lo nuestro, que pueden ser impuestas también como totalizantes, estas adquieren entonces un sentido que se debe analizar, pues ese sujeto occidental busca superar esa individualidad desde ese tipo de construcciones, postulándolas como relaciones sujeto-sujeto, pero en realidad son relaciones sujeto-ente, estas establecidas desde el “principio de guerra”, porque es esta es, en efecto, el origen de la totalidad dominadora. Un ejemplo podría ser por ejemplo el discurso de corte nacionalista que aunque vende una unión es en sí un discurso de exclusión.

⁹ Aclara que en ese caso la ontología es una terminología usada por la filosofía existencial contemporánea y que en este sentido no tiene nada que ver con otras visiones, como la medieval por ejemplo.

¹⁰ Yo conquisto como fundamento practico del yo pienso

Retomando lo dicho al principio, para Dussel los sujetos no son iguales a los entes, en el sentido de que la relación que establecemos con estos, con sus rostros, con sus miradas que muestran un algo más, siempre muestran a un Ser que también me está interpretando, pues ese rostro también piensa el mío en un encuentro como el de “un mundo ante el Otro”, pero cuando yo veo a ese Otro como objeto de conquista o dominación niego ese encuentro, porque lo veo como ente, así como occidente lo ha hecho con muchos Otros, para justificar su dominación. Además ese otro no es solo conciencia es cuerpo también.

En ese sentido ese interpretar no es igual a lo mencionado desde el reloj al principio del texto, pues es en el encuentro con ese otro que pongo en cuestión la totalidad, sin embargo occidente los ubica en el mismo sentido al reducir a los otros a entes, esta reducción del otro se hace desde la racionalidad, sin embargo en la *praxis* no se puede negar que ese sujeto Otro es esencial, pues ese otro surge desde la experiencia más cotidiana.

Ese Otro es la muestra de que no somos meros individuos u objetos y en ese sentido, la forma como se constituye el mundo no es individual, esta postura solo ha sido útil para construir al Otro como enemigo, como ente a cosificar y dominar. En últimas ¿Qué es el Otro? El Otro es ese Ser que no solamente se presenta como fenómeno¹¹, es decir no solo se experimenta, como se mencionó con anterioridad, sino que ese Otro está más allá de mi totalidad, pues él se revela desde él, en ese sentido irrumpe en el mundo del sujeto, lo interpela porque está más allá de todo sentido, pues no es un mero ente en el mundo, el Otro es exterioridad.

Dussel analiza esa exterioridad desde el contexto griego, afirmando que todos aquellos que no estaban dentro del muro de las polis, que estaban más allá eran denominados bárbaros, en ese sentido lo que está más allá de la civilización era visto o señalado como barbarie.

Para analizar este concepto Dussel cita a otro pensador argentino, Domingo Faustino Sarmiento, quien escribió un libro que lleva por título *Civilización y barbarie*, y aun cuando

¹¹ Concepto filosófico que viene del griego phainómena; phainómenon que significa lo-que-aparece.

su pensamiento es contrario al de Dussel, este autor manifiesta un antagonismo útil para desarrollar un análisis entre los dos conceptos trabajados, pues para él la civilización es la totalidad y la barbarie es todo aquello que no pertenece a esa totalidad, a partir del desarrollo de estos conceptos Dussel (1979) afirma que

Lo que está más allá de la civilización, es el no-ser. Entonces llega el español a América y se pregunta “¿el indio es hombre?” Fernández Oviedo nos aclara que es un hombre, es decir “un animal racional y de la misma estirpe de la Santa Arca de Noé, pero que se ha vuelto bestial por sus costumbres”. Decir que se ha vuelto bestial es decir que es bestia, pues ha perdido su racionalidad, y si ha perdido su racionalidad ha dejado de ser hombre para ser solo ente; por lo tanto el indio es un útil, una cosa a “disposición-de”. Es así como los españoles piensan a Hispanoamérica; si el indio es un sin sentido, nada, hay que educarlo y hacerlo civilizado, europeo. (pág. 91)

De esta forma de hablar del Otro, es desde la que se fundamenta la negación de este como sujeto, como ser humano, para convertirlo en ente, para totalizarlo, negando además que este no hace parte de mi mundo, y que por lo tanto, me hace finito. Esa “lógica de la totalidad” se instaure como la naturaleza de las cosas y niega al Otro, no reconoce en él un igual, pues desde su discurso racional el Otro no es hombre, porque no representa su perspectiva de la racionalidad.

Un ejemplo de esto es Aristóteles, que apoyando su discurso desde la *poiesis* desarrolla las teorías hilemórfica y teleológica con las que presenta una definición del hombre como ser político por naturaleza, siguiendo las costumbres atenienses que negaban como miembros de las polis, a los esclavos, las mujeres y los niños, al considerarlos inferiores; pues esto hacia parte de su naturaleza, ya que los esclavos no son hombres porque son barbaros, las mujeres porque deben obediencia al varón, y los niños porque están en aun potencia de ser hombres.

Esta visión de la naturaleza se desprende de una concepción teleológica de la misma que se instauró como totalidad, de ahí que su ética se construya como la correspondencia de las acciones de cada uno de estos seres con lo que la naturaleza les dicta deben hacer, de lo contrario su accionar sería antinatural, y todo lo antinatural es malo, ya que como lo natural es el lugar desde donde se desprende esa visión de mundo totalizadora, todo lo que no corresponda a la misma es sujeto de corrección y de dominación.

La ontología es entonces una postura que se constituye como totalizante pues tapa el sentido real del mundo, transformándose en ideología. De ahí que Dussel afirme que la ética es la filosofía primera, porque desde ella es que se definen las formas como se va a pensar el mundo, no es desde mi visión antropológica que defino el campo de mi acción, es desde mi visión ética que defino al Otro, es también desde mi visión ética desde la que le doy un estatus ontológico al Otro.

Esta visión ética construye a su vez una nueva lógica, la “lógica de la alteridad” que busca irrumpir ese orden instaurado por la “lógica de la totalidad”, mostrando que ese Otro vale, estableciendo que esta última postuló a la guerra como origen de todo este sistema de dominación, y que ahora ese sujeto Otro que ha sido negado busca negar ese orden para dejar de ser dominado.

Entonces la postura ética de Dussel es una reacción a esa *poiesis* desde la *praxis*, desde esta niega por ejemplo el discurso absoluto de la racionalidad, y lo hace trayendo a colación diferentes formas de afirmar al Otro, por eso trae a Levinas un autor que para este pensador es fundamental, pues aun cuando es occidental representa la exterioridad de Europa, Dussel encuentra dentro del pensamiento de Levinas una perspectiva diferente del Otro, a partir del concepto desarrollado por este autor de *desir*, que significa “amor-de-justicia”, en el que se construye al otro desde el amor, porque el respeto al Otro por ser otro no puede ir en la línea de esa racionalidad antes mencionada. Ese amor de reconocer a ese Otro así no sepa nada de él, es un amor que no es parecido al eros de Platón, si no similar al *ágape*, porque es un amor que va más allá de sí mismo, de la totalidad de su mundo, como lo afirmó San Agustín.

Ese otro es por definición metafísica el pobre, ya que el pobre es el que está afuera de ese proyecto occidental, pues por ejemplo, como afirmaba Dussel la viuda, es la mujer sin casa porque no tiene esposo, el huérfano es el niño sin casa porque no tiene padres y el pobre es el sin ciudad, porque se le ve como sin valor; estos ejemplos representan a ese Otro que no tiene espacio, ese que no-es, ese que está afuera en la intemperie del sistema. Por eso la filosofía de la liberación sería la auténtica “filosofía de la miseria”, la que tiene por tema al pobre, al oprimido (Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación, 1979, pág. 102).

¿Qué es la filosofía de la liberación para Dussel? Es el pensamiento que escucha al Otro y construye desde y con él, lo que construye es un pensar filosófico que no se queda en lo cotidiano, en ese sentido clásico del mundo, si no que deja de repetir ese discurso totalizante que se le ha enseñado, esa visión clásica del tiempo y del reloj y que reconoce, por ejemplo en el pobre la realidad a ser pensada porque él es América latina. Un continente que está a la intemperie porque no ha sido pensado desde sí mismo.

Podemos afirmar entonces que Dussel ha encontrado la necesidad de crear un nuevo orden que se establezca desde una ética fundamentada en una “lógica de la alteridad”, que vea en la metafísica una reacción a la ontología y que construya un discurso para su propia libertad. El discurso de esta ética debe comprender lo que Dussel (2006) llama “una ética de la vida, es decir la vida humana es el contenido de la ética (...) (pues) el principio de la obligación es producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta” (pág. 91). Asumiendo a esta como la que debe direccionar saberes como el científico.

Esta ética se da como una reacción a una profunda reflexión que hace Dussel acerca de la filosofía occidental, una crítica a esa ontología mencionada antes, porque, como lo afirmaba Barón (2014) acerca de Dussel, “contrariamente a la tradición ontológica occidental, continuadora de la filosofía helénica, (...) las culturas de la América Latina, en continuidad con la tradición metafísica semítica, se abren a la «exterioridad del pobre», al Otro, a la persona como persona y no como «cosa».” (pág. 146). En ese sentido según Barón ese ser

Otro latinoamericano como alteridad con respecto a la totalidad occidental, es heredero, entonces tanto de esa tradición que lo niega como de la cultura cristiana.

Se debe, entonces, deconstruir ese discurso universalizador y totalizador occidental, así como el poder que ha tenido, esto debe comenzar por desmitificar la razón occidental y al sujeto moderno, reconociendo varias cosas, la primera es que hay otras formas de pensamiento que Occidente ha negado al instaurar un discurso histórico eurocentrista y la segunda es que el Otro no se puede negar porque es una experiencia que está presente de la cual los sujetos no se pueden desprender, el Otro está presente y es innegable desde mi experiencia, por eso la ética debe reconocerse como un discurso central, todo debe ser pensado desde una perspectiva de reconocer al Otro y de construir con él una perspectiva que tenga a la vida como elemento central.

Ese Otro debe estar presente en todos los campos, también en el pedagógico, pues lamentablemente dentro de la educación se sigue perpetuando ese discurso que lo ha negado, Dussel reconoce esto cuando analiza la forma como se ha pensado la pedagogía, en específico la pedagogía de Rousseau, pues esta propuesta también construida desde el contexto de la modernidad, nos muestra una pedagogía que pone en la centralidad al individuo, el Emilio que afirma Dussel no tiene familia, ni comunidad, es decir no tiene tradición ni contexto, un puro sujeto abstracto al estilo de la modernidad europea.

Ese sujeto planteado en el Emilio, no reconoce lo que se había afirmado antes, y es que los sujetos construyen conocimiento desde sus contextos, por eso es un absurdo plantear a una lógica única y totalizante como la “verdad”, de ahí que el conocimiento deje de ser una herramienta práctica para la comunidad y la vida, y se vuelva una herramienta de dominación.

Por el contrario para Dussel, Freire es el anti-Rousseau, pues para el pedagogo brasileño los sujetos tienen que ser educados desde su contexto, y su educación tiene como objetivo la transformación de las condiciones de opresión, es más para Dussel (2006) “Freire no es simplemente un pedagogo, en el sentido específico del término, es algo más. Es un educador

de la “conciencia ético-crítica” de las víctimas, los oprimidos, los condenados del planeta, en comunidad.” (pág. 423).

Dadas estas razones Dussel considera que la pedagogía expuesta por Freire es una metodología que permite transformar la educación desde una perspectiva de la descolonización, pues “Freire (...) define las condiciones de posibilidad del surgimiento del nivel del ejercicio de la razón ético- crítica” (Dussel, 2006, pág. 431). Al proponer una serie de condiciones que permiten.

FREIRE, EL DIÁLOGO CON LA ALTERIDAD

En *La pedagogía del oprimido*, el pensador brasileño nos deja ver lo que va a ser la base de su pensamiento pedagógico, comenzando por analizar la relación entre el opresor y oprimido, además del papel del diálogo en la educación. Estos elementos son centrales para el análisis que se está desarrollando en este documento, porque resaltan varias cosas, primero las relaciones entre el pensamiento de Freire y el marxismo, segundo las tensiones que se encuentran entre los sujetos dentro de la educación, así como los caminos que puede tener esta para superar dichas desigualdades y tensiones.

Pero ¿Qué tiene que ver esto con la alteridad? Se puede afirmar que hay dos relaciones, la primera es que la alteridad está siempre en tensión con el poder y con el discurso o las prácticas de dominación, como lo vimos con Dussel el Otro era ese negado históricamente para ser dominado, así mismo en la escuela el discurso del que no tiene poder es negado para poder ser domesticado, esa negación y deshumanización del Otro histórico, ya trabajado en Dussel y del Otro como educando en la escuela o del Otro como oprimido en Freire, se presentan como herramientas de poder para instaurar una verdad única que no permite la creación de pensamiento nuevo y de una *praxis* nueva. Ahora bien, ¿Cómo la educación se vuelve liberadora?, ¿Cómo reconocer al Otro en el proceso educativo? Y ¿Por qué el dialogo es clave en este proceso? Estas preguntas se trataran de responder a continuación.

Lo primero que debemos establecer es que Freire no considera que la educación por sí misma va a cambiar el mundo, sino más bien piensa que la educación potencializa una transformación de las condiciones en las que nos encontramos, pues esta es el punto de partida de la *praxis* transformadora, debido a que ayuda a los oprimidos a comprender como operan los opresores, es decir a la forma como se desarrolla la dominación, entendiendo la manera como son deshumanizados, tanto opresores como oprimidos, pues la dominación nos muestra como el Otro es entendido como herramienta de poder, por eso en palabras de Freire (2005)

La lucha (...) sólo tiene sentido cuando los oprimidos, en la búsqueda por la recuperación de su humanidad, que deviene una forma de crearla, no se sienten idealistamente opresores de los opresores, ni se transforman de hecho en opresores de los opresores sino en restauradores de la humanidad de ambos. Ahí radica la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores. (pág. 41)

Pero ¿Quiénes son los opresores y quienes son los oprimidos? Bueno los opresores son aquellos que ostentan un poder sobre la base de que creen que son superiores, en parte porque reconocen esa relación de saber-poder, ellos sienten que son los únicos que tiene la capacidad de racionalizar el mundo, entonces asumen saber más que los oprimidos y esto les permite dominarlos, pues los opresores se reconocen como desposeídos del saber y de la racionalidad sin serlo, de ahí que crean que es su deber ser dominados y oprimidos, por tanto los oprimidos se acomodan a esa percepción de la realidad y la normalizan. En últimas para los opresores los oprimidos son solo cosas.

La dominación viene ayudada por lo que Freire llama un “miedo a la libertad” instaurado por una serie de prácticas tales como la antes mencionada deshumanización, está es producto de las pérdidas de la esperanza y de la autoestima, actitudes destructivas que llevan a los sujetos, de cierta manera, normalizar las condiciones en las que viven y aceptarlas en silencio; aunque la deshumanización no es la única cosa que experimentan los oprimidos, es importante

resaltarla porque nos muestra como los discursos de poder siempre terminan por instaurarse en las practicas al lograr que no nos reconozcamos como iguales.

Los opresores aprovechan su racionalización del mundo para buscar nuevas formas de opresión y con ellas mantener el poder, esto lo hacen por medio de herramientas que les permiten legitimar su dominación, ¿quién los legitima? Pues los mismos oprimidos que permanecen en esta lógica y que no reaccionan a ella. Esto porque hay una serie de mitos en torno al sistema que manipulan a los oprimidos y les hacen creer, por ejemplo, que si se esfuerzan lo suficiente podrán adquirir ciertas condiciones que les permitan vivir mejor. La educación es uno de los mecanismos por medio de los cuales los opresores se mantienen en el poder, puesto que esta les permite promover sus ideas, según Freire (2005)

En la visión “bancaria” de la educación, el “saber”, el conocimiento, es una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes. Donación que se basa en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la absolutización de la ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual esta se encuentra siempre en el otro (pág. 79).

Esa instrumentalización de la educación se da con el objetivo de la dominación, y esta está inmersa en la práctica educativa, por ejemplo los educadores operan de esta manera al negar el conocimiento y el contexto de los educandos, lo hacen cuando no les permiten participar, cuando se asumen como únicos poseedores del saber, cuando escogen los contenidos a trabajar, cuando consideran que los educandos no piensan, cuando los hacen seguir las normas y “recibir” el conocimiento sin cuestionar para que lo aprendan de memoria, etc.

Esa es en ultimas una educación que niega al Otro, y que en esa medida no posibilita una transformación porque lo único que hace es seguir deshumanizando. Porque esta educación no genera en los educandos una conciencia crítica, no estimula la imaginación porque la

memorización limita las capacidades de los educandos, el silencio se apodera del espacio educativo y elimina la capacidad de análisis, etc.

De ahí que el reconocer al Otro dentro de la educación sea vital, eso lo humaniza pero esto no debe suceder solo en la práctica del aula sino en los contenidos a trabajar, pues ¿Cómo lo puedo liberar de esas cadenas si no las puede ver? La educación como práctica de la libertad es la respuesta que da Freire, (2005) pues “al contrario de aquella que es práctica de la dominación, implica la negación del hombre abstracto, aislado, suelto, desligado del mundo, así como la negación del mundo como una realidad ausente de los hombres” (pág. 94). Pues para Freire siguiendo a Husserl el ser humano es un ser que no se puede pensar aislado de lo que lo rodea, es un sujeto que vive en un contexto y que se relaciona con otros constantemente.

Para que la escuela no sea otro centro de poder que deshumaniza a los otros negándolos, en la escuela se debe dar en un diálogo constante, pues nadie está desprovisto de saber, todos podemos entonces aprender del Otro, y en esa medida primero se reconoce que las relaciones de poder deben cambiar, así como la forma como se percibe al educando también, puesto que el otro es un ser humano, y esto no solo se debe reconocer en el discurso, sino que se debe dar en lo práctico.

El pensamiento de Freire considera, al igual que Dussel, lo práctico como esencial de ahí que Freire (2005), afirme que “al defender el esfuerzo permanente de reflexión de los oprimidos sobre sus condiciones concretas, no estamos pretendiendo llevar a cabo un juego a nivel meramente intelectual. Por el contrario estamos convencidos de que la reflexión, si es verdadera, conduce a la práctica” (pág. 69).

Por eso en los procesos que deben hacerse dentro de la escuela para humanizar al otro, es vital transformar la relación práctica entre el educando y el educador, pues el poder se construye como un discurso, pero es también una acción, es una herramienta de negación que no se puede permitir en una escuela que busque transformar a esa sociedad que se entiende

y se perpetua desde esas relaciones de poder, porque como afirmaba Freire, (2005) “nadie puede ser auténticamente, prohibiendo que los otros sean. Esta es una exigencia radical.” (pág. 100).

De estas afirmaciones se desprende que el diálogo es un elemento fundamental dentro de la nueva propuesta educativa de Freire, en la que se deben repensar los roles que se dan dentro de la misma y la forma como se realizan los procesos educativos, el diálogo entonces se presenta dentro del proyecto pedagógico de Freire como un compartir de saberes del educando y del educador, que ve a la educación como un proceso en el que es necesario escuchar al otro, porque no se aprende solo, se aprende en comunidad dentro de un proceso de socialización, “el diálogo hace necesaria la investigación científica y pedagógica con la cual se llega a la creatividad y a la transformación, que no es el derecho de una clase, sino de todos los hombres. (Estos) son de trascendencia para la Educación Liberadora” (Ocampo López, 2008, pág. 66).

Es por esto que la pregunta también es fundamental, la pregunta hace democrática a la educación, porque permite empezar a transformar esas relaciones de poder que se habían mencionado con anterioridad. Porque tanto la pregunta, como punto de partida y el diálogo se hace con el Otro, por eso se puede afirmar que es esencial ese Otro dentro de la construcción de esta nueva pedagogía como lo mencionaban Freire y Faundez en el libro *Por una pedagogía de la pregunta* (2013) cuando afirma Faundez

Ahora bien, me gustaría volver a plantear el problema del descubrimiento del Otro y de la importancia de partir de lo que es el Otro para proponer una praxis de la transformación de la realidad, una teoría del poder, una teoría de la pedagogía que posibilite o contribuya al proceso de transformación de la realidad, considerando que el Otro es cultura, una cultura diferente. (pág. 122)

El reconocimiento de la alteridad entonces es para Freire una herramienta para combatir la desigualdad, y una posibilidad de aprendizaje dentro del ámbito educativo, es por eso que la

necesidad de la alteridad es reconocida dentro la pedagogía crítica puesto que “para superar la dominación opresiva se requiere una praxis abierta y dialogante desde y hacia el Otro. Solo en la visión del Otro se puede enfrentar la totalidad que genera el escenario donde el Otro sufre y es oprimido.” (Cabaluz-Ducasse, 2016, pág. 80).

Ese diálogo con el Otro abre la posibilidad de que se vea a las diferencias que se dan entre los miembros de las comunidades educativas como potencializadoras del aprendizaje, no como obstáculos, puesto que, es la diferencia la que permite el reconocimiento de que la educación no debe universalizar o normalizar a los sujetos, mostrando así que todo esto ha sido construido desde un discurso dominante que se ha desarrollado en torno a la idea de que solo existe una verdad y una forma de aprender, y es a esa perspectiva de la educación a la que hay que transformar.

CONCLUSIONES

Como hemos visto a lo largo del artículo, el pensamiento occidental se ha instaurado como discurso de poder, un poder universalizador y totalizador que niega al Otro, tanto dentro del discurso como en lo práctico, y esta negación de la alteridad se presenta en muchos campos, es por esto que primero desde lo pedagógico se deben revisar las prácticas que permiten que ese discurso se siga reproduciendo y desde los filosófico se deben plantear elementos de análisis que permitan prácticas transformadoras y construcciones teóricas que busquen el liberar a los sujetos de esos discursos, es decir que se necesita a la pedagogía crítica como herramienta de emancipación.

Desde esa perspectiva se puede afirmar que tanto Freire como Dussel han elaborado teorías críticas que han permitido la difícil labor de deconstruir la forma como pensamos a la alteridad. Ellos han denotado como, de forma sistemática, la negación del Otro ha sido utilizada para impedir y frenar el reconocimiento de otros discursos como el del pensamiento crítico latinoamericano, y la relación de esta negación además con la deshumanización del

Otro, pues al negarle a ese Otro su estatus ontológico, es decir el reconocimiento de ser persona y no cosa, se puede negar su papel en la historia, sus capacidades, sus derechos, etc.

Esta negación según los dos autores se ha dado desde construcciones elaboradas sobre los sujetos a partir del discurso occidental, a partir de la racionalidad occidental instaurada en la modernidad que considera una única forma de ser humano, sustentada con la construcción de verdad desde la racionalidad instaurada como discurso de poder.

Los caminos que proponen los dos autores buscan el reconocimiento del Otro desde la potencialidad de su discurso, desde su capacidad para interpretar el mundo, desde la riqueza que significa para la humanidad el escuchar al Otro, todas estas reflexiones siempre enfocadas a ese necesario cambio de paradigma que debe ser potenciado desde las propuestas filosóficas de América latina, desde la pedagogía crítica, así como desde las prácticas y teorías del pensamiento crítico, de ahí que los dos autores estén constantemente llamando a dichas reflexiones.

Ahora bien, los dos autores potencializan el discurso del Otro, por ejemplo desde lo filosófico, si entendemos a la filosofía como un análisis dinámico de la realidad, no casado con teorías únicas, con el objetivo praxis liberadoras, tenemos que ver a la filosofía como una reflexión dada al cuestionarse más que al responderse, es una búsqueda de la verdad desde múltiples voces y es precisamente esto lo que la hace muy cercana a la pedagogía crítica de Freire, porque no hay filosofía y pedagogía sin diálogo y sin el Otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Barón del Pópulo, G., Cuervo Sola, M., & Martínez Espínola, V. (2014). Alteridad latinoamericana y sujeto pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel. *Universidad de San Buenaventura*, 141.
- Cabaluz-Ducasse, J. F. (2016). Pedagogías críticas latinoamericanas y filosofía de la liberación: potencialidades de un diálogo teórico-político. *Educación y Educadores Vol. 19. No. 1*, pp. 67-88.
- Carosio, A. (2017). Perspectivas feministas para ampliar el horizonte del pensamiento crítico latinoamericano. 17- 42.
- Dussel, E. (1979). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta .
- Dussel, E. (14 de 10 de 2018). ENRIQUE DUSSEL: La transformación de la educación hacia la descolonización de la pedagogía (vídeo). México D.F., México, México. Obtenido de <http://otrasvoceseneducacion.org/>: <http://otrasvoceseneducacion.org/archivos/291416>
- Dussel, Enrique. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural.
- Freire , P., & Faundez , A. (2013). *Por una pedagogía de la pregunta* . Buenos Aires : Siglo XXI editores .
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Tierra Nueva: Siglo XXI editores .
- Gallardo, H. (2009). *Derechos Humanos como movimiento social*. . Bogotá : Desde abajo.
- Mejía, M. R. (2012). *La(s) escuela(s) de la(s) globalización(s) II*. Bogotá: Desde abajo .
- Ocampo López, J. (2008). Paulo Freire y la pedagogía del oprimido . *Revista Historia de la Educación Latinoamericana Vol 10*, 57-72.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir, Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Mexico D.F.: Fondo de cultura económica .