

**Referencia para citar este artículo:** Córdoba, M. E. & Vélez–De La Calle, C. (2016). La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14 (2), pp. 1001-1015.

# La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel\*

*MARÍA EUGENIA CÓRDOBA\*\**  
Vicerrectora Institución Universitaria Cesmag, Colombia.

*CLAUDIA VÉLEZ–DE LA CALLE\*\*\**  
Directora académica Doctorado en Educación Universidad de San Buenaventura, Colombia.

*Artículo recibido en junio 26 de 2015; artículo aceptado en agosto 18 de 2015 (Eds.)*

• **Resumen (descriptivo):** *La Transmodernidad es una perspectiva teórica, metodológica y ética de Enrique Dussel, que pretende romper con la colonialidad del poder, del saber y del ser en el mundo Occidental. Se basa en el reconocimiento de la exterioridad negada que surge como categoría de análisis de la alteridad desde el paradigma del Alter Tú, que Dussel aplica a la realidad latinoamericana a partir de los planteamientos de los postmodernistas que reconocen el momento final de la Modernidad, pero se separa de dicha escuela en lo que respecta a la persistencia en su visión helenocentrista y hegemónica de los paradigmas eurocéntricos y en la falta de diálogo con las culturas no Occidentales. De esta manera, Dussel propone la Ética de la Liberación como un paradigma que parte del otro como víctima de la Modernidad.*

**Palabras clave:** Alteridad, descolonización (Tesauro de Ciencias Jurídicas de Argentina).

**Palabras clave autoras:** Ética de la liberación, transmodernidad.

## The otherness from the perspective of the transmodernity of Enrique Dussel

• **Abstract (descriptive):** *Transmodernity is a theoretical, methodological and ethical perspective developed by Enrique Dussel, that aims to break with the colonality of power, of knowledge and of the Western idea of humanity, based on recognition of the denied externality, which emerges as a category of analysis of otherness from the paradigm of the alter ego developed by Dussel. This article applies the approaches of postmodernists who recognize the final moment of modernity to the Latin American reality. The authors also depart this school due to the persistence of their helleno-centrist and hegemonic vision of the Euro-centric paradigms and the lack of dialogue with non-European cultures. In this way, Dussel proposes the Ethics of Liberation as a paradigm that is based on the other as a victim of modernity.*

\* El presente artículo de **revisión de tema** hace parte de la tesis doctoral en proceso denominada “*Formación investigativa de los estudiantes de pregrado en la Institución Universitaria Cesmag de la ciudad de Pasto desde una perspectiva intercultural y de reconocimiento de la alteridad: periodo 2015-2016*”, presentado por la primera autora para optar al título de Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud en la Universidad de Manizales- Cinde, siendo dirigida por la segunda autora. Investigación en curso, iniciada el 16 de agosto de 2013. Investigación etnográfica. Área del conocimiento: Otras humanidades. Subárea: Filosofía.

\*\* Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Universidad de Manizales-Cinde. Magíster en Docencia (Universidad de La Salle-Institución Universitaria Cesmag). Vicerrectora de Investigaciones de la Institución Universitaria Cesmag, Pasto Nariño. Integrante del grupo de investigación Inti Rumi, Institución Universitaria Cesmag. Correo electrónico: mariaaug8@gmail.com

\*\*\* Doctora en Filosofía, Ciencias de la Educación de la Uned de Madrid. Postdoctora en Educación, Ciencias Sociales e Interculturalidad. Magíster en Desarrollo Educativo y Social. Licenciada en Educación. Docente Doctorado Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Directora de tesis de la autora. Docente del Doctorado en Educación de la Universidad de Santo Tomas y autora. Directora académica del Doctorado en Educación de la Universidad de San Buenaventura de Cali. Autora de varios textos e investigaciones sobre la relación educación-sociedad. Correo electrónico: cvelez02@yahoo.es



**Key words:** Otherness, decolonization (Thesaurus Juridical Science of Argentina).

**Authors' key words:** Ethics of liberation, transmodernity.

### A alteridade a partir da perspectiva da transmodernidade de Enrique Dussel

• **Resumo (descritivo):** *A Transmodernidade é uma perspectiva teórica, metodológica e ética de Enrique Dussel, que pretende quebrar com a colonialidade do poder, do saber e do ser no mundo ocidental, baseando-se no reconhecimento da exterioridade negada que surge como categoria da análise da alteridade do paradigma do Alter Tu, que Dussel aplica à realidade Latino-americana a partir das propostas dos pós-modernistas que reconhecem o momento final da modernidade, mas separando-se de dita escola no que se refere à persistência em sua visão helenocentrista e hegemônica dos paradigmas eurocêntricos e na falta de diálogo com as culturas não-ocidentais. Dessa maneira, Dussel propõe a Ética da Libertação como um paradigma que parte do outro como vítima da modernidade.*

**Palavras-chave:** Alteridade, descolonização (Thesaurus de Ciências Jurídicas da Argentina).

**Palavras-chave dos autores:** Ética da libertação, transmodernidade.

–Introducción a la reflexión. –1. El concepto de Alteridad. –2. El paradigma del Alter Ego y el paradigma del Alter Tú. –2.1 Paradigma del Alter Ego. –2.2 Paradigma del Alter Tú. –3. La ética desde la Alteridad. –4. La Transmodernidad como Ética de la Liberación. –5. Consideraciones finales. –Lista de referencias.

#### Introducción a la reflexión

La Transmodernidad es el planteamiento teórico, epistemológico y principalmente ético que Enrique Dussel, en América Latina, propone para trascender la Modernidad. La Modernidad, según Cortés (2014), es el proyecto ilustrado que pretende traer el progreso, el orden y el pensamiento racional a todas las naciones del mundo a partir de una construcción eurocéntrica imperial y colonial que ha impuesto, casi de manera universal, su forma de organización social. Esta forma de organización se basa en “el Estado-nación, los aparatos administrativos modernos, la expansión del mercado, la ciencia y la tecnología” (p. 11). Las consecuentes herencias nefastas para los países denominados del «Tercer Mundo», como los latinoamericanos, incluyen el racismo, el eurocentrismo epistémico y la occidentalización de los estilos de vida. Son herencias que, de acuerdo con Lind (2013), corresponden a las tres categorías centrales de la Colonialidad: La colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser, como lo han demostrado Dussel (2001), Mignolo (2003), Quijano (2000) y otros autores en su *Teoría Decolonial*.

En la Colonialidad, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber y de ser son concebidas “no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas [y] son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual, dentro del imaginario del progreso, enfatiza su inferioridad” (Cortés, 2014, p. 18).

Por lo tanto, lo que se pretende con la propuesta de la Transmodernidad es culminar el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización (Grosfoguel, 2006) que se inició en América Latina en los años sesenta y setenta del siglo pasado a partir de discusiones sobre programas de educación bilingüe en Perú, Ecuador y Bolivia y la interculturalidad (Cortés, 2014). Así mismo, Enrique Dussel (2005) plantea que su propuesta pudo formalizarse por esta época gracias al surgimiento de las ciencias sociales críticas latinoamericanas, en especial la *Teoría de la Dependencia*, por la lectura de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Lévinas, que marcó su vida como filósofo y su empeño como estudiante de doctorado de reconstruir la identidad histórica de América Latina. De igual manera, en las últimas décadas del siglo XX, comenzaron los movimientos populares

y estudiantiles en esta parte del continente americano, especialmente en Argentina –de donde es oriundo Dussel–. Su planteamiento tuvo una gran aceptación en la comunidad académica latinoamericana que, desde entonces, ya buscaba con ahínco una ruptura histórica con la Modernidad “centrada en Europa/Euro-América e impuesta como proyecto global al resto del mundo” (Grosfoguel, 2006, pp. 20–21).

Si bien es cierto que Dussel se inspiró en la obra de Lévinas, especialmente en su acercamiento a la filosofía como ética, siendo Lévinas un pensador muy importante para consolidar el Posmodernismo, especialmente en Francia, por su aporte sobre la *Alteridad* (Lyotard, 1992) con el paradigma del *Alter Tú*, finalmente Dussel terminó discrepando de la concepción de su maestro y de los postmodernistas cuando trató de aplicar la propuesta del *Alter Tú* a la realidad de los países latinoamericanos, expresando con ironía que el «*post*» de la Postmodernidad no le quita eurocentrismo a dicha propuesta (Dussel, 2004), como se expondrá a continuación.

### 1. El concepto de alteridad

Inicialmente es importante mencionar que la alteridad es un concepto que procede del latín *alter*: El “*otro*”, siendo definido por Eduardo Sousa como “el principio filosófico de alternar o cambiar la propia perspectiva por la del *otro*, considerando y teniendo en cuenta el punto de vista, la concepción del mundo, los intereses, la ideología del *otro*, y no dando por supuesto que la «de uno» es la única posible” (2011, p. 27); por lo tanto, como primera aproximación al término alteridad se puede decir –siguiendo a Sousa (2011)– que este se aplica al descubrimiento que el *yo* hace del *otro*, lo que hace surgir, no solamente una amplia gama de imágenes del *otro*, sino también visiones múltiples del *yo*; así –expresa González (2007)–, una persona a través de la interacción con el *otro* puede conocer aspectos del *otro* que antes no sabía, creando imágenes e ideas sobre el *otro* que antes se desconocían y pudiendo de esta manera llegar al reconocimiento del *otro*.

Un aspecto importante de la alteridad es que esta implica ponerse en el lugar del otro (González y Arnaiz, s.f.), alternando opiniones, ideas, sentimientos, acciones, valoraciones, tonos afectivos, costumbres o prácticas sociales diversas (García, 2012). Esto quiere decir que, de acuerdo con Durango y Rodríguez, la alteridad “representa una voluntad de entendimiento que fomenta el diálogo y propicia las relaciones pacíficas” (2013, p. 8).

Para Enrique Dussel (1995), la alteridad es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del *otro*, lo que tiene como consecuencia el reconocimiento del *otro* como otro diferente al sí mismo, a través del encuentro cara-a-cara con el *otro*, el oprimido, el pobre; es decir, alguien que se escapa del poder del sujeto y que responde más bien a una experiencia y una temporalidad que no le pertenecen al sí mismo (Aguirre & Jaramillo, 2006). En este sentido, Dussel comparte el concepto de Emmanuel Lévinas sobre el *otro*, cuando el filósofo lituano-francés plantea que el *otro* es lo “absolutamente otro; anhelo activo de salir de la monotonía de uno mismo para ascender locamente a la paz, al bien perfecto, a aquellos lugares y aquella dicha que nunca conocimos” (2012, p. 8).

El encuentro cara-a-cara con el *otro* lleva implícito también el concepto de *Rostró* propuesto por Lévinas, no para referirse a la cara de una persona, sino a lo que Jaramillo y Aguirre (2010b) denominan el desnudamiento que revela y el des-anudamiento que despierta al Mismo de su total apresamiento, mediante la superación del *otro* en el Mismo, al salirse del plano meta-físico del ser e ingresar al plano de la relacionalidad, a la sociabilidad ética, en donde el Mismo renuncia a la posesión de sus poderes para dar cabida al otro.

Así, por ejemplo, parafraseando a Cornejo (2012), en el encuentro de dos culturas, la alteridad implica poner frente a frente dos concepciones diferentes de la vida: Si hay voluntad de alteridad, existe la posibilidad de la integración armoniosa entre las personas, grupos o culturas, y el diálogo permitiría enriquecer a ambas partes; por el contrario, si no hay alteridad, el pueblo más fuerte tratará de dominar al otro desde el punto de vista

económico, social y/o cultural, como sucedió con las comunidades indígenas de América cuando llegaron los conquistadores europeos, quienes –según Enrique Dussel (1995)– nunca fueron respetados como *otro*, sino simplemente instrumentados como cosa.

Este último aspecto Dussel lo desarrolla ampliamente en su obra *Materiales para una política de la liberación* (2007b), al referirse al origen de la *Filosofía política moderna* a través de la reflexión que él realiza sobre el problema de la colonización europea en América, considerando a los pensadores que se hicieron cargo de la expansión de España en el Nuevo Mundo, como el caso de Bartolomé de las Casas (1484–1566), Francisco de Vitoria (1483–1546) y Francisco Suárez (1548–1617), a quienes Dussel los considera como los iniciadores de dicha filosofía al tratar seriamente la cuestión del *otro*, como una respuesta a todos los atropellos y crueldades que los conquistadores estaban cometiendo en contra de los indígenas.

En el mismo texto, Dussel afirma que Bartolomé de las Casas “profundizó acerca de la responsabilidad que debe asumirse ante la libertad del *otro* como origen de la legitimidad a partir del «consenso»” (2007b, p. 27), dando al *otro*, por respeto a su Alteridad, el derecho a una «pretensión de verdad» que es la contrapartida de la propia «pretensión universal de validez» que creían tener los conquistadores.

Efectivamente, según Dussel, los colonizadores europeos no aceptaban que los indígenas (el *otro*) también tenían su propia verdad, sino que se los consideraba como sujetos de «ignorancia culpable», a quienes se les podía imponer «la verdad» incuestionable, no falible y absoluta que ellos traían del Viejo Mundo, transmitida por medio de la violencia; sin embargo, con esta actitud lo que realmente evidenciaban era un conocimiento dogmático que inevitablemente conduce a:

Un momento completamente erróneo: La incapacidad de evolucionar, de aprender lo nuevo, de avanzar históricamente, además de ser injusto con respecto a la dignidad del *otro* como sujeto de argumentación, al haberlo situado «asimétricamente» y, por lo tanto, la «coincidencia», no el «acuerdo»

libre y racional con el *otro* obligado por violencia, no sería racional, sino mera «afirmación» externa del *otro* acerca de lo que se le impone sin convicción ni validez intersubjetiva. Poder y violencia no dan razones a favor de la verdad; lo que se impone es una «no-verdad» para el *otro* (2007b, p. 25).

Además, los europeos no pudieron comprender desde la misma des-protección del *otro* (el indígena) su suplica desde su misma humanidad (Jaramillo & Aguirre, 2010b), convirtiéndose la Conquista y la Colonia, no solamente en un acto de vergüenza, sino también de miseria para la humanidad.

## 2. El paradigma del alter ego y el paradigma del alter tú

Siguiendo el planteamiento de Etchebehere (2010), se considera que hay dos paradigmas para comprender la relación epistémica entre el yo y el otro, los cuales se denominarán de aquí en adelante como el *Paradigma del Alter Ego* y el *Paradigma del Alter Tú*.

### 2.1 Paradigma del Alter Ego

En el *Paradigma del Alter Ego*, el *otro* (la otra persona) es visto como *otro yo*, es decir, como la proyección de mis propios pensamientos, anhelos y deseos en el otro, y en donde los puntos de vista diferentes que el otro pueda tener pasan desapercibidos o son ignorados por el yo.

Este planteamiento tiene sus orígenes en la filosofía metafísica de Platón y de los neoplatónicos, para quienes el yo pensante es el medio o el instrumento a través del cual es posible alcanzar “la ciencia suprema, la contemplación de la verdad absoluta o la realidad esencial del ser” (Pérez-Estévez, 2001, p. 33) sin la necesidad de la intervención del *otro*, pues dicho logro solamente era posible a través del diálogo del alma consigo misma (González, 2009).

Es necesario recordar que la forma como Platón y sus seguidores buscaban la ciencia suprema, la verdad absoluta o la realidad



esencial del ser era a través de la *dialéctica* (que también fue conocida por los presocráticos), empleando el método socrático de preguntas y respuestas, en el que el diálogo se convertía en proceso razonador que buscaba preparar y despertar la capacidad de inteligibilidad de los interlocutores para abrir sus mentes a la verdad (Pérez–Estévez, 2001).

De esta manera, Platón y los neoplatónicos sostenían que el *yo* “puede comprender lo real por la vía cognoscitiva” (Jaramillo & Aguirre, 2010a, p. 9), vinculándose de esta manera el *yo* con el *ser*, y quedando el *otro* irremediamente contenido en el contexto del *no-ser* (Etchebehere, 2010), siendo el *otro* la negatividad pura de la ontología como oposición irreductible, debido a que en su alteridad particular no puede esconderse ninguna verdad absoluta, universal e inteligible, y en donde la forma del *ser* es idéntica consigo misma (Hernández, 2011, Pérez–Estévez, 2001).

Este es el motivo por el cual el *otro* –en palabras de Pérez–Estévez (2001)– es un simple instrumento en el proceso de despertar y desarrollar la capacidad mental de dejarse iluminar y convencer por la verdad absoluta. De hecho, Platón llegó a recomendar, en algunas situaciones, la conveniencia del *diálogo solitario*, del preguntarse y responderse uno mismo para, de esta manera, develar la verdad, ya que el *otro* puede, incluso, convertirse en un obstáculo en el proceso que lleva a la mente racional a la desocultación de *alétheia*, la verdad oculta que se hace evidente por sí misma.

La principal consecuencia de este planteamiento es que el *yo* que se encuentra con el *otro*, lo re–presenta de acuerdo con sus imágenes previas, lo comprende basado en situaciones anteriormente vividas y lo adecúa a lo conocido, haciendo que el *yo* y el *otro* queden confinados en un sistema cerrado, donde la alteridad se anula y todo queda reducido al *mí mismo* (Jaramillo & Aguirre, 2010a). Esto ocurre así debido a que desde el momento que el *yo* considera al *otro* como un *Alter Ego*, de su dominio apropiativo, entonces, el *yo* solamente puede «captar» al *otro* por el conocimiento limitado que el *yo* tenga de él (Idareta & Úriz, 2012).

Como se mostrará más adelante, el *Paradigma del Alter Ego* es el que finalmente se impuso en la sociedad Occidental con la llegada de la Modernidad, e incluso –como lo plantea Dussel– no pudo ser superado por el Postmodernismo.

## 2.2 Paradigma del Alter Tú

Por otro lado, con respecto al *Paradigma del Alter Tú*, el *otro* ya no es un *no-ser*, imagen de imperfección, sino que es un *tú* (Etchebehere, 2010), y el conocimiento y la verdad no se alcanzan huyendo del *otro*, en un plano ideal metafísico, sino en el encuentro con el *otro* en este mundo, pues “no hay sujeto transcendental fuera del mundo, no hay *cogito* separado de una situación [...] los otros son carne de mi carne” (González, 2009, p. 123); o como lo expresa Navarro (2008), mientras que el *yo* representa el punto de vista de la identidad o de la idea del sí mismo (*ipseidad*), el *otro* se refiere a la alteridad.

De acuerdo con López (2011), la palabra Alteridad proviene del latín *alter*: El «*otro*» de entre dos términos, considerado desde la posición del «uno», es decir, del *yo*, y corresponde a la concepción filosófica de «alternar» o cambiar la propia perspectiva por la del «otro», teniendo en cuenta el punto de vista, la concepción del mundo y los intereses del otro, y no dando por sentado que la perspectiva «de uno» debe prevalecer por encima de la del «otro», y considerar erróneamente que la «de uno» es la única posible.

Por otro lado, el concepto de alteridad proviene, según Enrique Dussel (1974), de la *analéctica*, el reverso de la dialéctica empleada por Platón y sus seguidores enunciado en el primer paradigma, de modo que –según González (2009)– el *otro* es concebido como sujeto y no como objeto y se plantea una comunicación intersubjetiva. Dicha *analéctica* comparte con la dialéctica de Hegel la necesidad del contraste de dos elementos opuestos o contradictorios que caracterizan el carácter cambiante y progresivo de la realidad, a través de transformaciones y rupturas que en nada se ajustan a la concepción lineal y evolutiva de la historia, según la idea de progreso heredada de la Ilustración.

Sin embargo, de acuerdo con Dussel (1974), el método analéctico disiente del método dialéctico, en que este último no puede pensar adecuadamente la negatividad del *otro*, pues reduce al *otro* al mismo sistema o totalidad, sin escuchar su voz, como sucede en la historiografía clásica, que solo da cuenta de los «vencedores» de una lucha social, suprimiendo la versión de los hechos de los «derrotados». Por ejemplo, se conoce la versión europea de la conquista de América, pero no la de indígenas conquistados.

Por el contrario, mediante la analéctica, es posible respetar la voz del *otro*, del «oprimido», es posible interpretar los hechos históricos donde también se muestre “la exterioridad de la voz del pobre, del *otro* que irrumpe en la totalidad «civilizada», el ser, desde el no-ser de su propia cultura valorada como «bárbara” (Dussel, 1974, p. 204), siendo por este motivo una concepción alternativa de la historia.

Por eso, para Bautista (2005), la analéctica o *ana-dia-léctica* es un diálogo entre un sujeto (que proviene de lo mismo: El *yo*) y el *otro* (proveniente de más allá de su mundo), en donde el proceso de pensamiento se origina en la dimensión de realidad que no está incluida en el mundo del *yo* y le es revelada únicamente al *yo* a partir de la palabra interpeladora del *otro* (como se citó en González, 2009). Por lo tanto, en la *analéctica*, se reconoce al *otro* como un ser individualmente diferente, que es exterior al observador (Quiroz, 1997) y no una idea del *yo* (Idareta & Úriz, 2012), por lo que, en palabras de Lévinas (2012), el *otro* es la trascendencia con respecto al *mismo*. Además, en la *analéctica* se cuestionan los poderes y la autoridad de la conciencia del *yo* (Navarro, 2008) y, como lo plantea Gilligan (1982), el *otro* nos impulsa a conocerlo lo más profundamente posible (como se citó en Idareta & Úriz, 2012).

De esta manera, según Dussel (1974), la analéctica incorpora una nueva posibilidad en la construcción del conocimiento: La *otredad* o *alteridad* de aquellos que son diferentes, y para ello, en su obra *Método para una filosofía de la liberación*, hace una reflexión sobre tres aspectos de interés para este autor: El género, la pedagogía y la política, a partir de la cual desarrolla la argumentación de la analéctica.

En el caso del género, Dussel (1974) plantea que mientras en la sociedad patriarcal la mujer ha sido históricamente considerada como el *otro* dominado dentro de la totalidad del varón, que vive frustrada, trabajando para servir al hombre y sin posibilidades de realización personal; en la alteridad el movimiento de liberación de la mujer es posibilitado, porque hay un nuevo ámbito más allá de la bipolaridad (hombre-dominador/mujer-dominada) que permite recuperar la identidad de la mujer por negación de la diferencia, y así se reconoce que el hombre y la mujer son realmente iguales.

Con respecto a la pedagogía, Dussel (1974) muestra las diferencias que hay entre lo que él denomina las «pedagogías dominadoras» –basadas en la imposición de las ideas del profesor en la mente del estudiante, para que éste, de manera memorística, repita lo que su profesor piensa que es verdadero–, y la «pedagogía problematizadora» de Paulo Freire, considerada como una pedagogía del respeto del *otro* (el estudiante). En este segundo caso, el maestro (el antiguo) no solamente enseña al estudiante (el nuevo), sino que el estudiante también enseña a su maestro; es decir, profesor y estudiante aprenden mutuamente, y el nuevo proyecto histórico del discípulo es la materia del discurso:

Lo único que el maestro puede agregar al discípulo es la «forma», en el sentido de que no da el ser al otro sino el saber pensar lo que ya es; pero lo que ellos son, el maestro no lo sabe, y se lo tienen que enseñar a él. Entonces ya no hay una mayéutica, sino [que es gestación del nuevo], porque el maestro viene a gestar lo nuevo en el otro, mediando su pensar pedagógico, y esto no es sacar como el mayeuta el hijo de otro, sino gestar el hijo nuevo y propio en la dialógica (pp. 277–278).

Y en lo que respecta a la política, Dussel (1974) sostiene que mientras en el Paradigma del Alter Ego solo se puede esperar la dominación de los pueblos –dejando a los *otros* hermanos desguarnecidos–, en el Paradigma del Alter Tú, los hombres y las mujeres de una nación

están llamados al servicio, y el *otro* puede ahora increpar, interpelar y exigir justicia.

Por otro lado, Hegel (1985) le otorga a la alteridad –con el nombre de «lo otro»–, un lugar importante en la constitución del sentido y de la realidad de las cosas, al punto de considerarla como “la esencia espiritual pasiva o lo universal, en tanto que se abandona y deja que los individuos tomen de ella la conciencia de su singularidad” (p. 186). De igual manera, González (2007), citando a Husserl, Sartre, Merleau-Ponty y Lévinas, desarrolla el concepto de alteridad como “la presencia necesaria del *otro*, no solo para la existencia y la constitución del propio *yo*, sino sobre todo para la constitución de la intersubjetividad” (p. 5). Es la presencia del *otro* en el *yo*, como una presencia que se conforma como “relación entre libertades [...]; una relación con lo infinito que, a través del pensamiento, desborda el pensamiento y llega a ser relación personal” (Quesada, 2011, p. 397).

De esta forma, varios pensadores han considerado que la alteridad no sólo es una dimensión más de la persona, sino la motivación de su comportamiento (Nuévalos, 2010), ya que –como lo plantea Hernández (2011)–, la alteridad se refiere en su generalidad a todas las formas de la diferencia posibles, guardando para todo lo *otro* lo absolutamente nuevo, cuya manifestación ni siquiera podemos imaginar.

Así mismo, Lévinas (2001) expresa que la formación de los conceptos que se tienen del *otro* es más que alcanzar conocimiento a partir de consensos en los que se garantizaría la objetividad del saber, siempre y cuando haya un acuerdo entre las múltiples subjetividades. De esta manera, la alteridad es en esencia “una noción relacional a la cual se llega partiendo de un diálogo de escucha comunitaria” (Aguilar, 2004 como se citó en González, 2009, p. 127), ya que como lo plantea Dussel (1980), el hombre solamente puede alcanzar su sentido en su relación con el *otro*; así, el *otro* es un maestro, del *otro* el *yo* aprende, el *otro* no es igual al *yo*, sino que el *otro* lo trasciende en su altura; en consecuencia el conocimiento no se desprende de la contemplación de lo verdadero (como lo planteaba Platón), sino de la relación

con el *otro*, que es nuestro maestro, y hace posible la verdad (Lévinas, 2012).

Esto significa que en el encuentro con el *tú*, el *otro* altera al *yo* (debido a que el conocimiento del mundo intersubjetivo habla de la contingencia del *yo* y el *otro* es quien sobrepasa al *yo*) y al alterarlo o cuestionarlo lo vacía de sí mismo y le exige dar nuevas respuestas (Etchebehere, 2010, Lévinas, 2001), de ahí que la alteridad realmente tenga que ver con la experiencia y el encuentro con lo extraño, en donde el *otro* ha de ser un *otro genuino* y, a la vez, un sujeto como *yo* (González, 2009), que a pesar del encuentro con el *yo*, “siempre permanecerá en una cierta exterioridad inidentificable” (Dussel, 2014, p. 103). De igual manera, en el encuentro con el *otro*, el hombre percibe su finitud, entre otras cosas, porque se encuentra con lo que no es él, lo que a su vez provoca que el *yo* se tope con su vaciedad (González, 2009).

Al poner al *tú* en primer plano, se pone a la responsabilidad por sobre la libertad (Frankl, 1994, como se citó en Etchebehere, 2010), ya que el reto consiste en asumir la responsabilidad ante la presencia, cara a cara, de ese *otro* que no es y no puede ser como *yo*, “es el reto de vivir en la diversidad, donde la proximidad del otro mantiene la distancia del *otro*. No se trata de vivir con el *otro*, sino de cara al *otro*” (González, 2009, p. 128).

Esta nueva forma de relación entre el *yo* y el *otro* propicia la tolerancia, la cual es concebida –de acuerdo con González (2009)– como la apreciación positiva de la diferencia, que acepta al *otro* como poseedor de una perspectiva que puede enriquecer al *yo*. Más aún, de acuerdo con Dussel (1998), la verdadera tolerancia que surge del planteamiento de la alteridad permite la “afirmación de la exterioridad del otro, de su vida, de su racionalidad, de sus derechos negados” (p. 5).

Ahora, para que dicha tolerancia pueda acontecer, Dussel plantea que:

[Hay que] esperar racionalmente [...] con respeto por el *otro* y con plena pretensión universal de verdad, pero sin alcanzar el consenso con el *otro* todavía, en el trabajo del argumentar, del mejorar

los argumentos que tengan en cuenta al otro como *otro* [...]. [Es una actitud de tolerar la ausencia de consenso] del otro mientras no se hayan encontrado los argumentos o las circunstancias propicias para la aceptación de la propia pretensión universal de verdad (1998, p. 3).

De igual manera, Pérez-Estévez (2001) sostiene que del encuentro del *yo* con el *otro*, encarnado en un *tú*, surge el auténtico diálogo, en el cual, la disposición de escuchar significa una apertura hacia el *otro* que se tiene cuando el *yo* está convencido de que no está en posesión de toda la verdad y de que el *otro* tiene algo de verdad que ofrecerle, y de cuya verdad el *yo* también puede aprender.

Por lo tanto, para Jaramillo y Aguirre (2010a), la recuperación del lenguaje como posibilidad de encuentro, como conversación, es básica en las ciencias sociales, tanto desde el punto de vista epistemológico como metodológico, con el propósito de instaurar originalmente la significación, tal como lo plantea la hermenéutica. Para ello, según Lévinas (2006), “si intentamos comprender la significación a través de los signos, continuaríamos reduciendo el *otro* a simple representación, imagen congelada en la conciencia. [Solamente] la significación auténtica (cuyo acontecimiento original es el cara-a-cara) es la que hace posible todo signo” (como se citó en Jaramillo & Aguirre, 2010a, p. 14).

Otra de las implicaciones importantes de la relación entre el *yo* y el *tú* a través de la alteridad es que coloca a la ética como el centro mismo del pensamiento, tal como lo ha planteado Dussel (2014), siendo realmente la ética la filosofía primera –según Lévinas (2012)–, pues su esencia consiste en “liberar de todo pensamiento preexistente al pensamiento mismo, ya que no se daría, bajo esa condición, sino un pensamiento servil” (Quesada, 2011, p. 396). Este mismo planteamiento es compartido por Villa (2004), para quien la ética debe entenderse como aquella relación de responsabilidad infinita hacia los demás, concretada por la aceptación recíproca del *otro*.

### 3. La ética desde la alteridad

Como se ha anotado en el párrafo anterior, una de las consecuencias fundamentales del paradigma del *Alter Tú* es destronar del centro del pensamiento a la razón, especialmente cuando dicha razón se ha erigido bajo el supuesto de poder alcanzar la verdad por *sí misma*, negando las verdades que residen en los *otros*. De esta manera, la razón le debe dar paso a la ética, por lo menos, por los siguientes motivos:

En primer lugar, porque la ética propugna “superar la clausura del pensamiento griego en la mismidad o identidad del ser, con la fundamental alteridad o apertura al *otro*” (Garrido, 1994, como se citó en Hernández, 2011, p. 18). En este sentido, la *ética de la alteridad* no parte de un sujeto autosuficiente y autónomo sino que enfatiza en la interrelación y de esta manera genera una nueva lógica que no está subyugada por la razón de ningún sujeto que se maquine dominador, excluyente y amenazador (Navarro, 2008).

En segundo lugar, desde la perspectiva del *Alter Tú*, la ética se concibe como la preocupación por las consecuencias que nuestras acciones tienen sobre los demás, al aceptar a la otra persona como legítima desde su propio ser (Vila, 2004), en donde dichas preocupaciones éticas no tienen una lógica racional, sino que tienen una fundamentación emocional, pues, como lo expresa Maturana (2002), “la preocupación ética surge en el momento en que a uno le importa lo que le pasa al *otro* con las cosas que uno hace [...]; pero para que me importe lo que le pasa al *otro* tengo que verlo, y para verlo tengo que amarlo” (como se citó en Vila, 2004, p. 49).

En tercer lugar, la ética de la alteridad enfatiza en la necesidad del cuidado del *otro*, tal como lo sugiere Gilligan (1994), o de responsabilidad hacia el *otro*, como lo expresa Lévinas (2001), ya que en el encuentro «cara-a-cara» nace un compromiso ético más allá de la autonomía del sujeto (Navarro, 2008), siendo el *otro* no solamente aquel ser concreto que está frente a mí, sino también todas aquellas personas que de una u otra manera puedan verse afectadas por las acciones del *yo*



–inclusive, toda la humanidad–, siendo, por lo tanto, la afectividad humana la generadora de toda relación ética con el *otro* (Idareta & Úriz, 2012). De esta manera, para Gilligan (1994), el afecto que surge en la relación con el *otro* es lo que lleva al sujeto ético, no solamente a saber en profundidad sobre el *otro*, sino –principalmente– a cuidarlo siempre mejor.

En este sentido, el *Paradigma del Alter Tú* conlleva a un hecho significativo claramente planteado por Enrique Dussel (1974): La posibilidad de una nueva forma de pensar, ya no de naturaleza dialéctica sino analéctica, que supere la filosofía europea presente, instaurando la cuarta edad de la filosofía contemporánea post–imperial, válida no sólo para América Latina, sino igualmente para todos los pueblos que histórica y culturalmente siempre han constituido la alteridad antropológica del hombre moderno engendrado por Europa y Norteamérica (González, 2009, p. 122, González, 2007).

Dicha nueva forma de pensar se justificaría, por lo menos, por las siguientes razones:

En primer lugar, por el impulso de la persona a existir en expansión y crecer como sí misma, pero emergiendo más allá del propio *yo*, es decir, en palabras de Nuévalos (2010): “la aspiración al conocimiento y al despliegue de sus potencialidades propias y singulares a través de una dinámica introspectiva y a la vez, trascendente e interpersonal” (pp. 388–389).

En segundo lugar, la alteridad pone también de manifiesto la naturaleza no autosuficiente de la persona, su dependencia de los demás seres y que el hombre existe constitutivamente con los demás, motivo por el cual solo puede vivir en la presencia de los otros y crecerá en la medida que ponga su vida al servicio de sus semejantes (Nuévalos, 2010).

En tercer lugar, el encuentro «cara a cara» con el *otro* genera en el *yo* –como se había anotado anteriormente–, un sentido de responsabilidad con el *otro*; esto es, “yo respondo del *otro*, porque éste, que se me da como rostro, y que me habla, demanda de mí

una respuesta a su sufrimiento, a su dolor, a su menesterosidad, a su vulnerabilidad” (Quesada, 2011, p. 403), lo que implica que “la «miseria», el «hambre» y la «pobreza» del *otro*, no solo invocan al *yo*, sino que también lo interrogan y exigen una respuesta” (Navarro, 2008, p. 184). De esta manera, el *otro* es el hermano que sufre, que “se me impone [...] hasta despertar en mí compasión y amor” (Quesada, 2011, p. 403), lo que permite comprender que el *otro* “no es un *alter ego* producto de mi pensamiento o de mi imaginación y, por ello, alguien abstracto [sino] alguien vulnerable, y, por ello, necesitado de nuestro cuidado” (Idareta & Úriz, 2012, p. 39).

Es realmente en ese encuentro «cara a cara» cuando el *yo* toma conciencia de la existencia del *otro* (Nuévalos, 2010), no por el intelecto, no según la visión de la otra persona exclusivamente racional, sino en la sensibilidad, es decir, en la empatía frente al sufrimiento ajeno que impulsa al *yo* a responder frente a su dolor y a su súplica exigente, conmoviendo el ser emocional del *yo*, antes que su ser racional (Idareta & Úriz, 2012, p. 35). De ahí que los dos autores mencionados anteriormente expresen que se pueda inferir que el olvido de la sensibilidad promueve que el *yo* trate a su prójimo como *otro* abstracto, como un elemento que forma parte de la totalidad de un sistema impersonal y anónimo; mientras que al aplicar los principios éticos investidos por la sensibilidad, se garantiza la irreductibilidad de la singularidad del *otro* concreto, siendo –por lo tanto– el sujeto ético un sujeto que se preocupa del *otro* porque lo concibe en su vulnerabilidad, es decir, necesitado de cuidado.

En cuarto lugar, desde este planteamiento ético de la alteridad se garantiza la presencia del *otro* –«no matarás» en palabras de Lévinas (2001)– y con ella su potencial expresivo que es, en realidad, el presupuesto de las relaciones humanas (Navarro, 2008), puesto que la responsabilidad que exige la alteridad lo es, según Vila (2004), “desde su compromiso social, desde la defensa del bien común y desde la actitud permanente de reflexión sobre las consecuencias y efectos de sus acciones sobre ella misma, los demás y lo que la rodea” (Vila, 2004, p. 51).

En este sentido, la sensibilidad –«sensibilidad del gozo», según Lévinas

(2012)–, lleva al sujeto ético a “responder prevoluntariamente ante el sufrimiento ajeno, garantizando de ese modo que el *otro* no quede desatendido, así como a mantenerse vigilante impidiendo categorizar definitivamente al *otro* en el ejercicio de sus operaciones ontológicas” (Idareta & Úriz, 2012, p. 41).

#### 4. La transmodernidad como ética de la liberación

En primer lugar, es importante mencionar que para Enrique Dussel (2005), la Transmodernidad se refiere a todos aquellos aspectos que se sitúan *más–allá* (y que también son anteriores) a la herencia de la cultura moderna europeo–norteamericana, y que están vigentes en la actualidad en las grandes culturas milenarias no–europeas<sup>1</sup>, como son las comunidades indígenas, las culturas china, del sudeste asiático, hindú, musulmana y de otros pueblos prácticamente ignorados por Occidente como los que habitan África, como el caso de los bantú.

Para Dussel, dichas culturas son:

«Universales», en el sentido que han nacido y se han desarrollado dialogando con múltiples culturas regionales de las que han dado cuenta e incluido en su proceso cultural. Estas culturas «universales» regionales no tienen ninguna dificultad de «subsumir» el mundo tecnológico, científico, matemático de alto nivel. Ya tienen en su propia historia milenaria momentos creativos–científicos de «ilustración» (piénsese en la Escuela Matemática de Bagdad en pleno siglo X después de Cristo, o en las escuelas filosóficas chinas de los «estados guerreros» anteriores a la organización del imperio de los Han). Han quedado «retrasadas» en los dos últimos siglos... y

nada más. Su capacidad de desarrollo está intacto y ha entrado en rápido crecimiento (s.f., p. 220).

Por este motivo, cuando Dussel (2007b) se refiere al concepto de Transmodernidad, quiere enfatizar en aquellas condiciones que no solo son posteriores a la Modernidad occidental, sino que nacen fuera y más allá de dicha Modernidad y también más allá de la Postmodernidad, siendo la Postmodernidad el último momento crítico interno de la misma Modernidad.

De ahí que en la construcción de la propuesta de la Transmodernidad, Dussel se basó en uno de los principales aportes teóricos de Lévinas: El concepto de *exterioridad* que surge del planteamiento de la Alteridad del *Alter Tú*, como se mencionó en el numeral anterior. Sin embargo, Dussel (1994) va más allá de Lévinas cuando reconoce que la verdad Occidental se ha fundado en la negación del *otro* y de los *otros* discursos, siendo el *otro* todos aquellos pueblos que han surgido y han 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 aprendido a responder a su manera a sus desafíos (Dussel, 2005); y en la *periferia* dicha verdad Occidental ha sido la causa de la barbarie, asesinato e injusticia que ha caracterizado el devenir histórico de estos pueblos (Erazo, 2012).

Por lo tanto, el concepto de Transmodernidad supone la presencia ineludible de las víctimas de la Modernidad que han sido negadas o simplemente despreciadas en la cultura Occidental –por lo que se encuentran en la exterioridad de dicha Modernidad–, pero que no han sido completamente colonizadas por ella; motivo por el cual, Grosfoguel (2006) reconoce en dicho planteamiento de Dussel un potencial epistémico que considera un punto de partida diferente a la Alteridad concebida por los postmodernistas, fundamentado su construcción teórica y epistemológica en una *Ética de la Liberación* que parte desde el *otro* “como pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado [...]” (Dussel, 2007a, p. 15).

<sup>1</sup> Igualmente, Dussel (s. f.) plantea que la afirmación creciente de la diferenciación cultural, más allá de la Modernidad, ha comenzado a surgir en las últimas décadas también en el mismo corazón de Europa, como acontece con las culturas regionales dominadas, las cuales han iniciado una lucha por el reconocimiento de su identidad, como sucede, por ejemplo, con las culturas gallega, catalana, vasca o andaluz en España; Mezzogiorno, en Italia; Baviera, en Alemania; o con los escoceses e irlandeses en el Reino Unido.

En este sentido, la *Ética de la Liberación* es “el retorno a la conciencia de las grandes mayorías de la humanidad, de su inconsciente histórico excluido” (Dussel, 2004, p. 223) a partir de una razón ya no instrumental (como sucede en el Modernismo), sino de una *razón liberadora* que nos conduzca hacia un mundo descolonizado transmoderno, que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista (Grosfoguel, 2006) y que desenmascare –como lo expresa Erazo (2012)– la «verdad» ideológica y encubridora de algunas epistemologías y métodos investigativos occidentales, que han sido la base de la explotación de los pueblos y que se han convertido en las encubridoras y posibilitadoras de la totalidad del sistema político, económico y cultural vigente.

En sus diferentes publicaciones, Dussel enfatiza que el proyecto transmoderno tiene como propósito despertar la solidaridad con las víctimas de la Modernidad que luchan con la esperanza de otro mundo, de un «altermundismo» (Dussel, 1998), que sea planetario, postcapitalista y que permita la co-realización del centro/periferia, mujer/varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases sociales, humanidad/naturaleza, cultura occidental/culturas del mundo periférico no occidentales, etc.; no por pura negación, sino por su incorporación desde la Alteridad (Dussel, 2001), para que el *otro* mundo sea posible (Dussel, 2007b); un nuevo proyecto histórico basado en una nueva bondad y en el interés de los oprimidos como horizonte de liberación que surge de una antropología y una metafísica de la sensibilidad (Dussel, 1994).

De igual manera, la Transmodernidad es un proyecto que implica un diálogo de saberes intercultural, más allá del diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante que pregonan el conocimiento profundamente asimétrico desde el punto de vista cultural; un programa que está atento a los movimientos sociales indigenistas, feministas, antirracistas y anticolonialistas que irrumpen en la actualidad para afirmar que el conocimiento no es universal ni homogéneo, sino pluriversal; asumiendo los desafíos de la Modernidad –y aún de la Postmodernidad

européo–norteamericana–, con respuestas novedosas para enfrentar la actual crisis que afecta a la humanidad y al planeta Tierra, que surgen de sus propias experiencias culturales, y que están siendo rescatadas por los pensadores críticos de la periferia, quienes organizados en redes de discusión promulgan la autoafirmación de los pueblos negados por Occidente y promueven su liberación (Dussel, 2005, Dussel, 2007b).

## 5. Consideraciones finales

La *Alteridad* surge como la idea de ver al *otro*, no desde una perspectiva propia, sino teniendo en cuenta creencias y conocimientos propios del *otro*, lo cual exige tener un mayor acercamiento, diálogo y entendimiento sobre el *otro* (Tavizón, 2010). De igual manera, desde el punto de vista epistemológico, el conocimiento (más exactamente, el *Saber*) se construye en el encuentro de identidades y saberes, marcado por la apertura del ser a la diversidad cultural, a la diferencia (Quijano, 2012) y a la *otredad*, lo cual “desborda el campo del logocentrismo, por cuanto se confrontan diversas racionalidades, lenguajes e imaginarios” (Leff, 2006, p. 6); así mismo, en la *Alteridad* se trasciende la dicotomía entre sujeto y objeto del conocimiento “al incorporar identidades y valores culturales, así como las significaciones subjetivas y sociales en el saber” (Leff, 2007, p. 16).

Por otro lado, el concepto de *Alteridad* desde la perspectiva de la Transmodernidad de Enrique Dussel converge con el concepto de *Alteridad del Alter Tú* del pensamiento Postmoderno en los siguientes aspectos:

– Primero, reconociendo que la Modernidad europea ha llegado a su crepúsculo (Dussel, 2007a).

– Segundo, aceptando que la razón estratégica–instrumental, económica–militar propia del Modernismo que excluye a los pueblos de la periferia y los oprime es un peligro para la humanidad, pues “puede lanzar cuantas guerras quiere en nombre de la «civilización» contra los pueblos «bárbaros» del Sur, y así realizar sus «intereses» ónticos, económicos, políticos, culturales y hasta religiosos” (Dussel, 2007a, pp. 19–20), por lo que se requiere asegurar

el ejercicio de una razón ética que permute la anterior, con criterios morales (Dussel, 2007a).

– Tercero, afirmando que no existe ningún conocimiento si olvidamos la relación con los *otros*, es decir, “el *otro* es el lugar mismo de la verdad” (Erazo, 2012, p. 34), reconociendo de esta manera la existencia de la exterioridad de la *Totalidad*, tal como lo propuso Emmanuel Lévinas (2012).

– Cuarto, sosteniendo que la ética es la filosofía primera, más interesada por la justicia que por la verdad, impidiendo de esta manera –como lo expresa Lévinas (2012)– que el *otro* sea reducido al *mismo*.

Sin embargo, la Transmodernidad de Enrique Dussel no comparte el pensamiento europeo y norteamericano, incluyendo el Postmodernismo con su pretensión de alcanzar la Alteridad, en los siguientes planteamientos:

–Primero, el fundamento del Postmodernismo es el Helenocentrismo, que pretende hacer creer que Grecia es el origen del pensamiento, negando el aporte a la filosofía de otros pueblos, no solo del Viejo Continente (como el egipcio, el semita o el árabe), sino también del Nuevo Mundo (como las culturas que existieron antes de la llegada de los europeos a América), convirtiéndose Europa en el centro y fin de la historia universal, desde donde se interpreta de manera distorsionada, no sólo a las culturas no-europeas, sino –inclusive– a la misma cultura Occidental (Dussel, 2007a).

–Segundo, el Postmodernismo prolonga la hegemonía de los paradigmas eurocéntricos que “ha constituido la filosofía Occidental y las ciencias en el sistema-mundo Europeo moderno/colonial/capitalista/patriarcal en los últimos 500 años” (Grosfoguel, 2006, p. 2), lo cual ha contribuido con la expansión y la dominación colonial europea, generando: “una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos occidentales sobre las cosmologías y conocimientos no-occidentales institucionalizados a través del sistema global de universidades; los «otros» producen religión, folklore, mitos, pero nunca teoría o conocimientos” (Grosfoguel, 2006, p. 8).

–Tercero, la historia de Latinoamérica es diferente de la historia de Europa y de Norteamérica, pues, como lo expresan Dussel

y Guillot: “para nosotros, la experiencia no solo de nuestra generación, sino la de los últimos 500 años ha sido el ego europeo y norteamericano: Ego conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia” (1975, p. 8), por lo tanto, el horizonte de referencia para nuestra historia es completamente externa a la del «centro», aunque la cultura Occidental ha tratado siempre de negarlo. En este sentido, si bien es cierto que Lévinas, como judío, tuvo que vivir la experiencia de la persecución de los nazis a su pueblo (visto por él como uno de los frutos de la Modernidad que no acepta a los *otros*), sus referentes filosóficos para la construcción teórica de su visión de la *Alteridad* siempre fueron de Occidente, aceptando el propio Lévinas que él “nunca había pensado que el *otro* (*autrui*) pudiera ser un indio, un africano o un asiático” (Dussel & Guillot, 1975, p. 8).

–Cuarto, Dussel denuncia que los postmodernos todavía no han “comenzado el proclamado real diálogo con otras culturas: Es hasta ahora un monólogo-eurocéntrico, [siendo] el americanocentrismo [...] su prolongación transatlántico-occidental” (Dussel, 2007a, pp. 27–28), ya que el sistema económico y político de Occidente, para poder continuar ejerciendo su poder colonial y seguir acumulando riquezas gigantescas, considera a esas *otras* culturas como despreciables e insignificantes, imponiendo un racismo sutil pero no menos lesivo (Dussel, 2004), excluyéndolos de la supuesta civilización moderna y en donde “la alteridad epistémica de los pueblos no-europeos no es reconocida” (Grosfoguel, 2008, p. 211). Sin embargo, dicho desprecio –paradójicamente–, ha permitido que “[las otras culturas] sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas” (Dussel, 2005, p. 17).

De esta manera, no resulta extraño que para Dussel, “la Postmodernidad no es más que la inclusión del *otro* en lo *mismo* (en el sistema antiguo)” (2004, p. 220), con lo que queda en evidencia que el Postmodernismo, como una escuela de pensamiento con profundas raíces en el eurocentrismo, sigue sustentando la visión equivocada de Occidente de creerse poseedora de la verdad, y en donde su concepción de



Alteridad lo máximo que puede hacer es reconocer la diferencia, pero sin aceptar a los pueblos no occidentales como poseedores de una perspectiva que no solo puede enriquecer al mundo sustentado en el pensamiento europeo/euro-norteamericano, moderno-colonial y capitalista/patriarcal, sino que eventualmente lo pueden superar a través del proyecto de la descolonización propio de la Transmodernidad, sustentado en la *Ética de la Liberación* como un nuevo paradigma de la Alteridad que los intelectuales de la «exterioridad negada» deben promover y hacer realidad, si en verdad se quiere hacer un cambio profundo en la actual sociedad en crisis.

### Lista de referencias

- Aguirre, J. C. & Jaramillo, L. G. (2006). El otro en Lévinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las Ciencias Sociales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4 (2), pp. 1–17. Recuperado de: <http://revistaumanizales.cinde.org.co/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/395/230>
- Cornejo, J. (2012). Educación, interculturalidad y ciudadanía. *Educación en Revista*, 43, pp. 239–254. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/er/n43/n43a16.pdf>
- Cortés, A. (2014). Antropología, desarrollo e interculturalidad: Propuestas desde América Latina. *Revista de Antropología Social*, 23, pp. 9–28. Doi: [org/10.5209/rev\\_RASO.2014.v23.46725](https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2014.v23.46725).
- Durango, D. M. & Rodríguez, D. M. (2013). *Negociación colaborativa: Un enfoque para la gestión del conflicto*. Monografía, Universidad de Medellín, Medellín, Colombia. Recuperada de: <http://cdigital.udem.edu.co/TESIS/CD-ROM72302013/02.Texto%20completo.pdf>
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana*. Bogotá, D. C.: Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá, D. C.: Nueva América.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la Liberación. Ensayos preliminares y bibliografía*. Bogotá, D. C.: Nueva América.
- Dussel, E. (1998). *Deconstrucción del concepto de “tolerancia” (de la intolerancia a la solidaridad)*. México, D. F.: UAM-Iz., Recuperado de: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090508.pdf>
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Declée de Brouwer, S. A. Recuperado de: [http://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/53.Hacia\\_filosofia\\_politica\\_critica.pdf](http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/53.Hacia_filosofia_politica_critica.pdf)
- Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y Transmodernidad. En S. Dube, I. B. Dube & W. Minolo (eds.) *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes*, (pp. 201–226). México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Unesco, Ciccus, Clacso.
- Dussel, E. (2007a). Un diálogo con Gianni Vattimo: De la Postmodernidad a la Transmodernidad. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, 54, pp. 1–32. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>
- Dussel, E. (2007b). *Materiales para una política de la liberación*. México, D. F.: Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2014). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Dussel, E. (s. f.) *Sistema-mundo y “transmodernidad”*. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/10-dussel-sistema%20mundo%20y%20transmodernidad.pdf>

- Dussel, E. & Guillot, D. E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Erazo, C. (2012). Emmanuel Lévinas: Verdad, justicia y transmodernidad. *Utopía*, 35, pp. 33–46. Recuperado de: [www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articles-302374\\_archivo\\_pdf.pdf](http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articles-302374_archivo_pdf.pdf)
- Etchebehere, P. (2010). Alteridad y vínculos según Viktor Frankl; del alter ego al alter tú. *Nous*, (14), pp. 89–98. Recuperado de: <http://www.uca.edu.ar/...ogia/docentes/CV/etchebeher...>
- García, R. E. (2012). Diálogo, identidad y discurso en la vida social: Una reflexión socio-psicológica desde el pensamiento de M. Bajtin. Varicha: *Revista de Psicología*, 9 (18), pp. 38–54. Recuperado de: [http://www.revistauaricha.org/Articulos/uaricha\\_0918\\_038-054.pdf](http://www.revistauaricha.org/Articulos/uaricha_0918_038-054.pdf)
- Gilligan, C. (1994). *La moral y la teoría. Psicología del derecho femenino*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- González, F. (2009). Alteridad y su itinerario desde las perspectivas multidisciplinares. *Reflexiones*, 88 (1), pp. 119–135. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/729/72912559009.pdf>
- González, G. (2007). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel en “Para una ética de la liberación latinoamericana”. *A Parte Rei*, (49), pp. 1–13. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel49.pdf>
- González, R. & Arnaiz, G. (s. f.). *La condición de extranjero del hombre: Apuntes para una ética de la diferencia*. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/ASEM9899110121A/16740>
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la Economía-Política y los estudios Postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tábula Rasa*, (4), pp. 17–48. Recuperado de: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&tlng=es).
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tábula Rasa*, 9, pp. 199–215. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf>
- Hegel, G. F. (1985). *La fenomenología del espíritu*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, D. A. (2011). Formas de la alteridad: Un reto epistemológico y político. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8 (16), pp. 11–31. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62819894002>
- Idareta, F. & Üriz, M. J. (2012). Aportaciones de la ética de la alteridad de E. Lévinas y la ética del cuidado de C. Gilligan a la intervención en trabajo social. *Alternativas*, (19), pp. 33–44. Recuperado de: <http://www.siiis.net/documentos/ficha/211331.pdf>
- Jaramillo, L. G. & Aguirre, J. C. (2010a). Lévinas y las ciencias sociales: Fundamentos epistémicos desde la alteridad. *Folios*, (31), pp. 3–20. Recuperado de: <http://revistas.pedagogica.edu.co/...cle/view/891/91>.
- Jaramillo, L. G. & Aguirre, J. C. (2010b). Rostro y alteridad: de la presencia plástica a la desnudez ética. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8 (1), pp. 175–188.
- Leff, E. (2006). *Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes*. Recuperado de: [http://www.magrama.gob.es/es/ceneam/articulos-de-opinion/2006\\_01leff\\_tcm7-53048.pdf](http://www.magrama.gob.es/es/ceneam/articulos-de-opinion/2006_01leff_tcm7-53048.pdf)
- Leff, E. (2007). La complejidad ambiental. *Polis*, 16, pp. 1–16. Recuperado de: <http://polis.revues.org/4605>. Doi: 10.4000/polis.4605
- Lévinas, E. (2001). *La huella del otro*. México, D. F.: Taurus. Recuperado de: [https://monoskop.org/images/9/96/Levinas\\_Emanuel\\_La\\_huella\\_del\\_otro\\_2001.pdf](https://monoskop.org/images/9/96/Levinas_Emanuel_La_huella_del_otro_2001.pdf)
- Lévinas, E. (2012). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme. Recuperado de: <http://www.sigume.es/docs/libros/totalidad-e-infinito-2012.pdf>

- Lind, A. B. (2013). *Modernidad/Colonialidad y Otredad: El mundo alucinante de Reinaldo Arenas*. Tesis de maestría, Universidad de Oslo, Oslo, Noruega. Recuperado de: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/38461/Riktig-versjon-av-masteroppgave-til-trykking.pdf?sequence=7&isAllowed=y>
- López, G. (2011). Elementos alrededor de la pedagogía y la alteridad en tiempos del paradigma de la economía global. *Contribuciones a la Economía*, (2), pp. 1–27. Recuperado de: <http://www.eumed.net/ce/2011b/>
- Liotard, J. F. (1992). *Qué es lo Posmoderno. Zona Erógena*, (12), pp. 1–10. Recuperado de: <http://inabima.gob.do/descargas/bibliotecaFAIL/Autores%20Extranjeros/P/Postmodernidad/Liotard,%20Jean%20Francois/Liotard,%20Jean%20Francois.-%20Que%20es%20lo%20posmoderno.pdf>
- Mignolo, W. (2003). *Pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura*. Recuperado de: <http://www.olimon.org/uan/18-decolonial-mignolo.pdf>
- Navarro, O. (2008). El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (XIII), pp. 177–194. Recuperado de: [www.uma.es/contrastes/pdfs/013/10\\_Navarro-Olivia.pdf](http://www.uma.es/contrastes/pdfs/013/10_Navarro-Olivia.pdf)
- Nuévalos, P. (2010). Alteridad, corporeidad, psicoafectividad. *Investigaciones Fenomenológicas (volumen monográfico: Cuerpo y alteridad)*, 2, pp. 387–398. Recuperado de: [http://www2.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen\\_M.02/pdf/28\\_NUEVALOS.pdf](http://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.02/pdf/28_NUEVALOS.pdf)
- Pérez-Estévez, A. (2001). Diálogo, verdad y alteridad en Platón. *Utopía y praxis latinoamericana*, (13), pp. 9–35. Recuperado de: [es.scribd.com/...Dialogo-verdad-y-alteridad-en-plato...](http://es.scribd.com/...Dialogo-verdad-y-alteridad-en-plato...)
- Quesada, B. (2011). Aproximación al concepto de “alteridad” en Lévinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera. *Investigaciones Fenomenológicas (volumen monográfico: Fenomenología y política)*, 3, pp. 393–405. Recuperado de: [http://www.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen\\_M.03/pdf/25\\_QUESADA.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.03/pdf/25_QUESADA.pdf)
- BALBIÑO
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: Taller de Gráficas y Servicios. Recuperado de: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>
- Quijano, A. J. (2012). *Apropiación social de las piedras sagradas ubicadas en el Cabildo Indígena de la Aldea de María en el Municipio de El Contadero (Departamento de Nariño)*. San Juan de Pasto: Manuscrito no publicado, Institución Universitaria Cesmag.
- Quiroz, D. (1997). Hacia una epistemología del otro. *Cinta de Moebio*, (2), pp. 96–99. Doi: [org/10.4067/S0717-554X2014000100002](https://doi.org/10.4067/S0717-554X2014000100002). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa>
- Sousa, E. (2011). La espacialidad urbana en una metrópoli prematura: Su visión imaginaria desde la otredad. *Cuadernos del Cendes*, 28 (76), pp. 23–47. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40319833003#>
- Tavizón, M. del C. (2010). La conciencia global, ¿se puede enseñar? *Revista Electrónica Praxis Investigativa ReDIE*, 2 (2), pp. 46–55. Recuperado de: <http://redie.mx/librosyrevistas/revistas/praxisinvredie02.pdf#page=47>
- Vila, E. S. (2004). Pedagogía de la ética: De la responsabilidad a la alteridad. *Athenea Digital*, (6), pp. 47–55. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/537/53700604.pdf>