

Itinerario de alteridad

Una reconstrucción para nuevas aproximaciones

González Silva, Freddy¹

Resumen

Este estudio parte de la necesidad de vincular las distintas perspectivas actuales con respecto a la alteridad. En consecuencia, se examinan diferentes áreas epistémicas para iniciar un reordenamiento de los hallazgos en la contemporaneidad. Posterior a este proceso se desarrollan vinculaciones de forma cronológica y se analiza las investigaciones encontradas. De esta forma se produce un itinerario que constituye el basamento para la generación de una teorización multidisciplinaria coadyuvante del proceso de interacción humana.

Palabras clave: alteridad, relaciones, otredad, relación humana

Abstract

ITINERARY OF ALTERITY A RECONSTRUCTION FOR NEW APPROXIMATIONS

This study is based on the necessity to link the different nowadays perspectives in relation to the alterity. In consequence, different epistemological areas are examined to initiate a rearrange of the findings in the contemporaneity. Later to this process it is developed connections chronologically and the founded

1 Licenciado en Psicología y Filosofía. Máster en Orientación Familiar. Magíster scientiae en Educación Superior. Doctor en educación. Universidad Central de Venezuela. Investigador activo PPI. Correo electrónico: gastongonzalez7@yahoo.com

researches are analyzed. This way it is produced an itinerary that constitutes the foundation for the generation of a multidisciplinary theorization that is coadjutant of the human interaction process.

Key words: *alterity, relationships, otherness, human relationships*

1. Introducción

El hombre percibe su finitud, entre otras cosas, porque depende del encuentro con lo otro, con lo que no es él. El yo en cuanto yo se topa con su vaciedad o falta de contenido cuando se pone al encuentro con el otro. Esta simple aseveración conduce a indagar grandes realidades. Dentro de este marco, Levinas (2000:57) presenta la alteridad como una realidad necesaria. Es el retorno mismo, la ansiedad del yo por el sí mismo, forma originaria de la identificación que hemos llamado egoísmo. Es asimilación del mundo en vista de la coincidencia consigo mismo o la felicidad.

De allí que esta humanidad es la correlación constante entre “yo-es” que se manifiesta a través de lo que expresan externamente. Bien señala Santos (2001), lo que dota al ser humano de identidad es la alteridad, en otros términos, cuanto procede de fuera produce el yo. Ésta es la radical heteronomía aludida por Levinas (1999). Así pues las guerras y la violencia son fruto de las dañadas relaciones entre humanos. Una alteridad alterada e inexplorada, aún delata la insuficiencia de su énfasis en la ausencia de paz.

Dussel (1998) explica cómo el término tolerancia guarda relación con el de alteridad. La tolerancia es subsumida en una responsabilidad por el otro. El otro no es ya meramente “tolerado” pasiva o negativamente (en el tiempo del alcanzar el consenso de la pretensión de validez), sino que es “solidariamente” respetado, activa y positivamente en su alteridad, en su diferencia. Se trata de la afirmación de la exterioridad del otro, de su vida, de su racionalidad y de sus derechos negados. Sin embargo, el mundo está más allá de la tolerancia de la Modernidad ilustrada entonces. La tolerancia en la contemporaneidad es entendida como parte de la alteridad.

Gráfico 1 Perspectivas epistémicas en el estudio de alteridad



Importa, y por muchas razones, considerar que existen tres formas de concebir la tolerancia. Siguiendo a Santos (2001) la tolerancia puede ser enfocada en tres sentidos: a) como permisividad absoluta, como un “todo vale” sin límite; b) como apreciación positiva de la diferencia, que acepta al otro como poseedor de una perspectiva que nos puede enriquecer; c) una tolerancia negativa, equivalente a un mero consentimiento de la diferencia por parte de quien cree poseer la verdad. De ellas, la segunda se vincula con lo que se está describiendo, pues implica una aceptación e inclusión positiva del otro en el propio yo.

Se explica entonces como la alteridad y la tolerancia conforman conceptos muy cercanos. Ahora bien la alteridad es eje central de la vinculación humana. Se trata de una posibilidad interior de generar niveles de tolerancia. Por lo demás, la alteridad ha sido estudiada principalmente por la Filosofía y posteriormente distintas ciencias se han aproximado al constructo para dar explicación a interrogantes relacionados con el ser humano. La Educación, y sobre todo la Psicopedagogía, la Sociología, la Antropología, el lenguaje y la Psicología han dado sus aportes. Pero aún falta por develar un orden sintagmático que presente el estatus del tema y que conforme un piso para las futuras investigaciones.

Dentro de esta perspectiva aún queda por reconstruir preguntas tales como ¿cuál es el recorrido de la alteridad como concepción en la contemporaneidad?, y ¿cómo la alteridad es percibida desde distintas áreas del conocimiento? A continuación se presentan un conjunto de

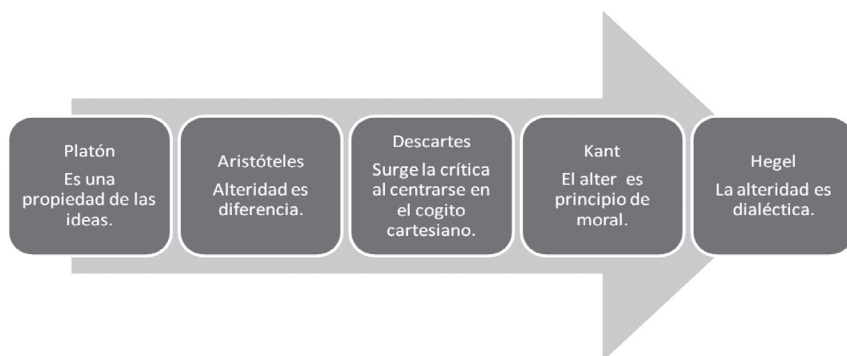
investigaciones que ayudarán a responder la realidad contemporánea de este constructo.

2. Itinerario de alteridad

Raíces de la representación de alteridad. La alteridad es un constructo que data de la edad antigua. El Diccionario de pensamiento contemporáneo (1997) explicita como los iniciadores de esta perspectiva fueron Platón y Aristóteles. Estos autores postularon las bases desde donde se hilaría las futuras construcciones teóricas a lo largo de la historia.

De allí pues que en la modernidad Descartes (1983) da un giro al desarrollo del constructo al postular la importancia del pensamiento en el “ego”. Dentro de este marco histórico Kant (citado por Laín, 1961) hace del otro un eje para concepción moral de alteridad. Finalmente, un autor que acerca el término a una comprensión metódica fue Hegel (1966) quien la concibió como dialéctica.

Gráfico 2
Filósofos que fueron base para el estudio de alteridad



La alteridad desde la contemporaneidad. Un autor encarnado en la realidad del tercer mundo es Enrique Dussel (1973a) quien a partir de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, comienza a tratar la alteridad a partir de un método. La alteridad, según

el autor, surge de un nuevo pensar no ya dialéctico, sino analéctico (más adelante Dussel dirá que es un momento del método dialéctico, según Rabadán, 1995) y poco a poco, conduce a lo desconocido para la Filosofía moderna, para la Filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una Antropología latinoamericana con la pretensión de constituirse en la cuarta edad de la Filosofía y en la real Filosofía contemporánea post-imperial, válida no sólo para América Latina, sino igualmente para el mundo árabe, el África negra, la India, el sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma.

La Filosofía de la liberación o metafísica de la alteridad, continúa Dussel (1973a), se propone, más allá de la modernidad europea y de la dependencia cultural propia de Latinoamérica, descubrir un camino que se va trazando en la misma praxis liberadora del pueblo. Hay conciencia de que el pensar filosófico servirá, así, a todas las ciencias latinoamericanas del espíritu (para la Historia, Psicología, Economía, Política, Sociología, Teología, etc.) y para la misma praxis cotidiana y política (en especial, al permitir la formulación conceptual del modelo latinoamericano de la liberación concreta e histórica que un pueblo empobrecido clama). Esta obra de Dussel (1973a) aporta también la importancia de la alteridad. Lo absoluto sin alteridad es lo absuelto, lo único, lo solitario, lo que no tiene otro que sí mismo. Ahora bien, la obra de Dussel no termina aquí, continúa en el Tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Dicha obra ha servido para explicitar que la eticidad de la existencia pende y depende de la alteridad y no de la totalidad.

Así, Dussel (1973b) recorre rápidamente la tradición de la ontología de la totalidad, dentro de la cual es posible "la sociedad cerrada [que no tiene alteridad], donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o para defenderse, reducidos sólo a una "actitud de combate". El héroe dominador es el encargado práctico de luchar por el todo contra "lo otro" diferente que intenta ser distinto; el sabio es el que teóricamente ha cubierto al otro de la apariencia de la maldad natural, de lo diferente como pluralidad, como masa cotidiana. La perfección se obtiene alcanzando el honor, al matar al que se opone: aniquilando la pluralidad y conociendo la *totalidad* (lo mismo) como el origen idéntico de la diferencia. De allí que el *todo*, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero.

Para el año 1974 aparece la obra de Laing *El yo y los otros*. En este trabajo deja bien en claro la necesaria presencia de la alteridad o de la complementariedad yo-otro. Según Laing, todas las identidades requieren otro: otro en cuya relación y a través del cual, se realiza la identidad de cada yo. Por esto la complementariedad se entiende como aquella función de las relaciones personales mediante la cual el otro satisface o completa el yo. Una persona puede complementar a otra en muchos sentidos diferentes. Esta función se halla determinada biológicamente en un nivel y es materia de elección altamente individualizada en otro extremo.

Posteriormente, aparece un estudio que trata de llevar el término alteridad a la realidad pedagógica. Se trata de Dussel (1980) y el texto *La pedagógica latinoamericana*. En dicho tratado se presenta la escuela como una de las tantas salidas de la totalidad hacia la alteridad. El análisis realizado conduce a la consideración de que la pedagogía juega un papel esencial en la bipolaridad palabra-oído, interpelación-escucha, acogimiento de la alteridad para servir al otro como otro. En esta obra Dussel también propone una postura para el docente: discernir entre lo que el opresor ha constituido en el colonizado como su máscara y el rostro bello del colonizado como autóctono, otro. Mostrar esa distancia, hacer autovalorar la alteridad es la tarea del maestro.

El precitado prosigue argumentando en su texto que su lectura hermenéutica se halla fundada en un conocimiento anterior y siempre referido a la realidad latinoamericana. Se plantea entonces el problema de la aniquilación de la alteridad. El padre (también como maestro, médico, profesional, filósofo, cultura, Estado, etc.) prolonga su falocracia como agresión y dominación del hijo: el filicidio. La muerte del hijo, el niño, la juventud, las generaciones recientes por parte de las gerontocracias o burocracias es física, simbólica o ideológica, pero es siempre un tipo de alienación, de dominación. Finalmente, Dussel pone en juego un nuevo concepto de hombre suscitado por el movimiento de alteridad. Ese ir pasando de totalidad a alteridad, discontinuamente, como por saltos, hace de la humana una especie analógica: una especie histórica, no meramente evolutiva y dialéctica, sino propiamente disolutiva y analéctica.

Otro de los especialistas contemporáneos en lo referido a alteridad es Levinas con uno de sus textos: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1987). En dicha obra enfoca a la alteridad como un proceso

que está fuera de toda cualificación del otro mediante el orden ontológico y al margen de todo atributo; aparece como cercana a una proximidad que cuenta en tanto sociabilidad que excita a través de su alteridad pura y de la simple relación que se ha intentado analizar sin recurrir a las categorías que disimulan. Así, de alguna manera, coincide con Dussel quien ubica a la alteridad en lo metafísico y no en lo ontológico.

Para Levinas (1987) el otro se impone de un modo distinto a como lo hace la realidad de lo real; se impone porque es otro, porque esta alteridad incumbe al yo con toda su carga de indigencia y de debilidad. Debe señalarse que en su obra *El tiempo y el otro*, Levinas (1993:116) fortalece aún más estas ideas. Sin embargo, introduce el término reconocimiento concebido no como una relación idílica y armoniosa de comunión, ni como una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo, exterior; la relación con otro es una relación con un misterio.

Dentro de este marco un término asociado a la alteridad es el misterio. Levinas (1993:120) lo define como la relación con los demás, el cara a cara con los otros, “el encuentro con un rostro en que el otro se da y al mismo tiempo se oculta”. Dentro de esta perspectiva, desarrolla también un camino para aprender sobre el otro. La vía para conocer al otro es por empatía, como a otro yo-mismo, como alter ego. El análisis precedente permite citar aquí la obra filosófica *Yo y Tú*, de Martin Buber (1994). En dicho ensayo el autor sostiene que no se puede descubrir un yo sin pasar por un tú. Así mismo, ingresa al término “relación” entendiéndolo como el proceso de ser elegido y de elegir, pasión y acción a la vez. En este mismo sentido, se alinea el trabajo de Federico Carrasquilla (1994) acerca de la Antropología de la afectividad. Este análisis agrega que la relación con el otro, propia de la alteridad, es elemento esencial de la persona. “Yo no soy persona sino en relación con el otro”. La persona es esencialmente un ser de relación. La persona se realiza en la medida en que se relaciona con el otro. Se va a destruir como persona en la medida en que no se relaciona con el otro. En el auténtico amor humano, el “yo” gana con la realización del otro.

En el año 1994 Krotz continúa realizando aproximaciones al término alteridad, enfocándolo hacia una ciencia que no es la filosófica en *Alteridad y pregunta antropológica*. El autor coloca el énfasis en el concepto de diferenciación que otrora describió Aristóteles. Alteridad, según el estudio de Krotz, no es sinónimo de una simple y sencilla

diferenciación. Sin duda, no se trata de la constatación de que todo ser humano es un individuo único y que siempre se pueden encontrar algunas diferencias en comparación con cualquier otro ser humano (dicho sea de paso, la misma constatación de diferencias pasajeras o variantes de naturaleza física, psíquica y social dependen ampliamente de la cultura a la que pertenece el observador). Alteridad significa un tipo particular de diferenciación. Tiene que ver con la experiencia de lo extraño.

Evidentemente, el aporte de Krotz (1994) es enfatizar que alteridad no es cualquier clase de extraño y ajeno, y es así porque no se refiere de modo general ni mucho menos abstracto a algo diferente, sino siempre a otros. En este sentido, comprende que, nacida del contacto cultural, la alteridad constituye una aproximación diferente a todos los intentos por captar y comprender el fenómeno humano. Un ser humano es reconocido como miembro de una sociedad, portador de una cultura, heredero de una tradición, representante de una colectividad, nudo de una estructura comunicativa, iniciado en un universo simbólico, introducido a una forma de vida diferente de otras, resultado y creador partícipe de proceso histórico único e irrepetible.

Otro intento donde se lleva el término alteridad más allá de lo filosófico lo realiza López (1996) al presentar su investigación sobre la fenomenología existencial de Maurice Merleau-Ponty y la Sociología. El artículo expone la visión de Merleau-Ponty sobre la sociedad, clarificando sus fundamentos intersubjetivos así como la influencia de este filósofo en la Sociología contemporánea al tratar temas de recurrente actualidad como las relaciones yo-otros y sus consecuencias (empatía, amor, etc.).

En la mencionada investigación de López (1996), el otro no es la negación del yo, sino la entrada de éste en la constelación de la alteridad. Por eso lo social se diferencia de lo natural: no existe en tercera persona, sino en el seno de un ámbito de coexistencia. Lo social no es una cosa, sino una forma; pertenece a la *Lebenswelt*. El ser del otro no consiste en ser constituido por el yo en la síntesis de sus vivencias. No hay sujeto transcendental fuera del mundo, no hay cogito separado de una situación. De este modo, Merleau-Ponty, según López (1996), hace carne a la intersubjetividad de Husserl: los otros son carne de mi carne. Así, en Merleau-Ponty la libertad del sujeto se logra gracias a la alteridad: la libertad ajena confirma la mía, aunque la limite, y la confirma

precisamente como libertad limitada. Merleau-Ponty propone la dialéctica conciencia-mundo, ego-alter, solipsismo-comunicación.

La fenomenología del amor de Merleau-Ponty es una indicación de su posición frente a la alteridad. La empatía, el amor, la existencia vivida expresan significaciones que el yo no constituye, sino que forman la identidad y el campo en el que se puede establecer deliberadamente relaciones con los otros. Merleau-Ponty piensa que la intersubjetividad se convierte en paradoja para una filosofía que concibe abstractamente al sujeto como un objeto. En cambio, afirma que lo humano emerge de una situación anónima previa en la que no se conoce a sí mismo ni al otro, sino que se vive en ambos. Esa empatía primordial, o esa sociabilidad sincrética, es anterior a cualquier acto ético.

Ahora bien, López (1996) señala que Levinas se opone a esta explicación merleau-pontyana de la alteridad centrada en la primacía de la empatía y de la percepción. La alternativa que él ofrece consiste en afirmar que la aproximación al otro se realiza a través del sentimiento, el amor, especialmente el amor de Dios, y sería el prototipo de cualquier relación de reversibilidad. Frente a Merleau-Ponty, Levinas opina que la reversibilidad no equivale a sustituibilidad, sino a intercambiabilidad con diferencias porque la relación yo-otro es asimétrica.

Por esto López (1996) concluye que para concebir adecuadamente la alteridad, es necesario incluir la identidad y la diferencia o la immanencia y la transcendencia, porque el otro ha de ser un otro genuino y, a la vez, un sujeto como yo. De este modo, persiste la ambigüedad: el mundo del otro y el mío son idénticos y diferentes; el conocimiento del mundo intersubjetivo me habla de mi contingencia: el otro es el que me sobrepasa y así me afirma en el ser al mismo tiempo que en la angustia.

En esta misma época Theodosiadis (1996) desarrolla un texto sobre *Alteridad ¿la (des)construcción del otro?* En dicho trabajo ubica el término por su consecuencia, planteando que es el producto de la acción humana el cual genera una tipología de nuestras actitudes hacia lo otro. Se trata de la alteridad como una diferencia exterior e indiferente a los términos diferenciados, producto de una reflexión subjetiva que se propone comparar, distinguir y clasificar los conceptos que ella mantiene separados. La diferencia, para cada otro con relación a los otros, es una relación que no afecta su propia determinación.

Cabe destacar que Theodosiadis (1996) confirma las ideas ya planteadas por Dussel y Levinas acerca de su ubicación existencial. En efecto, “alteridad real”: es el otro distinto y el que en última instancia traspasa el horizonte ontológico o paradigma de la totalidad monológica y nos ubica en la “alteridad dialógica”.

Para el año 1997 se desarrolla un excelente trabajo que compila y aclara sintéticamente la voz alteridad. En el *Diccionario de pensamiento contemporáneo* alteridad es diferencia y se entiende de cuatro maneras: a) Como alteración, cuando lo ajeno es visto como enajenación, cuando la diferencia es contemplada cual deficiencia, entonces la deficiencia propicia xenofobia y victimización. b) Diferencia bajo formato de indiferencia: ciertamente no podría negarse que existan los demás; se reconoce incluso que son distintos al yo. Pero, precisamente porque lo son, se inhibe del todo la preocupación respecto de su personal alteridad. c) También se entiende como tensión: toda convivencia con la alteridad genera malestar y resulta frustrante en diverso grado porque, al fin y al cabo, la mayoría de las veces, diciendo buscar el rostro del otro sólo se trata de encontrar el eco del mismo. d) Finalmente, la alteridad con rostro humano: el encuentro.

A propósito de una humanización del proceso de alteridad, en el año 1998 Dussel presenta *Deconstrucción del concepto de “tolerancia” (de la intolerancia a la solidaridad)*. El término tolerancia, según el autor en este trabajo, guarda relación con el de alteridad. La tolerancia es así subsumida en una responsabilidad por el otro. El otro no es ya meramente “tolerado” pasiva o negativamente (en el tiempo del alcanzar el consenso de la pretensión de validez), sino que es “solidariamente” respetado, activa y positivamente en su alteridad, en su diferencia. Se trata de la afirmación de la exterioridad del otro, de su vida, de su racionalidad, de sus derechos negados. Estamos más allá de la tolerancia que la Modernidad ilustrada de entonces.

Durante esta misma época, en el año 1998 aparece la tesis de Hurtado. Dicho estudio se titula: *La alteridad como fundamento de una nueva racionalidad: una aproximación al pensamiento filosófico de Enrique Dussel*. Este trabajo profundiza en la propuesta dusseliana aportando praxicidad al concepto de alteridad dentro del quehacer científico venezolano.

En otro orden de ideas, el término alteridad se sigue aproximando a otras ciencias. Arruda (1998) lo acerca a la Psicología social gracias a la obra *Representando a alteridade*, editado en 1998. La alteridad se convierte para un grupo importante de investigadores en el ser otro de uno mismo, ubicado filosóficamente en una noción de sí mismo. Presenta un carácter que hace que un individuo sea el mismo y distinto de todos los otros, remitiendo a una distinción antropológica: la distinción entre el mismo y lo otro.

No obstante las aproximaciones realizadas entre alteridad y las distintas disciplinas, se trata siempre de una relación donde se reconoce la necesidad de un otro que es el otro. Dicha afirmación guarda relación con lo expuesto por Levinas (2000) en el libro *La huella del otro* de donde se sostiene que la alteridad es el necesario retorno mismo, la ansiedad del yo por el sí mismo, forma originaria de la identificación que se ha llamado egoísmo. De allí que en la relación con el otro se pone en cuestión el yo, lo vacía de sí mismo y no deja de vaciarlo, descubriéndolo en tal modo con recursos siempre nuevos.

En *La huella del otro* también se presenta el concepto de rostro como el hecho de que una realidad sea opuesta. Aclara Levinas (2000) que se trata de aquello que se resiste por su oposición y no de aquello que se opone por su resistencia. Otra instancia de alteridad es la violencia, que consiste en ignorar esta oposición, en ignorar el rostro del ser, en evitar la mirada y en entrever el sesgo por donde el no inscripto sobre la cara, pero inscripto en la cara del hecho mismo que es cara, deviene en fuerza hostil o sumisa.

En el año 2000 Paredes incorpora otros términos que sirven a la explicación del proceso de alteridad. En su artículo *La dialéctica del nosotros en Ortega*, expone el término reciprocidad con respecto a algo señalando que se articula la adquisición de la identidad bajo la forma del nosotros, la cual es parte integral del mundo común. Así, la coexistencia con los otros se hace posible a la vez que se distingue cualitativamente de ellos. De esta forma, el yo concreto y único que cada uno de la personas se siente ser no es algo poseído y conocido sino que va apareciendo, paso a paso, merced de una serie de experiencias que tienen su orden establecido. Así pues, el yo averigua qué es yo después y gracias a que ha conocido antes los tús, en el choque con ellos. Por consiguiente, la autoconciencia no consiste en ser un yo, con su vida

y con su mundo, sino en haber logrado afirmar su identidad por medio de la acción del otro sobre ella.

En *Hermenéutica y alteridad*, García (2000) sintetiza los antecedentes de alteridad señalando que en la historia de la Filosofía en Occidente fue entendida mayormente como un despliegue interno del fundamento ontológico. El ser se coloca como otro (es el caso de la conciencia histórica gadameriana), pero solamente es una escisión de *sí*. También establece que en la relación dentro del proceso de la alteridad lo relevante es el lenguaje. El discurso como lenguaje es, originariamente, relación ética. De esta manera, la hermenéutica y la ética se encuentran estrechamente vinculadas, es la estructura misma de la alteridad.

En conexión con las disciplinas que van relacionando el concepto de alteridad se inscribe la investigación de Valera Villegas realizada en el 2001. En su artículo *Escuela, alteridad y experiencia de sí*, el autor expone que la producción pedagógica del sujeto presenta una visión acerca de la pedagogía de la alteridad. Es por ello que la define como aquella que se apoya en lo conversatorio o dialógico para realizar un despliegue de dispositivos pedagógicos orientados hacia la constitución y mediación de una experiencia de *sí* o subjetivación pero con un carácter complementario basado en la experiencia del otro. De allí se buscaría establecer una relación individualidad-alteridad. Por lo demás, se lograría la pedagogía del encuentro intersubjetivo.

Otra aproximación al término alteridad se realiza desde la Psicología en un estudio presentado por Maritza Montero en el año 2001. En su trabajo titulado *Ética y política en Psicología: Las dimensiones no reconocidas*, expresa una explicación acerca del método planteado por Dussel. Montero (2001) señala que a la limitación del otro, que lo reduce a ser la parte externa del *uno*, la expresión del espíritu de aventura del yo, la desviación que todos guardamos y que se define en función de la norma. Dussel (1974) enfrenta una modificación o una reestructuración epistemológica y metodológica: la analéctica (del griego *anas*, es decir, que está mas allá, que es de otro plano, más arriba, lo que podríamos llamar la exterioridad), con la cual pretende superar el carácter restringido de la dialéctica e incorporar la analogía como un modo de conocer, paralelo y a la vez, opuesto a la dialéctica en una misma totalidad.

Por ello expresa Montero (2001) que la restricción de la dialéctica reside en que sus elementos: tesis, antítesis y síntesis, se ubican todos en un mismo campo definido desde la tesis. Así, la tesis lo es porque antecede a esa antítesis que se le opone y cuyo ámbito está definido desde la tesis, que le propone horizontes y límites. A su vez, la síntesis sólo puede surgir de ambas y las tres constituyen una totalidad que puede engendrar otra igualmente constituida. Hay, pues, en la dialéctica un elemento primero a partir del cual se origina el conocimiento. Se supera en ella el carácter cerrado de las premisas silogísticas, pero se mantiene la misma estructura tripartita, sustentada por un elemento que en la dialéctica deja de ser "mayor", aceptando el diálogo con su opuesto, pero propiciando ese intercambio desde sí.

Dussel (1974, citado por Montero, 2001) define a la analéctica como la extensión de la dialéctica (también la llama ana-dia-léctica), como un "momento del método dialéctico" que incorpora una nueva posibilidad en la construcción del conocimiento: La otredad o alteridad excluida de aquellos que no sólo son diferentes (como antitéticos a lo que es opuesto, pero complementario), sino extraños, distintos, inesperados, exteriores. Supone aceptar como sujeto cognoscente a alguien no imaginado, a alguien no igual. El aceptar una otredad distinta, no construida necesariamente a partir del uno, supone admitir formas de conocer totalmente otras y supone, también y necesariamente, el diálogo y la relación con ese otro en un plano de igualdad basado en la aceptación de la distinción y no en la semejanza o complementariedad.

En el año 2001 surge *Diálogo, verdad y alteridad en Platón* del profesor Antonio Pérez. Este estudio coloca el acento en lo dialógico como camino hacia la verdad y por ende la utilidad de la alteridad. En dicho trabajo, es indispensable que la alteridad se manifieste para que un diálogo sea auténtico. Es alteridad del tú que entra y ayuda a construir el diálogo, que a su vez debe también ayudar a construir ese ámbito común, ese mundo nuevo que es resultado de la confluencia del yo y del tú; es un mundo de ambos. Pérez (2001) concluye que todas las cosas provienen de lo uno y de lo múltiple y encierran en sí mismas la unidad y la alteridad, de ahí que en cada cosa se deba descubrir su elemento unificador, idea o género, y su elemento diferenciador que la separa de lo uno y la arroja en la infinitud de lo múltiple. Para el caso en cuestión surge una aproximación de la alteridad hacia la pedagogía en el libro de Valera (2002). En esta obra titulada *Pedagogía de la alteridad* se

generan nuevas concepciones del quehacer pedagógico enfatizando la prevalencia del diálogo.

En el estudio *Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: La comprensión como ideal y tarea*, realizado en el 2002, se continúa explicando la relación entre el diálogo y la alteridad. El modelo dialógico, señala Vigo (2002), pone también de manifiesto el momento irreductible de alteridad que va involucrado en todo proceso de apropiación comprensiva. Dicho momento de alteridad no constituye meramente un factor limitativo de la comprensión, sino también la fuente de la que emana su potencial crítico-reflexivo, un aspecto que parece esencial a todo proceso genuino de apropiación de sentido. Es con referencia a este aspecto como mejor se entiende por qué pudo Platón caracterizar al propio pensamiento como un diálogo del alma consigo misma (cf. *Sofista* 263e, 264a), una caracterización que Gadamer hizo suya de modo expreso y a la cual remitió en diferentes contextos.

Otro de los acercamientos de la alteridad hacia distintas disciplinas viene a ser realizado por Rodríguez en el 2003. En su artículo *La imagen del otro en relación a la discapacidad. Reflexiones sobre alteridad*, el autor señala que son muy pocos los trabajos que ha podido hallar sobre alteridad y discapacidad. También expone la relevancia del constructo ante la discapacidad que pueda padecer un ser humano. En efecto, el problema es que pasa por situaciones insalvables cuando se asocia a un trastorno. De allí que ante la llegada de una persona en estas circunstancias se hace prioritaria la aceptación de la desventaja y no el sinnúmero de discriminaciones que lo afectan.

Debe señalarse que Villagrasa, en el año 2004, desarrolla un estudio acerca de La analéctica como método de una metafísica realista en A. Millán-Puelles. Dicho estudio permite comprender cómo la analéctica puede concebirse como una realidad donde los opuestos se iluminan mutuamente, pero no se ponen en el mismo plano ni se excluyen. Siendo así, constituye un argumento más para analizar este concepto como una forma de aproximación al desarrollo de la alteridad.

En el acercamiento de la pedagogía hacia la alteridad surge también el artículo *Pedagogía de la ética: de la responsabilidad a la alteridad*, realizado por Vila en el año 2004. La ética, a partir del denominado giro lingüístico y la aparición de formas discursivas, tiende a armonizar lo teleológico y lo deontológico, para lo cual es necesario que asuma

una posición procedimental para la configuración de los espacios de relaciones, las cuestiones sociales y la construcción de estrategias para el bien común. De esta forma, se considera que articular una pedagogía de la ética debe tener como ejes los conceptos de responsabilidad y alteridad, puesto que ambos conjugan y responden a su esencia desde la educación en valores, a partir de la comprensión recíproca y el darnos al otro o a la otra como fundamento de lo social.

En este ensayo Vila (2004) parte de la idea de alteridad como eje definitorio de la ética, ya que presenta un dominio social concretado por la aceptación recíproca del otro o de la otra. Desde allí manifiesta que la alteridad es una prioridad para la educación. Es la referencia inexcusable educativamente, ya que le da sentido desde la presencia y solicitud del otro y en el marco de la convivencia. El autor señala que alteridad puede circunscribirse desde lo ontológico, lo social y lo ético, dejando un lado los planteamientos de Dussel acerca de la metafísica.

Vila (2004) otorga además origen al término alteridad, señalando que emerge desde el encuentro entre lo propio y lo otro que se hace presente frente a nosotros. Las palabras clave en ese encuentro son: diferencia, comprensión y reconocimiento. Diferencia que constituye a cada yo como humano y legítimo desde su identidad. Comprensión desde su papel mediador en la construcción e interpretación de la alteridad como hecho social intrínseco a la heterogeneidad. Reconocimiento como elemento necesario no sólo para legitimar la presencia del otro o la otra, sino para valorarla desde el convencimiento de inconmensurabilidad y necesidad para la convivencia. Aguilar (2004), subraya esta idea cuando argumenta que la alteridad es una noción relacional a la cual se llega partiendo de un diálogo de escucha comunitaria.

Desde tal perspectiva Ortega (2004), publica *Moral education as pedagogy of alterity*, introduciendo así un nuevo enfoque para el acercamiento de la alteridad a la realidad educativa. El autor plantea que el modo más adecuado de definir la Educación es como un acontecimiento ético, es decir, como un suceso imprevisible que irrumpe de repente y llega sin previo aviso, que coloca delante del otro a quien no se puede dejar de mirar y responder. Así pues, desde la pedagogía de la alteridad se entiende mejor que educar es un acto de amor a todo lo que el educando es; que educar es un compromiso ético y político, es decir, hacerse cargo del otro. Plantea un nuevo rol para el docente. De este modo, señala que ser profesor es saberse responsable del otro. En

tal sentido, implica un nuevo modelo de entender y vivir respondiendo al otro. Así pues, será su menester que el alumno deba saberse reconocido en su singularidad.

Dentro de este itinerario no puede soslayarse el aporte de Edith Stein (2004) quien escribió *Sobre el problema de la empatía*. En dicha obra se presenta la alteridad enfocada desde un punto de vista fenomenológico. Alteridad es el relieve del otro frente a otro sólo cuando otro está dado. Por lo pronto, este otro no se distingue cualitativamente de él, puesto que ambos son carentes de cualidad, sino sólo por el hecho de que él es otro. Él se muestra como otro respecto al yo en tanto que le está dado de otra manera que "yo": por eso es un "tú"; pero se vivencia tal como el yo vivencia, y por eso es el "tú" otro "yo". El análisis precedente permite citar el artículo *Empatía y ecpatía* de González de Rivera Revuelta publicado en el 2004. Este ensayo introduce un término que pudiese originar heurísticas maneras de comprender la alteridad. Su término clave es ecpatía: proceso mental voluntario de exclusión de sentimientos, actitudes, pensamientos y motivaciones inducidas por otro. En esta investigación se discute el desarrollo de la capacidad ecpática y su aplicación en el manejo de la identificación proyectiva.

En atención a la problemática de la alteridad en la educación surge en el 2004 *La otredad clausurada: prácticas escolares para la mismidad*, de Yrvis Colmenares. En él se plantea un conjunto de reflexiones sobre las consecuencias de abordar el conocimiento de las prácticas escolares en el marco de la concreción del mundo-de-vida. Señala una resignificación de la acción educativa apartada del paradigma "escuela como espacio de instrucción" y su contextualización dentro de la problemática "mismidad", "otredad". Colmenares (2004) argumenta que la "otredad" refiere a una idea del afuera, de lo distinto a lo propio a una realidad perfectamente inaccesible e ignota a los esquemas cognoscitivos, que no tiene traducción dentro de los códigos culturales mediante los cuales el yo interpreta la realidad. Implica una opción ética y cognoscitiva que permite al yo el reconocimiento del tú, tal como es, de una vida vivida de otra manera a lo que puede experimentar cada uno desde el nosotros. Implica la posibilidad de pensar en una dimensión distinta a lo conocido. En lo esencial, la necesidad de la otredad en la escuela se debe a que su negación y el consecuente afianzamiento de la "mismidad" no ocurren como eventos separados en diferentes momentos de la práctica escolar. La cotidianidad de ésta crea una especie de dialéctica ideológica donde simultánea y sistemáticamente

se van privilegiando actitudes hacia lo mismo y clausurando actitudes hacia lo "otro". Estas prácticas no ocurren en un nivel particular del mundo escolar, sino que están presentes en todos los momentos de la escolarización. De manera que, según Colmenares (2004), no podría considerarse exagerado afirmar que el verdadero significado de estar escolarizado es estar preparado cognoscitiva y afectivamente para conocer y reconocerse solamente en lo mismo.

Para el año 2004, Díez escribe: *Las "necesidades educativas especiales". Políticas educativas en torno a la alteridad*. Tal es la razón por la cual la situación del educando especial se torna enriquecida con nuevos elementos en la investigación de alteridad. Para esta autora el estereotipo, hacia la persona con necesidades educativas especiales, es una forma de conocimiento, pero una forma que resuelve el encuentro con la alteridad por medio de una economía semiótica: mediante un conjunto mínimo de signos, la cual encara la presencia del otro y se lo conoce de un modo congelado, inmovilizado, negando la complejidad de esa alteridad que se ha vuelto presente.

Silva, en el año 2004, analiza la importancia social de la alteridad en el trabajo: Dos veces otro: polarización política y alteridad. La manera actual de relacionarse implica una serie de presupuestos francamente alarmantes y que de alguna manera se están viviendo. El primero de ellos sería: para ser bueno hay que ser como el otro, sino como nosotros. Esto quiere decir que desde el propio yo se encuentran todos los recursos necesarios para que el mundo sea bueno. De allí que la diferencia y la diversidad constituya un obstáculo para los propios fines de cada yo y a su vez sean consideradas encomiables y necesarias, nunca cuestionables y contingentes. Así pues, es necesario considerar al yo como relativo frente al otro, de lo contrario se caerá en intolerancia. Por lo demás, Silva (2004) enfatiza que el reto consiste en asumir la responsabilidad ante la presencia temible, cara a cara, de ese otro que no es, que no puede ser como yo. Es el reto de vivir en la diversidad, donde la proximidad del otro mantiene la distancia del otro. Es esa distancia la que puede mantenerlo a mi lado. No se trata pues de vivir con el otro, sino de cara al otro.

Serrano, en el mismo año 2004, define la aprehensión en clave de alteridad. En su publicación *Ética y mundialización*, enfoca la aprehensión sobre lo real que integra en su totalidad la sensibilidad y la intelección. El acto de aprehensión implica la apropiación de lo otro,

entendido precisamente en su propia alteridad. En tal sentido, alteridad no es solamente el carácter abstracto de ser *alter*; tampoco en que la afección haga presente algo meramente otro; por ejemplo, este sonido o este color verde, sino que nos hace presente esto otro en una forma precisa: lo otro pero en tanto que otro. Desde esta perspectiva, plantea una nueva ética fundamentada en la solidaridad que deriva de la acción y de la experiencia humana, respeto a la diferencia, pluralidad y diálogo de las culturas, reconocimiento del otro, en tanto que actuación del principio de alteridad, en fin realización la realización de la unidad en la diversidad.

El año 2005 es publicado el trabajo *La alteridad en la atención especial del autismo*, realizado por González. En dicho estudio queda establecida la alteridad como eje primordial para el desarrollo y forma de atención para la educación de niños con trastornos generalizados del desarrollo.

En la misma línea de aproximación entre la alteridad y otras disciplinas, surge en el 2005, *La enajenación de las otras*. Estudio sociológico sobre el tratamiento de la alteridad en la atención a la salud mental en Barcelona y París, escrito por Lurbe. Dicho estudio aborda la alteridad desde los dominadores, es decir la mayoría de los habitantes y su percepción común acerca del otro (muy parecido a la implicación política del término que establece Silva, 2004). Lurbe (2005) señala cómo la enajenación evoca la idea de sacar a uno fuera de sí, turbarle el uso de la razón o de los sentidos. Igualmente, denota el proceso de construir un sujeto como "ajeno", es decir, convertirlo en extraño y, por ende, requeridor de un trato especial respecto al grupo dominante desde el cual se define su alteridad. Desde esta perspectiva, caracteriza la alteridad como relativa y relacional, producto de las lógicas de concepción social que se articulan sobre la base dialéctica de la similitud y la diferencia; esto es, la dialéctica entre el mundo de la similitud y la diferencia, es decir, la dialéctica entre el mundo de lo idéntico y sus equivalencias (el que constituye la figura del nosotros) el mundo de lo distinto, con sus divergencias (el que abarca la figura de los otros). En este sentido, se comprende a Uzín (2005) quien intenta esbozar que la alteridad es un asunto de la filosofía política, una política de la diferencia como el acontecimiento de abordar la incompatibilidad como constitutiva de lo humano y no circunscribir dicha cuestión a la discapacidad.

Bettendorff (2005) desarrolla un artículo llamado *La identidad como memoria y proyecto. Un abordaje transdisciplinar a las construcciones identitarias*, en el que caracteriza la alteridad como un espacio inestable porque al mismo tiempo que encuentra arraigo, seguridad, organización del otro, “nosotros”, discrimina la posición del otro, “ellos”. De esta forma entra a establecer que la alteridad y la identidad son expresiones de la otredad y se presentan como propiedades de los sujetos-objetos que se reclaman recíprocamente y que gestionan un inagotable juego dialéctico de determinaciones, lo intrínseco por lo extrínseco y viceversa: identidad en sí y para sí, diferencia de otro para sí; identidad en otro y para otro, diferencia en sí para otro...

Otra de las cercanías epistemológicas entre la alteridad y la sociología es expuesta en el 2005 por Alarcón y Gómez (2005) en el artículo *Sociología y alteridad: un conocer por relación*. Esta aproximación viene a complementar metodológicamente los aportes de Blummer y Moscovici en el plano estricto de la investigación social. Ambos dejan establecido que la sociología de la alteridad se da ineludiblemente mediante la otredad y la analéctica. Esta lógica implica un episteme radicado en lo vivido, lo convivial, no en la lógica-sentido de la racionalidad positivista. En la analéctica se parte desde el otro como ser libre más allá de la totalidad, asumiendo como base su palabra de forma intrínsecamente ética, negándose como totalidad y aceptándose como finito.

Dentro de esta perspectiva, Bautista escribe en el 2005 *¿Qué significa pensar desde América latina?* En su argumentación, la analéctica o ana-dia-léctica no es otra dialéctica más sino una radicada en la palabra del otro como revelación. En este sentido, no es un razonar; es más bien un diálogo entre un sujeto que proviene de lo mismo y el otro, proveniente de más allá de su mundo, pero no sólo en sentido culturalista, sino de profunda dominación. Dicho de otro modo, la analéctica es un pensar que parte “desde” esa dimensión de realidad que no está incluida en el mundo del yo y que le es revelada únicamente a partir de la palabra interpeladora del otro, como “¡Pido justicia!”.

Es para el 2005 cuando surge el libro *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer* realizado por Aguilar. Esta obra aporta una ubicación epistémica principal a la alteridad al señalar que es la condición primera para el ejercicio de toda hermenéutica.

Continuando en la línea de acercamiento entre la alteridad y la pedagogía, Gómez (2006) escribe *La alteridad pedagógica, extensión*

ética de la profesión docente. Desde este estudio, la alteridad constituye un eje pedagógico ya que la relación del ser con el otro, de “mi relación con el otro” igual pero distinto, incluye la capacidad ética de reconocerlo y responsabilizarse de quién es, de lo que hace o desea. Una alteridad, en cualquier caso, que además de ser una característica intrínseca de la ética, la recrea y afirma en sus esencias más humanas, aquellas que sin negar el poder de la razón acentúan el valor de las emociones y de la convivencia social en democracia. Es por ello que Freire y Vieira (2006) precisar que la vivencia de alteridad consiste en tratar de forma empática, incondicional y auténtica a la persona.

En el año 2006, González publica el artículo *El estudiante Asperger. Una comprensión desde el enfoque de la alteridad*, en el que aborda las expresiones instante y distante con las cuales puede manifestarse el proceso de la alteridad. Desde otra perspectiva, Pérez (2006) publica *Enseñanza, formación e investigación: un lugar para el otro en la pedagogía por-venir*. En su concepto la cultura escolar debe salir de una teoría de la objetividad y la exactitud. Así pues debe contemplar al “yo ausente”, a esa “alteridad negada” que no se piensa. Esta es la razón por la cual se trata de lograr una pedagogía por-venir en la cual el otro constituya el modo del sujeto educativo.

Finalmente para González, en su investigación *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel en “Para una ética de la liberación latinoamericana”* publicada en el 2007, la alteridad es un concepto proveniente de la analéctica, que a su vez constituye el reverso de la dialéctica. El autor confirma que desde la perspectiva de alteridad, el otro es entendido como sujeto y no como objeto, y se plantea una comunicación intersubjetiva. Así mismo, interpreta que la alteridad para Dussel parte de un análisis ético sociohistórico del otro. Debe señalarse además, que este mismo año se presenta un artículo de González (2007b) que logra explicitar como la alteridad es base de alteraciones familiares conducentes a patologías de orden mental; y también un estudio de Morales (2007) llamando a la preparación de una política educativa basada en una pedagogía del sí, es decir, una afirmación de la condición diferente, que no la niegue, la disfrace o la normalice.

Como consecuencia de lo anterior surgen distintas perspectivas epistémicas desde donde se aproximarse a la realidad de la alteridad. En conexión con estos matices se muestra a continuación un cuadro sintagmático.

Cuadro 1
Perspectivas contemporáneas de alteridad

<i>Dussel (1973a-b)</i>	<i>Melafísica y praxis liberadora</i>	<i>Dussel (1974)</i>	<i>Laing (1974)</i>	<i>Dussel (1980)</i>	<i>Levinas (1987)</i>	<i>Levinas (1993)</i>	<i>Buber (1994)</i>	<i>Carrasquilla (1994)</i>	<i>Krotz (1994)</i>	<i>Télliez (1998)</i>
		Análitica como método	La complementariedad	La escuela como escenario	Sociabilidad que excita. Imposición del otro	Misterio	Forma de descubrirse	Forma de coexistencia	Experiencia de lo extraño	Sentido social
<i>López (1996)</i>	<i>Theodosiadis (1996)</i>	<i>Dussel (1998)</i>	<i>Dussel (1998)</i>	<i>Arruda (1998)</i>	<i>Levinas (1999)</i>	<i>Paredes (2000)</i>	<i>García (2000)</i>	<i>Valera (2001)</i>	<i>Montero (2001)</i>	<i>Pérez (2001)</i>
		Reflexión subjetiva que genera actitudes	Relacionada con la tolerancia	Igualdad entre el yo-otro.	Resiste por su opuesto	Productora de autoconciencia	El lenguaje como su estructura	Pedagogía de la alteridad	Límites de la dialéctica	Parte de lo "uno" y viceversa
<i>Vigo (2002)</i>	<i>Rodríguez (2003)</i>	<i>Villagrasa (2004)</i>	<i>Villagrasa (2004)</i>	<i>Vila (2004)</i>	<i>Stein (2004)</i>	<i>González (2004)</i>	<i>Colmenares (2004)</i>	<i>Silva (2004)</i>	<i>Serrano (2004)</i>	<i>Ortega (2004)</i>
		En la analéctica como opuestos que se iluminan		Eje de la pedagogía de la ética	Vivencia mutua de un relieve fenomenológico		Pensar en lo ignoto e inaccesible de la práctica escolar	El yo relativo ante el otro	Su apropiación implícita el aprender éticamente	El profesor debe saberse responsable, vivir respondiendo, reconociendo al alumno en su singularidad
<i>Díez (2004)</i>	<i>Aguilar (2004)</i>	<i>Lurbe (2005)</i>	<i>Lurbe (2005)</i>	<i>González (2005)</i>	<i>Uzin (2005)</i>	<i>Bettendorff (2005)</i>	<i>Alarcón y Gómez (2005)</i>	<i>Bautista (2005)</i>	<i>Aguilar (2005)</i>	<i>Gómez (2006)</i>
		Condición de comunidad	Necesaria para la comprensión del enfermo mental	Eje fundamental para la atención del autismo	Una política para la alteridad	Se trata de un espacio inestable	Es posible sólo en la relación con la libertad del otro	El otro decide revelarse a través del diálogo	Condición para la hermenéutica	El docente y su alteridad pedagógica al afirmar la convivencia
<i>Freire y Vieira (2006)</i>	<i>González (2006)</i>	<i>Pérez (2006)</i>	<i>Pérez (2006)</i>	<i>González (2007a)</i>	<i>González (2007b)</i>	<i>Morales (2007)</i>				
	La alteridad de acuerdo a su expresión	La "alteridad negada" o el "yo ausente" una pedagogía por-venir		Sólo puede originarse de la analéctica	Familia y alteridad	Propuesta pedagógica sustentada en el acompañamiento del otro				

3. Consideraciones finales

Este estudio ha generado una organización cronológica de las perspectivas de alteridad. Por consiguiente, logró integrar el itinerario que la alteridad presenta en la época actual. Sin duda, se constata cómo, a diferencia de la época antigua, medieval y moderna; el metarrelato de la alteridad contemporánea está subsumida en un discurso epistémico de diversidad. Se explica entonces como se independiza de la reflexión filosófica, para encarnarse en tantos espacios como sea posible la reflexión acerca de la relación humana.

Habida cuenta de esta realidad de destaca la multidisciplinariedad que abarca el concepto de alteridad. De este modo, la Educación, la Psicopedagogía, la Psicología, la Sociología, la Antropología y el lenguaje surgen como los marcos epistémicos que tratan de dar respuesta a los problemas. De hecho, la alteridad es presentada en los diversos espacios donde la disputa humana se hace presente.

El análisis precedente permite reorientar las futuras aproximaciones al término. En este sentido, se crean caminos para el desarrollo de teorías que den explicaciones más congruentes a la interacción humana. Cabe preguntarse, ¿será la alteridad el eslabón perdido que permita el re-encuentro verdadero de los habitantes en esta aldea global? En todo caso, se requiere un acercamiento definitivo a la experiencia de otredad si realmente se desea un mundo mejor.

Bibliografía

- AGUILAR RIVERO, M. (2005). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. UNAM, México.
- AGUILAR, M. (2004). Alteridad: condición de comunidad. En: *Devenires*, 5 (9), pp. 7-26.
- ALARCÓN Y GÓMEZ (2005). Sociología y alteridad: un conocer por relación. En: *A parte rei. Revista de filosofía*, No. 42. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/alarcon42.pdf> (Consulta: marzo 16 de 2007).
- ARRUDA, A. (Comp.) (1998). *Representando a alteridade*. Vozes, Petrópolis.
- BAUTISTA, J. J. (2005). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Disponible en: www.afyl.org/quesignificapensar.pdf (Consulta: marzo 21 de 2007).
- BETTENDORFF, M (2005). La identidad como memoria y proyecto. Un abordaje transdisciplinar a las construcciones identitarias. En: *Creación y producción en diseño y comunicación* 3, pp. 9-18.
- BUBER, M. (1994). *Yo y Tú*. Barcelona: Nueva Visión.
- CARRASQUILLA, F. (1994). **Antropología de la afectividad**. Disponible en: <http://usuarios.lycos.es/ciamaria/documentos/dochasta2004/antropafectividad> (Consulta: marzo 21 de 2007).
- COLMENARES, Y. (2004). La otredad clausurada: prácticas escolares para la mismidad. En: *Heterotopía*, No. 27, pp. 45-59.
- DESCARTES, R. (1983). *Discurso del método*. Orbis, Barcelona.
- DICCIONARIO DE PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO (1997). San Pablo, Madrid.
- DIEZ, A. (2004). Las "necesidades educativas especiales". Políticas educativas en torno a la alteridad. En: *Cuadernos de Antropología Social*, No. 19, pp. 157-171.
- DUSSEL, E. (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II. Siglo XXI, Buenos Aires.
- (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Sigume, Salamanca.
- (1980). *La pedagogía latinoamericana*. Editorial Nueva América, Bogotá.
- (1998). *Deconstrucción del concepto de "tolerancia" (de la intolerancia a la solidaridad)* Disponible en: <http://www.afyl.org/articulos.html> (Consulta: marzo 15 de 2007).

- FREIRE y VIEIRA (2006). Alteridade e Psicologia Humanista: uma leitura ética da abordagem centrada na pessoa. *Estudos de Psicologia*. 23 (4), pp. 425-432.
- GARCÍA, P. (2000). Hermenéutica y alteridad. En: *Iztapalapa*. No. 49, pp.121-140.
- GÓMEZ, C. (2006). La alteridad pedagógica, extensión ética de la profesión docente. Disponible: <http://www.apagina.pt/arquivo/Artigo.asp?ID=4443> (Consulta: mayo 29 de 2006).
- GONZÁLEZ DE RIVERA REVUELTA, J. L. (2004). Empatía y ecpatía. En: *Psiquis*, 25 (6), pp. 243-245.
- GONZÁLEZ, G. (2005). La alteridad en la atención especial del autismo. En: *Revista Psicología desde el Caribe*, No. 15, pp. 167-181.
- (2006). El estudiante asperger una comprensión desde el enfoque de la alteridad. En: *Revista Educere*, No. 35, pp. 611-620.
- (2007a). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. En: "Para una ética de la liberación latinoamericana". *A parte rei. Revista de filosofía*. No. 49. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel49.pdf> (Consulta: marzo 21 de 2007).
- (2007b). Salud mental a nivel familiar desde la perspectiva de alteridad. En: *Revista Psicología desde el Caribe*, No. 20, pp.1-27.
- HEGEL, G. W. E. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. FCE, México.
- HURTADO, R. (1998). *La alteridad como fundamento de una nueva racionalidad. Una aproximación al pensamiento filosófico de Enrique Dussel*. Trabajo de grado para optar al título de Magister Scientiarum en filosofía. ULA-FHE.
- JODELET, D. (Dir.) (1989). *Les représentations sociales*. PUF, París.
- KROTZ, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. En: *Revista Alteridades*, 4(8), pp. 5-11.
- LAÍN, P. (1961). *Teoría y realidad del otro*. Castilla, Madrid.
- LAING, R. (1974). *El yo y los otros*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LEVINAS, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca.
- (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- (2000). *La huella del otro*. México: Taurus.

- LÓPEZ, M. (1996). La fenomenología existencial de M. Merleau-Ponty y la sociología. En: *Papers*, No. 50, pp. 209-231.
- LURBE, K. (2005). *La enajenación de las otras. Estudio sociológico sobre el tratamiento de la alteridad en la atención a la salud mental en Barcelona y París*. En: *Athenea digital*, No. 7. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/537/53700736.pdf> (Consulta: octubre 15 de 2006).
- MONTERO, M. (2001). Ética y Política en Psicología: Las dimensiones no reconocidas. En: *Athenea Digital*. Disponible en: <http://antalya.uab.es/athenea/num0/maritz.htm> (Consulta: marzo 21 de 2006).
- MORALES, A. (2007). *Problematizando el concepto de integración social: Un debate sobre la alteridad en la educación especial*. Disponible en: <http://www.culturassorda.eu> (Consulta: mayo 15 de 2008).
- ORTEGA, P. (2004). Moral education as pedagogy of alterity. En: *Journal of Moral Education*, 33 (3), pp. 271-289.
- PAREDES MARTÍN, M. (2000). La dialéctica del nosotros en Ortega. En: *Revista interdisciplinar de Filosofía*. (5), pp. 147-161.
- PÉREZ, A. (2001). Diálogo, verdad y alteridad en Platón. *Utopía y praxis latinoamericana*, No. 6(13), pp. 9-35.
- PÉREZ, E. (2006). Enseñanza, formación e investigación: un lugar para el otro en la pedagogía por-venir. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, No. 11, pp. 95-112.
- RABADÁN, E. (1995). *Algunas consideraciones sobre la "lógica" de la liberación latinoamericana*. Disponible en: <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt009.htm> (Consulta: marzo 15 de 2007).
- RODRÍGUEZ, L. (2003). La imagen del otro en relación a la discapacidad. Reflexiones sobre alteridad. En: *Docencia e investigación*. No. 3. Disponible en: http://www.uclm.es/PROFESORADO/RICARDO/Docencia_e_Investigacion/3/Bausa.htm (Consulta: septiembre 10 de 2005).
- SERRANO, A. (2004). Ética y mundialización. En: *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, No. 3 (9). Disponible en: <http://www.revistapolis.cl/9/etic.doc> (Consulta: septiembre 15 de 2006).
- SILVA, C. (2004). Dos veces otro: polarización política y alteridad. En: *Revista de Economía y Ciencias Sociales*. 10 (2), pp. 129-136.
- STEIN, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Trotta, Madrid.
- TÉLLEZ, M. (1998). Desde la alteridad: notas para pensar la educación de otro modo. En: *RELEA*, No. 5, pp. 119-145.

- THEODOSÍADIS, F. (1996). *Alteridad ¿la (des)construcción del otro?* Magisterio, Bogotá.
- UZÍN, A. (2005). Una política de la diferencia desde la experiencia en la multiplicidad. En: *Revista Universum*, 20 (1), pp. 174-187.
- VALERA VILLEGAS, G. (2001). Escuela, alteridad y experiencia de sí. La producción pedagógica del sujeto. En: *Educere*, 5(13), pp. 25-29.
- VALERA VILLEGAS, G. (2002). *Pedagogía de la alteridad*. CEP-FHE UCV, Caracas.
- VIGO, A. (2002). Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: La comprensión como ideal y tarea. En: *Estudios Públicos*, No. 8, pp. 235-249.
- VILA MERINO, E. (2004). Pedagogía de la ética: de la responsabilidad a la alteridad. En: *Athenea Digital*, No. 6, pp. 47-55.
- VILLAGRASA, J. (2004). La analéctica como método de una metafísica realista. En: A. Millán-Puelles. *Alpha Omega*, 16 (1), pp. 17-46.