

Carlos I. Onofre Vilchis

Año 4, No. 27, marzo 2018

1.- Introducción

Constituye el tema central de este escrito el análisis filosófico que hace el filósofo Enrique Dussel al concepto del Otro. Principalmente desde una posición ético-filosófica que sí se involucra con las situaciones de explotación, pobreza, marginación y exclusión de los países del Sur global. Para Dussel, hoy en día, el papel de la filosofía debe propiciar la toma de conciencia transformadora de la dependencia y el subdesarrollo de América Latina, Asia, África y Europa Oriental. Es importante enfatizar que esta perspectiva teórico-práctica tiene una enorme relevancia filosófica, pues se estima que es quizá una de las filosofías más trascendentes, tanto para la filosofía occidental como para la filosofía mundial.

Bien vale la pena, por ello, ocuparse de esta filosofía dusseliana, así como del análisis crítico de sus principales tesis y problemas que siguen siendo vigentes en nuestro continente y más allá del mismo. Debemos indicar que, si bien el tema que nos interesa es el concepto del Otro. Pienso que los análisis de Dussel sobre dicho tema ya están contribuyendo a superar la típica forma academicista y “sucursalera”(i) de entender y aprender la filosofía en México(ii). Con Dussel, las graves situaciones sociales de Latinoamérica y el mundo siempre son tomadas en cuenta como problemas filosóficos que deben discutirse y resolverse críticamente. Por ello, sostengo que cualquier intento de solución debe implicar -antes que nada- una discusión crítica del Otro.

¿Quién es el Otro? ¿Cómo mirar al Otro? ¿Cómo planteamos “soluciones” políticas, económicas y sociales sin saber críticamente lo más mínimo del Otro? Estas preguntas ya han sido planteadas por el propio Emmanuel Levinas, aunque creo que tuvieron grandes diferencias conceptuales a partir de las discusiones llevadas a cabo con la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel.

Este escrito tiene como propósito adentrarse con cierto detalle en aquellas partes de las obras dusselianas que resultan temáticamente pertinentes para el tratamiento del Otro como sujeto ético. Pretendo aportar algunas razones que justifiquen la ya clásica tesis dusseliana de que el verdadero encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. Pienso que en ésta experiencia, que es proximidad, acontece el reconocimiento del Otro como igual, de modo que el Otro es la categoría filosófica que permite explicar la relación del cara-a-cara como la primera experiencia ético-política que casi nunca se toma en cuenta en México por los “representantes” de la política.

2.- Dussel y la alteridad levinasiana

¿Por qué E. Dussel y no otro filósofo? Porque Enrique Dussel ha desarrollado un pensamiento en el cual se considera que la filosofía tiene como tarea principal responder a una situación real en América Latina. La filosofía de la liberación surge en un contexto histórico bien definido; sus reflexiones, por supuesto, han cambiado desde su aparición en los años sesenta; se ha ido enriqueciendo por cuenta propia o gracias a las críticas(iii) que se le han hecho, y esto confirma, en contra de sus detractores, que nunca trató de ser una reflexión omnisciente o supra terrenal, sino que, como resultado de un momento histórico, cambia con él según las necesidades y problemas que vayan surgiendo.

La tradición filosófica de Dussel se nutre de un proyecto filosófico-antropológico encaminado a descubrir la esencia antropológica de lo propiamente latinoamericano como producto de una relación intrínseca con las raíces originarias: las indo-europeas, las semitas y las cristianas. Este proyecto se refiere específicamente al modo en que “La filosofía antropológica intenta discernir en el fenómeno humano lo que es sui generis [...]: el hombre como hombre, “en tanto que”, reduplicación que de ningún modo es una tautología.” (Dussel, 1965: 116).

Los primeros pasos de la filosofía de la liberación que aún no tematizaba la cuestión de la alteridad y del Otro; seguía una dirección ontológica que le ofrecía el pensamiento de Heidegger, y en este sentido, Dussel iniciará un proyecto que nunca terminará: el de una ética ontológica; el profundo estudio de Hegel y el concepto de dialéctica le llevarán a problematizar el pensamiento ontológico guiado por la obra Levinas. Téngase siempre presente que no solo E. Levinas fue importante para Dussel, sino igualmente Marcuse y la Escuela de Frankfurt, al “politizar” la ontología heideggeriana.

Con el conocimiento de la mayoría de las obras de Levinas se da en Dussel un “despertar metafísico”. Después de leer a E. Levinas, europeo que realiza una crítica contundente a Europa y desde Europa, fue cuando E. Dussel encuentra la posibilidad de superar la ontología europeo-moderna. Cuando lee y conoce personalmente a Levinas ocurre el denominado: “despertar metafísico”.

Hablando personalmente con Levinas en París a comienzo de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de

la modernidad europea, ego conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que “el Otro” (Autrui) pudiera ser “un indio, un africano o un asiático”. “El Otro” de la totalidad o el “mundo” europeo eran todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas “a la mano”, instrumentos, ideas conocidas, entes a disposición de la “Voluntad de poder europea” (y después ruso-norteamericana). Si Levinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al “centro”, positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto. (Dussel, 1975: 8).

Cabe señalar -también- que algunos de los principales supuestos en los que se sustenta la propuesta ética de Dussel, tal y como la conocemos hoy: como una meta-física de la Alteridad, provienen del pensamiento levinasiano. Dussel mismo señala la importancia fundamental que tuvo el pensamiento del judío:

Cuando leí por primera vez el libro de Levinas Totalidad e infinito se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido [...] Hablando personalmente con Levinas en París a comienzo de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, ego conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que “el Otro” (Autrui) pudiera ser “un indio, un africano o un asiático”. “El Otro” de la totalidad o el “mundo” europeo eran todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas “a la mano”, instrumentos, ideas conocidas, entes a disposición de la “Voluntad de poder europea” (y después ruso-norteamericana). Si Levinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al

pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en su totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al “centro”, positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto”(Dussel, 1975: 7).

Hay que comenzar el tema del Otro insistiendo en que en el núcleo central de la ética y de la filosofía de la liberación se encuentra el tema del Otro. Ha sido precisamente en el área de la ética donde Dussel ha jugado un papel destacado, a raíz de su esfuerzo por elaborar una fundamentación de los diversos principios generales mínimos materiales de la ética. Dussel busca llegar a una fundamentación pensando un análisis crítico del Otro.

Lo crítico, [...], es recuperar al Otro como distinto del sistema que lo ha cosificado, [...], y por lo tanto dejado bajo el dominio de la Voluntad de Poder nietzscheana. Respetar la alteridad del Otro es la esencia y el origen de lo crítico, de la protesta, de la rebelión, y en ciertos límites hasta de la revolución de los sistemas vigentes, [...]. (Dussel, 2016:7).

El “despertar metafísico” dusseliano se dio a partir de pensar -por primera vez- críticamente el no-ser de Latinoamérica, su otredad, como producto de la dominación europea. Dussel descubrió a partir de Levinas(iv), que aun pensando desde Europa no se podía decir gran cosa, puesto que solamente prevalecía una visión reducida y parcial de los demás continentes. Sin embargo, Dussel está de acuerdo con Levinas cuando afirma que la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción del Otro al Mismo. Por eso, sostiene Dussel, de lo que se trata es de indagar a fondo la noción de la otredad, incluso más allá del propio alcance observado por Levinas. A Dussel le interesa remarcar que

[...] la experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse una subjetividad como “señor” ante otra subjetividad como “oprimida”, pero ahora en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la “Modernidad”, imposible de ser descubierto por E. Levinas.) (Dussel, 2017:36-37).

Aspecto fundamental levinasiano es la afirmación básica de que una forma de negación del Otro es la falta de escucha, falta que puede derivar en demasiadas injusticias. Y con la injusticia se están cometiendo agravios ético-morales. La imposibilidad metafísica de comprometerse con el Otro, también puede llegar a convertirse en discriminación contra el Otro. Levinas recupera algunas bases ético-semitas para la reapertura de la totalidad en el respeto hacia la alteridad del Otro, y toma al lenguaje como el principal elemento encargado de propiciar un diálogo de interpelación entre el Yo y el Otro. Por ejemplo: “En el mundo semita se tiene una experiencia ética desconocida en el mundo greco-romano, y constituida filosóficamente en el análisis cuasi-fenomenológico de E. Levinas en la tradición moderno-occidental.” (Dussel, 2015:191).

Desde la perspectiva dusseliana, Levinas no logró pensar una nueva totalidad, quizá porque a partir de su experiencia y de su situación en Europa, no le era conveniente plantearse la posibilidad de que el Otro fuese el motor de otra totalidad. Sin embargo, afirma Dussel: “Levinas nos permitió situar al Autrui como origen radical de la “comprensión del ser” o del “sí mismo”. (Dussel, 2017:38).

Independientemente de sus diferencias conceptuales, Dussel y Levinas, voltean la mirada hacia el rostro del Otro. Para Dussel, esto significó el inicio de un largo trayecto que visualizaría el proceso de la liberación latinoamericana, desde la alteridad concreta del otro. La liberación implicaba una resistencia contra la dominación de las totalidades (principalmente EUA), también concretas. Dussel se pregunta: ¿Si el Otro permanece en una mera abstracción teórico-conceptual, cómo será posible alcanzar una conciencia ética que verdaderamente escuche y ponga atención a lo que el Otro tiene que decir? ¿Si el Otro continúa siempre infinito, se corre el riesgo de ser un equívoco: al no concretarse, tampoco es posible concretizar los medios más adecuados para efectuar la justicia?

3.- Mirar y escuchar al Otro con justicia

La justicia es el punto fundamental del pensamiento levinasiano y dusseliano. No obstante, ella no es posible sin la conciencia ética, pero, qué significa, a qué se refieren con ello:

Llamamos conciencia “ética” a la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro, palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Puede que la protesta justa del otro ponga en cuestión los principios morales del sistema. Sólo quien tiene conciencia ética puede aceptar la puesta en cuestión a partir del criterio absoluto: el otro como otro en la justicia. (Dussel, 2011:105).

Escuchar la voz del otro implica el uso del lenguaje en sus diferentes facetas, pero en ese

sentido, ¿cómo saber distinguir un mero discurso que puede ocultar violencia o imposición, cómo sabemos que estamos haciendo uso del lenguaje argumentativo con la finalidad de realizar un verdadero ejercicio ético-dialógico que supone el respeto hacia el Otro? Es importante remarcar que Levinas no acepta contacto alguno entre lo Otro y lo Mismo, es decir, entre la metafísica y la ontología, pues su simple relación involucraría ya una posible reducción de los términos, de ahí la absolutez de la otredad. La relación entre lo Mismo y el Otro se establece a partir del lenguaje; éste le permite a los términos mantener su distinción, por medio de él el Otro trasciende a lo Mismo. De modo que el discurso como lenguaje es originariamente relación ética. Con base en lo anterior, afirma Levinas: “La pretensión de saber y de alcanzar al Otro, se lleva a cabo en la relación con otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la interpelación.” (Levinas, 2002:92). Levinas plantea que el reconocimiento del Otro siempre implica una interpelación ética. Bajo este supuesto, se puede concretar el rostro del otro, que precisamente, viuda, huérfano y extranjero, pobre, oprimido, es como se nos expresa en dicha interpelación. Hay que concretizar los rostros humanos, porque así se concretizan los diversos modos de interpelación ética”, esto es, de hacer justicia y de ir un paso más allá de la negación de la negación del Otro, por la afirmación ético-metafísica del otro. Para Levinas, “[...], el acceso al rostro es de entrada ético.” (Levinas, 1991:79).

La experiencia con el Otro, por su rostro, acontece, según Levinas, por el lenguaje, ahora no es un ver, sino un escuchar la voz interpelante del Otro que clama justicia. Al rostro no podemos reducirlo a la percepción, pues la desborda: la trascendencia es rostro y “su revelación es la palabra”. (Levinas, 2002:207). Relacionarnos con el Otro por medio del lenguaje es introducirnos al ámbito de la trascendencia, lo que nos lleva a una relación distinta a la experiencia dominada por la sensibilidad y el egoísmo.

El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro -o metafísica- funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de “yo”- de ente particular único y autóctono- sale de sí. (Levinas, 2002:63).

Vale la pena decir que Levinas y Dussel comparten un andar dialéctico, o de análisis crítico contra la dialéctica occidental, casi paralelo, pero es E. Levinas quien dio el primer paso para reconocer que occidente está concentrado en el estudio del en sí, y por ello recupera al Otro, a la metafísica de la alteridad. Esta recuperación y defensa del Otro será la invitación personal que Dussel necesitaba para plantear, a partir de ese momento concreto en el

tiempo, las dictaduras en América Latina y la opresión en la cual nació, una filosofía latinoamericana que resulta no sólo de la superación de occidente, sino de sí mismo. Pero antes de describir el momento en el que Dussel aplica, por analogía los descubrimientos de Levinas, habría que recordar que, en este andar filosófico por la filosofía occidental misma y el sentido que cobra en Latinoamérica, hay un punto importante que se une a este despertar metafísico: el análisis sobre el ethos latinoamericano, y las fuentes históricas desde donde fue adquiriendo su propia identidad con el paso de los años, de las conquistas, las imposiciones, las revoluciones, etc. De este modo, Dussel deja en claro que hay una tradición “judeo-cristiana” (semita) que algunas culturas amerindias han heredado (como producto de la política de la conquista de América), con cierta fidelidad, a su acontecer histórico. Ello aceptando de antemano que “[...] las culturas urbanas amerindias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denomina la “América nuclear”. Son culturas con sistemas políticos altamente desarrollados.” (Dussel, 2007:29).

Lo interesante del análisis dusseliano respecto a la tradición judeo-cristiana es la oposición que lleva a cabo entre la concepción griega del ser humano y la del mundo judeo-cristiano (semita). El objetivo era cuestionar la visión de la historia universal que interpreta los procesos histórico-políticos como una secuencia lineal de etapas que forman la proyección de la historia interna de Europa al estatus de universalidad. Bajo esta óptica, Latinoamérica se encuentra, en este sentido, fuera y lejos de la modernidad. Esto le permite anteponer dialécticas distintas que serán también claves en el proceso de la búsqueda de un método para finalmente llegar a la filosofía de la liberación.

Los primeros estudios dusselianos, ofrecieron algunas bases conceptuales que la filosofía de Latinoamericana conserva hoy en día, como por ejemplo: la necesidad de proponer una concepción de la subjetividad humana distinta a la defendida por la tradición occidental. En términos levinasianos, diríamos que Dussel defiende la pluralidad de la humanidad en la alteridad del Otro, pero añade concreción al diferenciar la tradición occidental de las otras tradiciones no occidentales.

Así, el filósofo argentino, emprende un diálogo, desde su exterioridad latinoamericana(v), con esa tradición filosófica occidental, y cuestiona las dialécticas insertas en ella. Había que echarle una mirada crítica a las consecuencias éticas que esa dialéctica arrojaba sobre sus conclusiones ontológicas. Si el Yo, el en sí para sí, era el resultado último, entonces la moral quedaba tomada por este Yo. El Yo es Total, fundamento del conocimiento, piedra angular de una Totalidad cerrada que impone, desde el Yo-puedo-sobre-ti, identidades acorde a la alteridad del rostro del otro. La historia universal será la historia impuesta de esa negación. Por eso Dussel comienza a plantearse una nueva narración histórico-crítica de la historia universal, que cobre el carácter de una arquitectónica para fundar una política y una ética ontológica; la crítica a la metafísica de la subjetividad iniciada por Heidegger debe ser

llevada a cabo de nuevo, revisando aquellos marcos de referencia interpretativos en la historia de la filosofía en los que el sujeto se consolida. Dussel plantea con urgencia: “Romper estos marcos, aunque propedéuticamente, es el propósito primero, frontal de esta historia.” (Dussel, 2007:11).

4.- El Otro en la política

Todo el análisis llevado a cabo sobre el concepto del Otro es necesario para una posible reestructuración conceptual teórico-práctica de lo político en México. Desde mi perspectiva, antes de entablar cualquier discurso político demagógico con el Otro y sobre el Otro, es fundamental empezar entendiendo que el verdadero encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. En ésta experiencia, que es proximidad, que es reconocimiento de la justicia con el Otro, a modo de experiencia ético-política.

Para fortalecer que el verdadero encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. En ésta proximidad, en este reconocimiento del Otro como igual. Dussel afirma que el criterio ético absoluto y concreto de la práctica política debe ser el Otro. Sustentar la anterior tesis implica hablar del “método analéctico” como paso metódico esencial que permite darle prioridad al Otro, pero a la vez a uno mismo.

Dussel señala que finalmente se trata ahora de dar el paso metódico esencial y para ello se requiere aceptar que la filosofía de Levinas es todavía europea, y demasiado equivoca. Para Levinas, el Otro, es absolutamente Otro, inaprehensible en el concepto racional del sujeto. En cambio, para Dussel, el Otro, es un pueblo concreto y situado. “De lo que se trata ahora es de un método (...) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea.” (Dussel, 1973:124).

El reto consiste en repensar el discurso ético-político desde los pueblos oprimidos. El Otro, es, por ejemplo, Latinoamérica con respecto a la totalidad europea o estadounidense. “Esta ana-léctica no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del Otro (...), del Otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al “servicio” del Otro un trabajo-creador (...)”. (Dussel, 1973:124). En este sentido, el método analéctico se origina en la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad metafísica del Otro. Aceptar al Otro, es el punto de apoyo para elaborar una lógica que no sea ontológica, sino una lógica alterativa, tan necesaria en la política demagógica que aún prevalece en México y el resto del mundo.

Notas

i. La filosofía en México en el siglo XX Apuntes de un participante, de Carlos Pereda, constituye un testimonio reflexivo de la filosofía mexicana de la segunda mitad del siglo XX,

en la que el autor, llama “sucursalera” y que consiste en comentar y a veces criticar autores y tradiciones exógenas sin tener una posición propia. Esta práctica ha impedido el fortalecimiento de tradiciones filosóficas propias y auténticas a partir de las cuales podamos dialogar y polemizar con otras tradiciones exógenas, y sumarnos así al desarrollo de la filosofía mundial. La filosofía sucursalera que, en gran medida predomina en México y Latinoamérica, es sin duda una práctica heredera de un colonialismo intelectual. En este sentido, el libro de Carlos Pereda no sólo resulta original al promover el diálogo entre filósofos mexicanos, sino que también representa una manifestación de independencia filosófica.

ii. Ha predominado la enseñanza de la filosofía occidental entre las diversas universidades públicas y privadas del país. Se denosta y ni siquiera se incluyen otras visiones y formas de pensamiento “filosófico”.

iii. Se han realizado críticas contundentes (y algunas superficiales, principalmente por desconocimiento total de las obras dusselianas) a la filosofía de la liberación que han fortalecido aún más la base teórica y práctica de dicha propuesta. Algunos ejemplos han sido los que realizaron filósofos y filósofas como: Karl-Otto Apel, Adela Cortina, María Herrera, Albrecht Wellmer, y un largo etcétera.

iv. En el desarrollo intelectual de Levinas se distinguen tres periodos: el periodo filosófico fenomenológico (1929-1951) que se caracteriza por un profundo estudio de las principales obras de Husserl y Heidegger, y de polémica con ellos; un segundo periodo de investigación personal (1952-1964); el último periodo (1966-1979) corresponde a un acercamiento mayor del discurso filosófico y teológico que en los otros periodos se mantuvo distanciado.

v. Pensar a Levinas desde el continente latinoamericano resultó favorable, pues, con su filosofía, se volvió posible plantear la posibilidad de una Liberación de las alteridades y de las otredades oprimidas. Así pues, la relectura crítica de la filosofía levinasiana permitió construir categorías para explicar, más allá del marco categorial de la hermenéutica cultural de Ricoeur y de la analítica existencial de Heidegger, el problema de la dominación. Gracias a Levinas, Dussel, logró pensar la ética en términos geopolíticos, los cuales son siempre problemáticos en diferentes esferas.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel (2005), *Ética del discurso; ética de la liberación*, Trot-ta, Madrid.

Dussel Enrique (1965), “Situación problemática de la antropología filosófica” en Revista

Nordeste, no.7, Argentina.

_____ (1975), Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas, Editorial Extemporá-neos, México.

_____ (1998), Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Trotta, Madrid.

_____ (2004), “Transmodernidad e Interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)” en Revista Erasmus, Año V, no. 1/2, Argentina.

_____ (2007), Política de la liberación. Historia mundial y crítica, Trotta, Madrid.

_____ (2011), Filosofía de la liberación, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (2015), Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, Akal, México.

_____ (2017), En búsqueda del sentido, Colofón, Ciudad de México.

Levinas, E. (2002). Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad. Sígueme, Sala-manca.

_____ (1991). Ética e Infinito. Visor, Madrid.

García Ruiz, P. E. (2014). “Él (Levinas y Dussel)”, en: J. Medina y J. Urabyen, eds., Levinas confrontado, Porrúa, México.

[Un cambio político-social para México empieza por comprender el concepto dusseliano del Otro](#)

Comparte esto:

- [Haz clic para compartir en Twitter \(Se abre en una ventana nueva\)](#)
- [Haz clic para compartir en Facebook \(Se abre en una ventana nueva\)](#)



1320total visits.