

Lo constitutivo del otro como configuración del sujeto latinoamericano

José Alfredo Moncada Sánchez

Universidad Nacional Experimental del Táchira, Venezuela 

Gerardo Salas Cohen

Universidad Católica "Cecilio Acosta", Venezuela 

<https://dx.doi.org/10.5209/ref.93424>

Recibido: 07/01/2024 • Aceptado: 29/12/2024

Resumen: El artículo se centra en la relevancia de lo constitutivo del Otro para configurar al sujeto latinoamericano desde una filosofía de la liberación. El objetivo es reflexionar sobre cómo la alteridad nutre la identidad y la praxis del sujeto en América Latina. Se emplea la hermenéutica como metodología interpretativa para analizar textos clave, especialmente los de Enrique Dussel. Entre los resultados, se identifican categorías fundamentales del Otro: sujeto de la cotidianidad, abierto al mundo, con posición existencial, inacabado y en libertad para elegir. Estas categorías revelan que el sujeto latinoamericano se configura en la finitud y mediante la deliberación de sus posibilidades. Se concluye que la libertad es esencial para que el sujeto seleccione entre sus potencialidades y avance hacia un “aún no” en constante construcción.

Palabras claves: otro; sujeto latinoamericano; libertad; finitud; inacabado.

EN The constitutive of the other as a configuration of the Latin American subject

Abstract: The article focuses on the relevance of the constitutive Other in shaping the Latin American subject from the perspective of the philosophy of liberation. Its objective is to reflect on how alterity nourishes the identity and praxis of the Latin American subject. Hermeneutics is used as an interpretative methodology to analyze key texts, especially those of Enrique Dussel. Among the results, fundamental categories of the Other are identified: a subject of everyday life, open to the world, with an existential stance, unfinished, and free to choose. These categories reveal that the Latin American subject is configured within finitude and through the deliberation of its possibilities. It concludes that freedom is essential for the subject to select among its potentialities and move toward a “not yet” in constant construction.

Keywords: other; latin american subject; freedom; finitude; unfinished.

Sumario: 1. Introducción; 2. El sujeto desde la perspectiva histórica del pensamiento latinoamericano y de otras latitudes; 3. Categorías representativas en lo constitutivo del “otro” desde el pensamiento de Enrique Dussel; 4. Consideraciones finales; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Moncada Sánchez, J.A.; Salas Cohen, G. (2026): “Lo constitutivo del otro como configuración del sujeto latinoamericano”, *Revista de Filosofía*, 51 (1), 27-38.

1. Introducción

América Latina ha sido homogeneizada bajo el modernismo, donde lo diferente y distintivo, al no ajustarse a la razón instrumental, no es reconocido por el discurso de la modernidad. Como resultado, la realidad latinoamericana es ignorada por la totalidad moderna. En este contexto, surge la pregunta sobre lo que significa pensar desde nuestras realidades, y no solo desde la totalidad. Así, el problema radica en conocernos en relación con la humanidad de la que formamos parte (Bautista, 2014). Por lo tanto, el reto es comprender la totalidad desde una perspectiva diferente, y para ello es necesario que esta nueva mirada también se enfoque en nuestro interior americano, posicionándonos firmemente en el contexto de la humanidad total a la que pertenecemos.

En estos momentos se está ante un reto histórico de construir y rescatar ese saber “con el que esta otra idea de vida, distinta de la forma de vida que los modernos nos han impuesto... [para] producir los conceptos y categorías con los cuales hacer inteligible, pensable y posible este otro proyecto...” (Bautista, 2014, p. 15). Una vida que realce al sujeto que conforma al latinoamericano. Bautista (2014), respaldándose en la idea del “pensar categorial” de Zemelman, establece que la intención no es copiar categorías o conceptos, sino problematizar y resemantizar “un corpus categorial nuevo... por ello la intención epistémica deviene en una transformación del contenido anterior del concepto o categoría...” (p. 20); o sea, con categorías discursivas que nos diferencien, pero al mismo tiempo con una igualdad discursiva con los *no latinoamericanos*, para que ese saber nuevo sea pertinente a la realidad contextual latinoamericana.

En este sentido, a través de la historia del pensamiento latinoamericano, uno de los fines primordiales es el constituir un pensamiento - *otro*. A este respecto, las cosmovisiones indígenas representan las primeras aproximaciones. Entre tanto, durante la dominación española y portuguesa, los pensadores pasaron de repetir una filosofía escolástica a generar un pensamiento más original y autónomo, que fue abriéndose a la Ilustración, que serviría de sustento teórico para los intentos de emancipación teórica y cultural. En este sentido, los rasgos característicos fueron “los de una conciencia de América y la conciencia de la libertad” (Beorlegui, 2010, p. 29).

Con la independencia política, los intelectuales más valiosos y conscientes se orientaron sin miedo hacia la emancipación cultural, como el ideal y objeto a perseguir en la segunda independencia. En este momento, es cuando surge la reflexión pionera del argentino Juan Bautista Alberdi (1810 – 1884), de una filosofía americana que fue referencia permanente para los intelectuales de generaciones posteriores. En la primera mitad del siglo XIX, predominó la tendencia que persigue la búsqueda de la identidad y de la autenticidad de los pueblos emancipados. Para la segunda mitad del siglo, se produce el progresivo asentamiento de dos corrientes filosóficas hegemónicas, el krausismo y el positivismo. Con el inicio de siglo XX, se produce una fuerte tendencia intelectual a dejar de considerar lo anglosajón y el estilo de vida estadounidense. Uno de los ideólogos de este cambio es el cubano José Martí (1853 – 1895), hombre todavía del siglo XIX, pero auténtico precursor de las ideas más valiosas del siglo posterior.

En el siglo XX, sigue el propósito de superar el positivismo y sus valores por la generación de 1915, entre cuyos representantes más significativos están los mexicanos Antonio Caso (1883 – 1946) y José Vasconcelos (1882 – 1959); así como el peruano José Carlos Mariátegui (1894 – 1930). Posteriormente, la generación denominada los forjadores, se centró más claramente en asimilar lo más significativo de la historia de la filosofía europea con el objeto de llegar a una normalización de la filosofía en el ámbito latinoamericano; por supuesto, lo que implica comprender e interpretar al *otro* desde esta totalidad. Es el objetivo que se proponen el argentino Francisco Romero (1891 – 1962) y el mexicano Samuel Ramos (1897 – 1959), tarea en la que colaboraron de modo muy significativo los exiliados españoles José Gaos (1900 – 1969) y Juan David García Bacca (1901 – 1992). Esta labor normalizadora, la continúan los discípulos de los forjadores, entre quienes destacan el mexicano Leopoldo Zea (1912 – 2004), los peruanos Augusto Salazar Bondy (1925 – 1974) y Francisco Miró Quesada (1948) y el argentino Arturo Andrés Roig (1922 – 2012). Sus reflexiones sirvieron de referencia y orientación a la generación siguiente, la creadora de la filosofía de la liberación.

Esta última generación surge en un momento histórico crucial: la toma de conciencia colectiva sobre la situación de dependencia del continente. Estos pensadores buscan construir un pensamiento que se interprete a sí mismo como la fase teórica de un esfuerzo político de liberación. En este marco de reflexión, Bautista comenta:

...para entender la especificidad de nuestros problemas había que des-truir el marco categorial moderno y construir otro marco categorial “desde” el que se pudiesen pensar con rigor, primero, nuestros problemas, luego, el tercer mundo y, finalmente, la modernidad en su conjunto, para rematar en otra visión de la historia de la humanidad “desde” la perspectiva de los oprimidos... (2014, p. 26)

La construcción y resemantización implica dialogar con grandes pensadores e interculturalmente, como señala Fornet-Betancourt (2004). En este proceso, los conceptos de la realidad que se reflexionan y viven en Latinoamérica se configuran, respetando siempre las visiones de los interlocutores. En este contexto, Bautista (2014) reflexiona sobre cómo América Latina es un ejemplo típico de la colonización

de la subjetividad o interioridad del pueblo. Este proceso lleva a que la población comience a mirarse, comprenderse y pensarse a través del conocimiento, las ideas, creencias y costumbres de la modernidad impuestas por el colonizador. Así, la única visión de la realidad para el colonizado es la que el colonizador impuso, cuyo “*cogito, ergo sum*” se convierte en la categoría fundante.

Ante lo expuesto, es necesario comenzar a pensar desde lo negado por este “ser”, como el saber de los pueblos originarios, posteriormente el afrodescendiente y actualmente por los movimientos populares de la cotidianidad. Lo que significa la necesidad de producir categorías con las cuales las historias aparezcan con su real sentido, como muy bien lo manifiesta Zubirí (2005, p. 6) en el papel de la filosofía: “la ciencia investiga cómo son y cómo acontecen las cosas reales, mientras que la filosofía investiga qué es real”. No es desfasarse de lo establecido, es categorizar la realidad desde otra mirada, es manifestarla desde la filosofía latinoamericana. Por consiguiente, es necesario liberarse de la invisibilidad y la determinación de este horizonte. Por ello, la libertad entra en acción por la oportunidad de pensar perspectivas de cognoscibilidad más allá de la propuesta de la modernidad. De esta manera, se hace necesario problematizar el sujeto desde la interioridad, que “es justamente el lugar donde se esconde y oculta muy bien la racionalidad moderna” (Bautista, 2014, p. 113).

También, ha de considerarse que la reconstrucción de la totalidad desde el pensamiento de nuestra América, implica el concepto sujeto desde su subjetividad: “frente a la epistemología dominante, en que la dominación esconde detrás de la pretensión de objetividad y neutralidad científica sin sujeto; una epistemología emancipatoria junto con las categorías totalidad, tiene que reconstruir la de sujeto” (Acosta, 2011, p. 22). Por tanto, para la comprensión del entorno cotidiano donde hacemos vida, debe ser reflexionado e interpretado partiendo ante todo de la comprensión del sujeto como otro, objeto de estudio en el artículo.

Ese criterio de universalidad del ‘ser’, implementado por el modernismo, debe transformarse en una universalidad de las particularidades, que sin su reconocimiento pluri-diverso no existe la universalidad posible. Por tanto, desde el pensamiento latinoamericano “se ha distinguido por asumir particularidades... El sujeto vivo, o la vida real en cada uno de los sujetos en su diversidad cultural y la vida en sus formas naturales, aparece entonces como una nueva condición de transcendentalidad” (Acosta, 2011, p. 22). De esta manera, ya se asoma la idea de la universalidad del sujeto particular que está unido a su entorno como fuente vital de existencia.

Un rasgo característico de esta particularidad es su configuración como sujeto popular o “sujeto histórico de emancipación” (Acosta, 2011, p. 25). Es un particular que representa un “nosotros” intercultural, haciéndole un lugar a la diferencia dentro de la totalidad. Este “nosotros” representa una dialéctica entre lo real y lo utópico, lo que se vivencia y con lo que debería ser, ¿acaso es parte de lo otro que somos? Esta dialéctica representa el trabajo de configuración de un universal concreto, donde la tarea principal es el reconocimiento recíproco de la dignidad de las personas, el reconocimiento a la diferencia y a la heterogeneidad.

Partiendo de lo señalado hasta el momento, el sujeto latinoamericano en su otredad no se limita a los espacios de una interioridad, sino que trasciende hacia una relación más amplia con la humanidad. Desde la perspectiva de Levinas (2002), esta trascendencia puede entenderse como el reconocimiento del otro en su alteridad radical, que interpela al sujeto desde una dimensión ética irreductible. Para él, el otro es un rostro que exige responsabilidad y que desestabiliza cualquier intento de reducirlo a una totalidad o interioridad cerrada.

En este sentido, el sujeto latinoamericano, como lo propone Dussel (1972), amplía esta concepción al situar al otro en un contexto histórico y político. No solo trasciende como una alteridad ética, sino que se posiciona como un sujeto colectivo y oprimido que interpela desde las estructuras materiales de exclusión. Mientras que Levinas centra su análisis en la dimensión interpersonal y trascendental de la relación con el otro, el pensamiento de la liberación latinoamericano encarnado en el sujeto latinoamericano, asume una praxis concreta. Este sujeto no solo es otro en el sentido ético, sino que también carga con el peso histórico de la colonialidad, proyectándose hacia una emancipación colectiva que trasciende su condición de víctima.

Por tanto, la otredad del sujeto latinoamericano implica una doble trascendencia: por un lado, una dimensión ética, al igual que el otro de Levinas, que llama a la responsabilidad desde su dignidad irreductible; por otro lado, una dimensión socio histórica que exige no solo el reconocimiento, sino la transformación de las condiciones materiales que perpetúan su opresión.

En consecuencia, una trascendencia a la historicidad, porque el sujeto histórico emancipatorio quiebra la totalidad impuesta por la hegemonía del poder - saber por qué lo niegan dentro de la totalidad: “En lugar [de] sujeto individual y universal, sustancias y esencial, abstracto y metafísico... [El sujeto latinoamericano, es] un sujeto histórico-social, plural y diverso, que llega a comprenderse... tiene interrogantes cada vez más acuciantes con respecto a la posibilidad de una existencia a futuro” (Acosta, 2011, p. 17). Si no comprendemos ese otro que somos como un nosotros en el contexto actual, seguiremos subsumidos a la hegemonía poder - saber, siguiendo caminos errados que no nos permite visualizar un porvenir.

Zemelman (2010, p. 306) señala que “los sujetos son siempre sujetos situados en relaciones múltiples y heterogéneas, las cuales conforman el espacio que los determina...”. Esto implica que el contexto, entendido como espacio y tiempo, es el que determina la acción del sujeto, y no de manera individual, sino en diálogo permanente con los otros. Este contexto pertenece a una colectividad que se transforma en un “nosotros”. En su quehacer cotidiano, “el sujeto deviene una subjetividad constituyente, en la medida que requiere entenderse en términos de cómo se concretiza en distintos momentos históricos” (p. 357). Así, el sujeto está en una constante construcción de su subjetividad, lo que significa que esta se va concretizando en diferentes momentos históricos. Según Zemelman, “al abordar la subjetividad como dinámica constituyente, el sujeto es siempre un campo problemático antes que un objeto claramente definido” (p. 357). En otras palabras, el sujeto no está constituido de forma definitiva, sino que está en constante construcción, siendo un ente con potencialidades para llegar a un estar-ahí.

En este mismo orden de ideas, las propuestas teóricas de Paulo Freire son respuestas valederas para el contexto latinoamericano. Una de estas es la posición del sujeto humano en el mundo, que él denomina “situacionalidad”, como lo que describe Hugo Zemelman y Yamandú Acosta: el sujeto latinoamericano es situado. Para Freire, el mundo es una realidad objetiva, fuera del sujeto, independiente de él, es su contexto; por tanto, puede conocer. Este conocimiento no se da en la individualidad, sino por ser un sujeto de relaciones “no sólo está en el mundo sino con el mundo” (Freire, 2008, p. 31). Es decir, en una constante comunicación con el otro, construye reconociendo y reflexionando hacia la trascendencia de su historia y cultura.

Freire nos dice: “el hombre, y solamente él, es capaz de trascender” (2008, p. 32). ¿Por qué el sujeto humano es el único capaz de trascender? Porque lo constituye una conciencia y sensibilidad que le permite reconocer su lugar en el mundo. Un hecho importante y de interés es, que, a pesar de que el sujeto es finito, no significa que es un ser acabado, sino él trasciende hacia la búsqueda de su plenitud, por tanto, es inacabado. Otra de las propuestas interesantes que caracteriza al sujeto, es el existir, es más que vivir (biológico) o estar en el mundo. Existir significa sentir y estar en y con el mundo. Esto implica la temporalidad del sujeto que ya no es unidimensional como los animales, sino tridimensional porque “comprende el ayer, reconoce el hoy y descubre el mañana” (Freire, 2008, p. 33).

El discurso ha abordado diversas temáticas, pero destaca un aspecto significativo que ha resonado en el pensamiento filosófico latinoamericano, especialmente en la filosofía de la liberación: el concepto del *otro*. Este concepto autentica una identificación de lo latinoamericano frente al pensamiento eurooccidental y angloamericano, ofreciendo una perspectiva diferente para interpretar y comprender al sujeto, tanto en su contexto como en su posicionamiento frente a lo establecido por el discurso de la modernidad.

De esta manera, es relevante resaltar la reflexión sobre este concepto y cuáles podrían ser sus elementos constitutivos. Una revisión de estos aspectos resulta conveniente para cimentar las características que diferencian al sujeto latinoamericano y al sujeto establecido por la modernidad, para que esa igualdad de reconocimiento del uno hacia el otro y viceversa se desarrolle con sentido equitativo.

Este artículo está acompañado desde la hermenéutica como “actividad de interpretación” (Martínez, 2006, p. 100). Esta actividad se concentra en los lineamientos filosóficos propuesta desde el enfoque liberador y crítico de la filosofía latinoamericana, donde el concepto *otro* es relevante para la constitución de la misma; por consiguiente, la intención es interpretar las líneas discursivas escrita por Enrique Dussel, base de estudio para separar esos principios que caracterizan o describen al *otro*, hacia la configuración del sujeto latinoamericano.

2. El sujeto desde la perspectiva histórica del pensamiento latinoamericano y de otras latitudes

Después de haber expuesto la problemática discursiva, es momento de abordar el concepto de sujeto. Encontramos diversos estudios que reflejan las comprensiones alcanzadas sobre él. Uno de los más destacados es el de Leopoldo Zea (1912-2004). Desde esta mirada en particular, el sujeto latinoamericano es un ser que toma conciencia de su humanidad situacional, “su puesto en el mundo” (Zea, 1976, p. 18), ya referenciado por Zemelman (2011), Acosta (2010) y Freire (2008). El autor en cuestión, en su reflexión filosófica advierte al latinoamericano como “un ser de extraña configuración” (p. 22). ¿Por qué? Porque niega lo que es, para representar algo distinto. Es un sujeto proyectándose continuamente a un llegar a ser, manifestando entonces, que está en constante espera. El autor refiriendo al pensamiento de Mayz Vallenilla (1925 – 2015), relata que éste declara que el sujeto latinoamericano es un “no-ser-siempre-todavía” (p. 22) y es el carácter original del americano. En el mismo orden de ideas, al referirse a Edmundo O’Gorman (1906 – 1995), quien caracteriza al sujeto latinoamericano como alguien que busca definirse a sí mismo imitando a otros: “ser como otros para ser sí mismos” (Zea, 1976, p. 27). Por ello, Zea sugiere que el sujeto latinoamericano se percibe como inacabado y constantemente intenta parecerse a lo que en realidad no es.

Partiendo de lo señalado, la cultura occidental ha establecido un valor universal que es el reconocimiento de la humanidad en los otros. Zea (1976, p. 47) lo expresa de la siguiente manera:

La cultura occidental y la filosofía que la expresa, ha puesto el acento en lo humano, como valor supremo. En lo humano sin discriminación racial, religiosa, política o cultural; y es, precisamente este humano el que ahora trasciende las fronteras en que se originó y es reclamado universalmente.

El sujeto latinoamericano no es más que un hombre y una mujer que forman parte de la humanidad en igualdad de condiciones. Por lo tanto, hay trabajo por hacer para conciliar, a través del diálogo intercultural, las expresiones de la cultura propia con las de la cultura noratlántica, sin olvidar su identidad. Es importante recuperar la configuración del sujeto que ofrece Zea (1976) en su obra “El pensamiento latinoamericano”. Este sujeto nunca se ha identificado completamente con la universalidad del hombre, sino que manifiesta una preocupación por incorporarse a lo universal. Esta inclusión tiene la particularidad de no ser el hombre ideal, como se refiere el discurso moderno, sino el hombre concreto, que vive en un contexto específico. En palabras de Zea, “el latinoamericano no es ni más ni menos que un hombre” (p.49).

Desde esta perspectiva histórica, Zea destaca otro rasgo importante en nuestro ser: un persistente sentimiento de dependencia. Él dice:

...Nosotros los hispanoamericanos tenemos aún en la epidermis al conquistador y al conquistado, al colonial, al liberal romántico y a todo esto que fue nuestro pasado...aún seguimos sin serlo plenamente... Esto es, la de su realidad como dependencia, la de su conciencia como entidad dependiente de una realidad que no considera como propia... (1976, p. 54)

En otras palabras, el sujeto latinoamericano se describe como alguien cuya libertad aún está por consolidarse. No ha logrado desprenderse de su pasado, el cual, en lugar de ser una mera reminiscencia histórica, sigue manifestándose constantemente en el presente. Por lo tanto, no es simplemente historia. Este sujeto está en proceso de construcción hacia una libertad plena. Es difícil aceptar que ese pasado es historia, no para ser olvidada, sino para ser reconocida sin que se convierta en un yugo. El pasado está ahí, pero debe ser visto como una parte de la historia.

Vale preguntarse: ¿Cuál es la causa por lo que el sujeto latinoamericano no admite que su pasado es historia? Al respecto, Zea (1976) reflexiona que, cuando intentó romper con el pasado no lo hizo de forma correcta. Es decir, el deber ser era negarlo desde una lógica dialéctica, donde la confluencia de la tesis (cultura euro-occidental) y la antítesis (cultura latinoamericana) llegasen a una síntesis, que correspondería considerar su pasado como parte de la historia. En cambio, lo hizo desde una lógica formal la cual no admite la contradicción. Como consecuencia, el sujeto latinoamericano siguiendo esta lógica se sintió incapaz de realizar una síntesis, por ello “el pasado, si no es plenamente asimilado, se hace siempre presente” (pp. 58 – 59).

En términos generales, y siguiendo la línea argumentativa del artículo, se asigna al latinoamericano el rol de *otro*. Desde esta representación, la cultura euro-occidental, denominada la “totalidad totalizante europea” (Deraso, 2014, p. 83), ha estudiado, reflexionado y caracterizado al *otro* desde un punto de vista abstracto, sistemático, epistemológico y ontológico, considerándolo un ser marginado. Este reconocimiento no se da en igualdad de condiciones, sino que lo percibe como algo diferente: “lo reconoce como objeto de historia que aparece como aquello que está en estado de naturaleza... desde la perspectiva racional, es otro sin razón... es una mismidad que encubre y niega lo distinto del ser como otro ser” (p. 83).

Es crucial destacar que el sujeto latinoamericano, o los sujetos latinoamericanos, son un conglomerado de personas que se relacionan con la totalidad, presentándose como lo oprimido, aquello que está al margen del centro del poder y del conocimiento. Representan una exterioridad que no se incluye en la interioridad de un ser situado. Otras referencias sobre el latinoamericano lo describen como “los del rostro concreto, personas de voz expresiva que claman liberación, seres que muestran sus sentimientos, sus acciones, sus pensamientos reflejados desde su hacer, desde su cosmovisión y desde su mundo de vida” (Deraso, 2014, p. 84). Estos calificativos reflejan la constante búsqueda del sujeto latinoamericano por posicionarse ante la totalidad y ser reconocido en su humanidad. Sin embargo, la categoría predominante desde la perspectiva dusseliana sigue siendo el *otro*, quien simboliza una alteridad que trasciende la totalidad; por lo tanto, representa una exterioridad similar a la nada sartriana. Es un ser en constante posibilidad, donde su libertad, aún por constituirse, es esencial para llegar a ser.

Enrique Dussel, al abordar la categoría del *otro* desde su filosofía de la liberación, se sitúa en un diálogo crítico con los marcos epistemológicos de la modernidad. Este diálogo se enriquece con reflexiones contemporáneas sobre la colonialidad del ser y del saber; propuestas, por ejemplo, por Quijano (2000) y Mignolo (2010). Ambos autores revelan cómo la modernidad eurocétrica no solo instauró jerarquías políticas y económicas, sino también epistemologías que relegaron al *otro* a una posición de exterioridad e invisibilidad.

Dussel comparte con estos autores la urgencia de desmantelar esta racionalidad totalizante. Sin embargo, la filosofía de la liberación va más allá, al reivindicar una ética de la exterioridad que reconoce al *otro* como sujeto pleno de historicidad y posibilidad. En este contexto, la relación con las epistemologías

originarias y afrodescendientes adquiere centralidad. Éstas tradicionalmente marginadas, no solo resisten el proyecto moderno-colonial, sino que también aportan una comprensión radicalmente distinta de la alteridad, orientada hacia la integración armónica con la naturaleza y la colectividad. Como afirma Mignolo (2010), pensar desde la “frontera” implica generar un conocimiento situado que dialogue con la diversidad y desestabilice las bases universales de la modernidad.

Esta vinculación entre Dussel y los planteamientos decoloniales amplía la comprensión de la exterioridad como espacio de resistencia y creación. Reconocer al otro desde esta perspectiva no solo desafía la racionalidad hegemónica, sino que también reivindica el derecho a ser desde la pluralidad. Entonces, es crucial reconocer que el sujeto latinoamericano como constructo surge de la diversidad.

Llegados a este punto, volvemos a cuestionarnos: ¿qué somos los sujetos latinoamericanos? Una respuesta adecuada se encuentra en Pres y López (2017, párr. 20):

Somos lo que hemos construido a lo largo de los años de exclusiones; somos lo que queremos ser y lo que quisieron que seamos; pero, sobre todo, somos lo que construimos cotidianamente en el juego de unidad y diversidad... Somos muchas y distintas voces, que, de forma diferente, gritamos ante la injusticia social... somos hijos de la resistencia y futuro en construcción.

En resumen, somos seres ya formados y, al mismo tiempo, en proceso de formación. Habitamos en la unidad y la diversidad simultáneamente, viviendo nuestro día a día con voces que gritan al unísono y que, a su vez, están compuestas de diversas voces. Nos pensamos a nosotros mismos y a los demás en un diálogo constante desde nuestras particularidades.

Otra propuesta interesante a reflexionar, es la postura de Yamandú Acosta (n. 1949), al indicar que el sujeto latinoamericano está en constitución, su pensamiento filosófico a la par está constituido y constituyéndose, es una continuidad y al mismo tiempo una ruptura con la modernidad y con la posmodernidad. Desde esta perspectiva, la filosofía del latinoamericano:

(...) es aquella que privilegia la especificidad de la propia realidad a la que puede traducir como universal concreto, al tiempo que se relaciona interactivamente con la tradición occidental, denunciando su universalismo abstracto que vista de universalidad la imposición de su particularidad. (Acosta, 2011, p. 15)

Hemos de observar distinciones del sujeto, ya no solo como hombre concreto, sino como universal concreto, un escalón más a lo que había señalado Leopoldo Zea. Un universalismo que funciona como interacción a lo universal abstracto que se impone a la particularidad. En este sentido, no es un llamado a rupturas absolutas, sino a que el sujeto latinoamericano vuelva a construir desde las rupturas. Sin embargo, no puede ignorar las continuidades, es decir, esos pensamientos que ya forman parte de nuestra herencia cultural, que necesariamente necesitan una consecuente transformación de conceptos y categorías desde nuestro contexto concreto.

Esta cuestión de la reconstrucción, implica la tarea de reconsiderar el concepto de sujeto. Es así que Acosta (2011, p. 25), nos habla del “sujeto histórico de emancipación”. Expresión trascendental que manifiesta un nuevo universalismo donde confluye lo plural de las particularidades que configuran el contexto latinoamericano. En palabras del autor, este sujeto es:

...el “nosotros” nuestro americano, un “nosotros” en tensión tópico – utópico, propia de la trabajosa construcción de un universal concreto que, como aporte a un universalismo concreto, hace lugar a la diferencia y la heterogeneidad ya sea hacia la interioridad de su configuración, como en relación a otros universales concretos, con la única condición de la efectiva y plena reciprocidad en el reconocimiento de la dignidad de las personas. (2011, p. 36)

El autor refleja una idea de “nosotros” en el contexto latinoamericano, descrita en constante tensión entre lo tópico (lo que realmente es) y lo utópico (lo ideal o aspiracional), que es característica significativa de la compleja construcción de un “universal concreto”, es decir, un tipo de universalismo que reconoce y valora la diferencia y la heterogeneidad, tanto dentro de su propia configuración como en relación con otros universales concretos. Lo fundamental en este enfoque es la reciprocidad efectiva y plena en el reconocimiento de la dignidad de las personas, lo que implica que todas las diferencias y diversidades sean respetadas y valoradas. El “nosotros” americano se esfuerza por equilibrar la realidad y la aspiración, construyendo un universalismo inclusivo que respete y valore la diversidad y la dignidad de todos.

Yamandú Acosta ofrece una perspectiva más: el latinoamericano como sujeto de liberación. Este sujeto se sitúa en un contexto antropológico, epistemológico, ontológico e histórico propio, buscando la realización personal y la configuración de la diversidad en su entorno, siempre alineado con la universalidad de lo humano. Señala que esta postura técnica oscila entre dos extremos. Por un lado, se refiere a “un sujeto sustancial y esencialmente liberador ya dado en la realidad de América Latina” (Acosta, 2011, p. 73). Por otro lado, menciona la “idea de sujetos colectivos emergentes o en construcción en el marco de determinadas totalidades concretas” (p. 73).

Además, Acosta nos presenta al latinoamericano como un sujeto de enunciación, ya que posee un discurso propio. Este discurso se identifica con un universo discursivo histórico-social, caracterizado por “relaciones, tensiones y conflictos de las prácticas constitutivas de esa totalidad” (Acosta, 2011, p. 102). En este contexto, expresa:

(...) un sujeto cuya identidad no se recluye en la dimensión de la subjetividad, sino que la trasciende y resignifica en la de la “sujetividad” que implica historicidad y, por lo tanto, formas de objetivación orientadas a quebrar las totalidades opresivas (...) justamente lo motivan en su praxis colectiva emergente con pretensión radical de autonomía. (2011, p. 103)

Se subraya un concepto profundo de identidad que va más allá de la subjetividad individual, trascendiéndola y resignificándola en lo que el autor llama “sujetividad”. Este término implica una conexión intrínseca con la historicidad, es decir, la comprensión del individuo en su contexto histórico y social. Esta no se limita a la introspección personal, sino que está orientada hacia formas de objetivación que buscan desafiar y quebrar estructuras opresivas que implica una praxis o acción práctica, dirigida hacia la emancipación y la autonomía que refuerza la interdependencia y la solidaridad en la lucha por la liberación.

En el pensamiento latinoamericano, como se ha podido observar, el sujeto se construye desde su otredad y su lucha por la liberación. El sujeto no es una figura abstracta, sino un ser históricamente situado que enfrenta estructuras coloniales, capitalistas y patriarcales que lo han marginado. En este marco, la filosofía de la liberación, representada por Enrique Dussel, propone una ética de la exterioridad que coloca al *otro* como protagonista de una praxis orientada hacia la justicia social. Sin embargo, esta concepción se enriquece con las ideas de pensadores de otras latitudes como Emmanuel Levinas (1906-1995), Kwame Anthony Appiah (1954-2011), Amartya Sen (1933-) y Achille Mbembe (1957-), quienes abordan la otredad y al sujeto con sus perspectivas filosóficas y sociopolíticas propias, que matizan las propuestas latinoamericanas.

Levinas (2002) define al sujeto en relación con el *otro*. Este encuentro con el *otro* establece una responsabilidad ética infinita que antecede cualquier estructura ontológica o política. La trascendencia, en este sentido, no implica una acción colectiva o histórica, sino un acto ético personal que reconoce al *otro* como un ser que pueda ser simplificado. Desde esta postura, el pensamiento latinoamericano, especialmente el de Dussel, ubica al *otro* en un contexto sociohistórico. Es decir, no se trata solo de una responsabilidad ética, sino de una praxis concreta que busca transformar las condiciones materiales de opresión. En este sentido, el sujeto latinoamericano no solo trasciende como un acto de reconocimiento ético, sino también como un agente histórico que busca la emancipación de las estructuras opresivas.

Entre tanto, Appiah (2006) en el desarrollo de la teoría del cosmopolitismo, indica que el sujeto es un agente que se conduce entre diversas identidades culturales y tradiciones en un mundo globalizado. En este sentido, el sujeto latinoamericano al construirse desde su lucha contra la opresión colonial y la afirmación de su otredad, debe considerar la imagen del sujeto cosmopolita quien media entre lo universal y lo particular, evitando la confrontación y promoviendo la coexistencia. Ambos enfoques coinciden en la idea de que la identidad del sujeto no es fija, sino que se encuentra en constante construcción con los avatares de la historia. En este marco de ideas, se destaca la importancia del diálogo y la diversidad cultural como propuesta, con el añadido que debe partir de una posición de justicia, donde el *otro* no sea meramente tolerado, sino plenamente reconocido en su dignidad y ser protagonista activo en la creación de su historia, tomando decisiones que tengan un impacto significativo en los eventos y estructuras sociales, políticas y culturales de su entorno globalizado.

Por su parte, Sen (2000), con su teoría de las capacidades propone un modelo de justicia centrado en expandir las libertades reales de las personas para que puedan llevar vidas valiosas. Este enfoque economicista tiene vinculación con el pensamiento latinoamericano en la búsqueda de emancipación. Ambos consideran que la justicia debe estar orientada hacia la realización del potencial humano. Sin embargo, mientras Sen enfatiza la necesidad de crear condiciones materiales que permitan a los sujetos desarrollarse, el pensamiento de la liberación latinoamericano subraya la importancia de resistir y transformar las estructuras que perpetúan la opresión.

Por último, Mbembe (2011) en la teoría de la necropolítica indica como el poder moderno decide quién vive y quién muere, reduciendo al sujeto a una “vida desnuda” bajo sistemas de violencia extrema. Este concepto encuentra eco en el pensamiento latinoamericano, especialmente en la forma en que el *otro* ha sido históricamente relegado y deshumanizado por la colonialidad y el capitalismo, comparten la necesidad de una resistencia y de una transformación, más allá de su condición de víctima.

Ha de notarse que este ideal de sujeto que se ha estado reflexionando no solo es una necesidad latinoamerinaca; si no, también ha sido tema de estudio por pensadores de otras latitudes, de la misma Europa Occidental, así como de África y Asia.

Recapitulando, el sujeto latinoamericano se define como un constructo histórico, cultural y político en constante transformación, que emerge de su otredad y su relación con las estructuras del poder que lo han marginado. Este sujeto no solo resiste las imposiciones externas, sino que también propone alternativas desde su contexto concreto, buscando una universalidad que respete las particularidades y dignidad de

todas las personas. Desde Zea hasta Acosta, pasando por Dussel y los planteamientos decoloniales, se plantea un sujeto que, aunque marcado por un pasado de dependencia y opresión, se proyecta hacia una liberación integral, construyendo desde la diversidad y el reconocimiento mutuo. Es un ser cuya identidad no está fija, sino en un proceso continuo de reconfiguración, diálogo y acción colectiva, comprometido con la transformación de su realidad y la creación de un futuro más justo e inclusivo, de allí la relevancia de profundizar su constitución desde el pensamiento de Dussel.

3. Categorías representativas en lo constitutivo del *otro* desde el pensamiento de Enrique Dussel

Hablar del *otro* es sumergirse en el mundo ético, como filosofía primera. Dussel reflexiona sobre la subjetividad en la modernidad, centrándose en la relación entre sujeto y moral como fundamento metafísico. Establece que, para diferenciar la concepción del *otro* desde esta perspectiva, se requiere una comprensión existencial más que una comprensión esencial u ontológica. La idea es fundamentar la moral partiendo de esta postura, superando los supuestos metafísicos de la modernidad, cuyo fundamento es la subjetividad. Según Dussel, la ética no reside en un mundo inteligible, sino en la cotidianidad, en el modo habitual de vida del sujeto. Así, el *otro* es un sujeto de la cotidianidad. Desde esta postura, el punto de partida de la ética no es el “yo pienso” de la modernidad o el sujeto que conoce objetos, sino un sujeto que comprende el ser como una facultad propia, añadiendo otra característica al *otro*. Bajo esta comprensión, el *otro* se abre al mundo donde lo cotidiano es lo que manipula, en lugar de objetos, como establece la modernidad.

El *otro* es el individuo que ha “caído en la existencia cotidiana” (Dussel, 1973, p. 39). Esto significa que adopta una “posición o actitud existencial” (Dussel, 1973, p. 40), entendida como “estar en el mundo sin haber tematizado ni al hombre en cuanto tal, ni al mundo, ni al ser de lo que nos rodea, simplemente enfrentándonos a los entes...” (Dussel, 1973, p. 40). No se centra en lo inteligible, sino en lo presente en su vida diaria. “Siempre e inevitablemente, el hombre está en una situación; es decir, siempre está ya en su mundo, ahora y aquí... Esa situación cotidiana es lo que llamamos ‘situación existencial’” (Dussel, 1973, p. 40). Podemos afirmar que el *otro* es un ser situado o en una situación existencial, lo que implica “existir en el mundo cotidianamente, situado en dicho mundo y trascendiendo fácticamente en él ante los entes” (Dussel, 1973, p. 40). Es esencial resaltar al *otro* como un ser que trasciende, no en el ámbito metafísico, sino en lo fáctico, lo concreto; utilizando “las cosas-sentidos o útiles para forjar su propio ser” (Dussel, 1973, p. 40).

El *otro* adopta una actitud práctica y cotidiana, más que teórica, comprendiendo el ser de todo lo que le rodea. Según Dussel, esta actitud existencial implica una comprensión práctica de su entorno. Añade que esta actitud permite al individuo abrirse al mundo, iluminado por la luz del ser, y captar lo que las cosas útiles son. El mundo se revela a través de esta comprensión, que es fundamental y constituye el punto de partida del orden existencial y cotidiano.

En el *otro*, la comprensión se confirma como constitutiva, abriéndose a la trascendencia desde lo cotidiano, reconociendo el ser de las cosas en su utilidad para la proyección del sujeto en su vida diaria. La acción comprensiva capta las cosas como son, y el *otro* las entiende dentro de un horizonte ontológico, en su ser captado, que es la actitud existencial cotidiana.

Dussel (1973), claramente expresa que el hombre como *otro*, tiene un signo que lo caracteriza en su esencialidad y es su “intotalización: es en su ser un movimiento de totalización nunca acabado” (p. 47). Partiendo de lo indicado, el *otro* es un sujeto nunca acabado, siempre está en la “posibilidad de...”. Afirma:

...el hombre no sólo es un ser factualmente dado, sino que, igualmente y por esencia, es un ser intotalizado; es un poder-ser, es finitud. Entre lo que ya es y el poder-ser se abre a un abismo: el mundo de las posibilidades... (p. 48)

Plantea dos dimensiones del sujeto una como ser ya dado, ya hecho, desde lo biológico, social, cultural y político. Por otro lado, en su esencialidad inacabado. Siente aún que no ha alcanzado la totalidad de su ser, comprende que existe una brecha entre lo que es hoy y lo que podría ser mañana. Por tanto, es un sujeto de posibilidades.

Otra característica sobresaliente en la reflexión dusseliana sobre lo constitutivo del *otro*, es la finitud, por su condición de ser intotalizado. Es un sujeto que no puede “com-prenderse” precisamente “como un ente-todo, sino siempre es un no-todo, un ente no totalizado” (Dussel, 1973, p. 48). Este comprenderse, dice que el *otro* como sujeto está en un constante se-va-dando, a pesar de ser, nunca ha alcanzado una totalidad, por tanto, es un poder-ser, una posibilidad de...

Este *otro*, como sujeto que comprende, lo describe Dussel (1973, p. 51), de la siguiente manera:

...la com-presión fundamental, que es apertura misma al mundo, es apertura al ser del hombre como poder-ser, es que captamos lo que nos hace frente dentro del mundo como posibilidades. “Las cosas” o “útiles” que nos rodean dentro del mundo no son meros entes ante un com-presor que sólo ya-es. Dichos “útiles” a la mano son momentos del mundo de un com-pensor-de-su-poder-ser [...] es que

todo lo que enfrenta es trastocado en cosa-sentido, cosa-en-referencia-a, cosa que “posibilita” el poder-ser...

Subraya la idea de que la comprensión fundamental, o “com-presión”, es una apertura al mundo y al ser humano como un ente con capacidad de ser (poder-ser). En este contexto, “comprender” no se limita a entender lo que está frente a nosotros, sino que se extiende a captar las posibilidades que estas cosas representan. Las “cosas” o “útiles” que nos rodean no son simplemente objetos pasivos o entes estáticos. Para un ser que comprende su capacidad de ser (poder-ser), estas cosas se transforman en significativas. No son solo cosas, sino elementos llenos de sentido y utilidad, que están en referencia a nuestro poder-ser. Es decir, cada objeto enfrentado es visto como una cosa que tiene un propósito o sentido, algo que potencia nuestra capacidad de ser y actuar en el mundo.

Además, el *otro* es un sujeto que se encuentra en la temporalidad. Dussel (1973), argumenta: “tenemos como nota esencial de nuestro ser el existenciario que denominamos temporalidad. Este es un modo de existir por lo que el poder ser se sitúa en la presencia-ausente del ad-venir” (p. 53). Es decir, el sujeto al proyectar lo que puede ser, está ante un ser y un no-ser al mismo tiempo, pero en la espera del acontecimiento que le permita aproximarse a la totalidad de lo que puede ser:

...El hombre como finitud nunca totalizada se despliega en el horizonte de la temporalidad desde el poder-ser ad-veniente. El ser que soy como poder-ser es el télos. El ser que soy en el mismo despliegue de totalización nunca totalizada es la eteléjeia (el estar-ya en un no-todavía). (p. 53)

Algunos elementos interesantes se exploran. El *otro* es una entidad finita, pero en constante desarrollo y transformación. El *otro* tiene la capacidad de estar en un estado continuo de devenir, siempre en proceso de convertirse en algo más, sin alcanzar nunca una totalización completa. Es un sujeto en una apertura hacia el futuro, un potencial para ser, que está siempre por llegar. Esto indica que la identidad del *otro* no está fija, sino que se despliega en el tiempo, siempre abierta a nuevas posibilidades. Esto indica que está en este poder-ser, en la capacidad de realizar su potencial, el *otro* está siempre en un proceso de auto-realización. Es por ello, que el *otro* vive en un estado de constante transición, siempre en el presente, pero apuntando hacia un futuro no realizado. La eteléjeia, resalta esta paradoja de existir en un estado de ser incompleto, donde cada momento presente ya contiene la semilla de lo que aún no ha llegado a ser.

La reflexión destaca un aspecto clave del sujeto: la libertad en la elección. El *otro* ejerce su libertad eligiendo: “la libertad es la elección de su ser, pero no fundamento de su ser [...] el proyecto libre es fundamental porque es mi ser...” (Dussel, 1973, p. 91). Dentro de la filosofía de la liberación, este término se entiende como un proyecto, y esta característica lo convierte en algo esencial para el *otro*. La capacidad de elección permite a este sujeto proyectarse hacia un futuro deseado, en su “estar-ya en un no-todavía”, y le facilita alcanzar la totalidad anhelada como un sujeto dentro de una historia.

El *otro*, en su vida cotidiana, entiende el mundo porque se mantiene abierto a las “cosas-útiles” que le ayudan a proyectarse hacia su futuro existencial. Este futuro representa su horizonte, mostrando que es un sujeto en constante devenir, cuya esencia se despliega a medida que busca alcanzar lo que aún no ha totalizado. En este proceso, se establece una dialéctica entre lo ya hecho y lo que está por hacer. Dussel (1973) explica: “el poder-ser al ad-venir es ya el ser-dado o fáctico, lo que nos indica que el poder-ser ‘ha huido’ nuevamente hacia un más allá (dia-) desde el cual nuevamente se com-prende (-legein) como renovado e histórico poder-ser” (p. 58). Este proceso es denominado por Dussel como “com-presión dia-léctica existencial”, entendiendo que es “el modo cotidiano óntico por el que el hombre se abre a su último horizonte” (p. 58). En consecuencia, el *otro* es un sujeto que comprende su existencia de manera dialógica.

Por otro lado, es relevante destacar que, la libertad fundamental, como acción de elección que tiene el *otro* como sujeto hacia su poder-ser está vinculado a la comprensión del horizonte por-venir y la interpretación de las “cosas útiles” que le acompañan para la totalización de sí. En este sentido, la libertad constituye una manifestación de la finitud del *otro*, que se sitúa ante la multitud de posibilidades para llegar al poder-ser. Es decir, es el poder de elección del *otro* entre la diversidad de “cosas-útiles” que pueden intervenir en su situación existencial. Dice Dussel (1973): “La libertad es indeterminación ante las mediaciones intotalizantes [...] desde el poder-ser como un no-todavía el hombre es libre para sus posibilidades, como mera indeterminación espontánea de la trascendencia” (p. 75). Es decir, se describe la libertad como una indeterminación frente a las limitaciones que intentan totalizarla. En este contexto, la libertad no está completamente definida ni limitada; se mantiene abierta y potencial. Por consiguiente, el *otro* está en un estado de constante posibilidad, siempre en proceso de convertirse en algo más, en lo que aún no es. Esta libertad se entiende como una indeterminación espontánea que permite la trascendencia, es decir, la capacidad del ser humano de ir más allá de su estado actual y explorar nuevas posibilidades. No se trata de una libertad absoluta, sino de una libertad que se manifiesta en la capacidad de elegir entre las diversas posibilidades que se presentan, permitiendo al individuo proyectarse hacia el futuro y realizar su potencial.

Desde esta postura, Dussel (1973) expresa que el *otro* será más libre en la medida que comprenda su propio ser de forma profunda, amplia y esclarecida, para establecer su proyecto histórico concreto en porvenir. Por otra parte, es importante entender el sentido que Dussel le da a la libertad como signo de finitud de la manifestación del no-ser del hombre.

El sujeto como *otro*, es un ser estar abiertos a las posibilidades, sobre todo aquellas a la que elige con claridad para alcanzar el poder-ser. Esta apertura a la selección de posibilidades necesita de la deliberación. Entonces, el *otro* es un sujeto en deliberación existencial, antes las situaciones límites con la cual dialoga para descubrir el sentido de las posibilidades que se le manifiestan en la cotidianidad existencial.

En este contexto de negatividad, que acompaña al *otro*, ha sido formado a lo largo de la historia existencial del latinoamericano. Señala Dussel (1973, p. 154):

...siendo oprimidos, el fuera es el que ejerce sobre nosotros su voluntad de dominio; el sujeto de esa voluntad de poder es el norteamericano. Ontológicamente esto significa que nuestro ser está oculto, sutilmente oculto; lo que se le ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido, colonial, ontológicamente dependiente.

Esta característica propia de ser-oprimido, es lo que busca el *otro* deslastrarse para alcanzar el poder-ser que siempre ha anhelado a lo largo de su existencia en el contexto latinoamericano. Dussel (1992, p. 149), al referirse a los *otros*, los caracteriza como: “los Otros en-cubiertos por el descubrimiento, los oprimidos de las naciones periféricas, las víctimas inocentes del sacrificio. Son un ‘bloque social’... que se constituye como pueblo como ‘sujeto histórico’”. Este *otro* es un sujeto histórico, que es uno y con múltiples rostros: indio, negro, mestizo, criollo, campesino, obrero, marginales.

La categoría del *otro* en el pensamiento de Enrique Dussel no se limita a una reflexión ontológica o ética, sino que también adquiere relevancia en los campos de la sociología, los estudios culturales y los movimientos sociales contemporáneos. En este sentido, el *otro* se constituye como un sujeto colectivo que cuestiona las estructuras de poder desde su exterioridad, posicionándose como protagonista en las luchas por la justicia social y la emancipación. Ejemplo de ello son los movimientos feministas comunitarios y las luchas por los derechos de los pueblos indígenas, que reivindican epistemologías propias frente a la hegemonía modernista.

Segato (2016), al reflexionar sobre el feminismo comunitario, por ejemplo, destaca que este tipo de lucha no solo visibiliza al *otro* como sujeto de resistencia, sino que también pone en el centro una ética de la interdependencia y la reciprocidad. Este enfoque resuena con la propuesta dusseliana de un “nosotros” que trascienda el individualismo y reivindique la colectividad como horizonte emancipador. Asimismo, los movimientos indígenas en América Latina, como los liderados por los pueblos originarios de Bolivia y Ecuador, ejemplifican esta praxis del *otro*, al defender una visión integradora que conecta la identidad cultural, la justicia ambiental y la autodeterminación.

El carácter interdisciplinario del pensamiento de Dussel permite, por tanto, dialogar con diversas prácticas y discursos que emergen en la contemporaneidad. Este diálogo no solo amplía la comprensión del *otro*, sino que también fortalece las bases de una filosofía orientada hacia la liberación colectiva. Por ejemplo, Segato (2016) y Rivera Cusicanqui (2010) destacan que la colonialidad no solo opera en el hecho epistémico, sino también en las relaciones de género y la explotación de la naturaleza. Estas perspectivas complementan la categoría del *otro* en Dussel al destacar la intersección entre opresión colonial, patriarcado y destrucción ambiental, abriendo nuevas vías para repensar la alteridad desde una ética integral.

Por otra parte, Frantz Fanon complementa las ideas dusselianas en las dimensiones psicológicas de la opresión. En “Piel negra, máscaras blancas” (2009), argumenta que el colonizado es reducido a un objeto bajo la mirada del colonizador, definido exclusivamente por su diferencia racial y cultural. Esta otredad no es inherente al colonizado, sino que es una construcción impuesta que lo despoja de su subjetividad. Ambos enfatizan que el *otro* no puede ser comprendido desde las categorías del colonizador, ya que estas perpetúan su subordinación. Por tanto, la subjetividad del *otro* no puede ser simplemente “recuperada” dentro del sistema colonial; debe ser reconstruida desde una ruptura radical con las categorías impuestas por el colonizador.

4. Consideraciones finales

América Latina necesita reflexionar y comprender su realidad como un espacio con características propias y un papel único en la humanidad. A partir de lo expuesto, surgen varias reflexiones. El sujeto latinoamericano es una construcción compleja que emerge de una relación constante y dialógica con el sujeto del pensamiento moderno. Este concepto, es profundamente explorado en la filosofía de la liberación y en autores como Leopoldo Zea y Paulo Freire. Ellos permiten entender cómo la alteridad es esencial en la configuración de la identidad latinoamericana. El *otro* no es solo una figura externa; es

también un reflejo de las luchas históricas, las resistencias colectivas y las posibilidades de emancipación que caracterizan al continente.

La alteridad es una característica constitutiva del *otro* en el contexto latinoamericano. Desde la perspectiva de Dussel, el *otro* representa una exterioridad que se sitúa fuera de las totalidades impuestas por la modernidad eurocéntrica. Este *otro* no es simplemente un sujeto aislado, sino que encarna una posición de resistencia frente a la racionalidad hegemónica que ha intentado invisibilizarlo y relegarlo a la periferia. En este sentido, el *otro* no solo desafía las categorías modernas, sino que también se constituye como un agente de transformación histórica y social.

La filosofía de la liberación amplía esta noción al incorporar la dimensión histórica y política del *otro*. Más allá de la alteridad ética que interpela desde su dignidad irreductible, el *otro* se posiciona como un sujeto colectivo que denuncia las estructuras materiales de exclusión y opresión. Éste, es marcado por la colonialidad y las jerarquías impuestas y busca emanciparse a través de una praxis concreta que trasciende su condición de víctima.

El *otro* se caracteriza por ser *un ser situado en la cotidianidad*, abierto al mundo y en constante interacción con su entorno. A diferencia de las concepciones teóricas y abstractas de la modernidad, el *otro* vive y comprende su existencia a través de la práctica diaria. Esta cotidianidad no es pasiva, sino que implica una comprensión práctica y activa del entorno, donde el sujeto se enfrenta a los entes y se relaciona con ellos de manera significativa. Esta actitud existencial del *otro* se manifiesta en su manera de estar en el mundo sin haber tematizado ni al hombre ni al mundo. Esta actitud implica una comprensión práctica y no teórica de su entorno, donde el sujeto se enfrenta a las situaciones de la vida diaria sin reducirlas a categorías abstractas. Esta posición existencial es fundamental para entender cómo el *otro* se relaciona con su contexto y se proyecta hacia su futuro.

Uno de los rasgos más distintivos del *otro* es su *finitud e inacabamiento*. Este sujeto no es un ente totalizado, sino un “*no-todo*” que está en constante transformación y crecimiento. La finitud implica una apertura hacia el futuro, donde el sujeto se proyecta hacia un “*poder-ser*” que siempre está en proceso de realización. Esta característica subraya la naturaleza dinámica y en constante devenir del *otro*. Esta finitud, es acompañada por la *libertad*. No es un fundamento ontológico, sino una fuerza interna que se convierte en acto creador que permite al sujeto elegir entre sus posibilidades y proyectarse hacia su “*poder-ser*”, la apertura de la finitud. Por tanto, la libertad es fundamental para la autorrealización del sujeto y su lucha por la emancipación.

El sujeto latinoamericano *existe en la temporalidad*, proyectándose hacia un futuro que está en constante advenimiento, como ya se ha indicado. Este futuro representa su horizonte y es una parte integral de su ser. Esta temporalidad implica una apertura hacia el futuro dada por la finitud, donde el sujeto se proyecta hacia un “*poder-ser*” contenido en la libertad, por tanto, siempre está en proceso de realización. Ante ello, la *deliberación existencial* es el proceso continuo en el que el *otro* reflexiona sobre sus situaciones límites (finitud) y elige posibilidades (libertad) para alcanzar su “*poder-ser*”. Esta deliberación implica una reflexión profunda sobre su existencia y su proyección hacia el futuro, donde el sujeto se enfrenta a las situaciones de la vida diaria y elige las posibilidades que le permiten avanzar hacia su autorrealización.

La autorrealización del *otro* no ocurre en la individualidad, sino en un diálogo constante consigo mismo, con los demás y con su contexto. Este diálogo es crucial para la transformación de su realidad y del mundo. El *otro* se define a sí mismo *en relación con su contexto histórico, cultural y social, y en constante búsqueda de su autorrealización y liberación*.

El *otro* se posiciona desde una exterioridad frente a la totalidad moderna, resistiendo las estructuras de opresión y buscando la emancipación colectiva. Esta exterioridad implica una crítica ontológica y ética que desafía las categorías universales impuestas por la modernidad. En este sentido, la *subjetividad* del *otro* es el vivenciar la realidad con toda su carga de emociones, sentimientos, intencionalidades y valores, que se exteriorizan a través de la corporalidad. Esta subjetividad es fundamental para entender cómo el sujeto se relaciona con su contexto y se proyecta hacia su futuro.

El *otro* es un *sujeto histórico*, cargado con el peso de la colonialidad y la opresión, pero también con la capacidad de transformar su realidad y proyectarse hacia un futuro emancipador. Esta historicidad implica una apertura (finitud) hacia el futuro, donde el sujeto se proyecta hacia un “*poder-ser*” que siempre está en proceso de realización.

Lo constitutivo del *otro* que configura al sujeto latinoamericano radica en su *alteridad, su libertad, su finitud, su relación con la colectividad y su capacidad para reconstruir las categorías impuestas por la modernidad*. Este *otro* no es solo una figura pasiva o marginal; es un agente activo de cambio que, desde su exterioridad, interpela las estructuras hegemónicas y proyecta una nueva visión de justicia y reconocimiento. Así, el *otro* se define no solo por su pasado de dependencia y opresión, sino también por su potencial para construir un futuro más equitativo y solidario, basado en el respeto a la diversidad y la dignidad humana.

5. Referencias bibliográficas

- Acosta, Y. (2011). *Filosofía latinoamericana y sujeto*. www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-otros-autores?download=29
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. W.W. Norton & Company.
- Bautista, J. J. (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Ediciones Alka. <http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2016/10/QUE-SIGNIFICA-PENSAR-EN-AMERICA-LATINA-Segales.compressed.pdf> s.a.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*. Tercera edición. Deusto publicaciones.
https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_religion/Historia_pensamiento-Carlos_Beorlegui.pdf
- Deraso, M. (2014). Repensar la cultura latinoamericana: Aproximación al Otro y al carnaval como expresión cultural del pensamiento. *En clave social* (Julio-diciembre). Vol. (3). Núm. (2) pp. 82-92.
<http://revistas.unilasallista.edu.co/index.php/EN-Clave/article/view/928>
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. (Primera edición). Siglo XXI Editores.
https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/21.Para_una_Etica_I.pdf
- Dussel, E. (1992). *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.
[https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/\(F\)19.1492_encubrimiento.pdf](https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/(F)19.1492_encubrimiento.pdf)
- Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Revista pasos*. Núm. 84. Julio-agosto. www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/104.pdf
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (E. Julio, Trad.). Ediciones Akal.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Editorial Trotta.
- Freire, P. (2008). *La educación como práctica de la libertad*. Segunda edición. Siglo veintiuno editores.
https://asslliuaab.noblogs.org/files/2013/09/freire_educaci%C3%B3n_como_pr%C3%A1ctica_libertad.pdf_-1.pdf
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinitud. Ensayo sobre la exterioridad*. (Sexta edición). Ediciones Sígueme.
- Martínez, M. (2006). *La nueva ciencia. Su desafío, lógica y método*. (Primera edición, segunda reimpresso). Editorial Trillas.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Press, P. y López, M. (2017). *El sujeto de la educación: aproximaciones desde la Filosofía Latinoamericana*.
<http://filosofiaeducacion.org/actas/index.php/act/article/download/329/313>.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Ediciones CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Sartre, J.-P. (1943). *El ser y la nada*. Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. L. (2016). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Ediciones Prometeo.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta.
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. (Tercera edición). Editorial Ariel, s.a.
<http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2010/Pensamiento/01.pdf>
- Zemelman, H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción de lo posible. *Polis Revista Latinoamericana*. N° 27. <http://polis.revues.org/943>
- Zubirí, X. (2005). ¿Qué es investigar? *The Xavier Zubirí Review*, Vol 7, pp. 5-7. <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/investigar.pdf>