

# El derecho humano a la dignidad: Una ruta educativa a la paz

Piedad Vásquez Andrade\*  
Ecuador

*La paz no puede nacer de un pacto entre iguales que tiemblan al verse [...] No hay paz, sin andar en humildad*

María Zambrano

## Introducción

Vivimos en un mundo que se enfrenta a una incertidumbre fabricada, a una sociedad del riesgo presa de la confusión, de la generalización de “un miedo que condiciona la vida.”<sup>[1]</sup> En este contexto la seguridad desplaza a la libertad y a la igualdad del lugar prioritario que ocupaban en la escala de valores. En consecuencia las leyes se endurecen y se convierten en un “totalitarismo antirriesgo”, en cuyo seno se consolida “la economía del miedo”<sup>[2]</sup> que se enriquece con la crisis de nervios general. Las personas, las ciudadanas y los ciudadanos nos volvemos, día con día, seres desconfiados, recelosos, extremadamente miedosos; y caemos en la perversión de agradecer que nos registren y nos escaneen, todo en nombre de la “seguridad”. La seguridad se vuelve un bien de consumo, administrado tanto por el sector público como privado, igual que cualquier otro servicio que se da para obtener beneficio.

El problema del riesgo, de la seguridad es solo una arista de los problemas globales que enfrentamos los que vivimos en este “Sistema Mundo” en el que el valor central de la sociedad es la competitividad, y el sujeto alrededor de quien gira toda nuestra sociedad es el sujeto que calcula su utilidad en términos cuantitativos derivado de los precios del mercado. La globalización de los mercados se realiza en nombre de un sujeto que maximiza sus utilidades calculándolas cuantitativamente. En consecuencia, la competitividad como valor central y el sujeto calculador del mercado se corresponden. El resultado de este comportamiento, nos dice Hinkelammert, se llama eficacia.

En el marco de este panorama mundial, Leonardo Boff plantea tres crisis mundiales: la crisis social que amenaza con una posible bifurcación dentro de la especie humana; la crisis del sistema de trabajo, en donde las nuevas formas de producción prescindien del trabajo humano con la máquina inteligente; la crisis ecológicas en la que la sustentabilidad del planeta, estructurado en miles y millones de años de labor cósmica, puede verse desbaratado. En este marco desafiante para la institución educativa nos toca bregar por la configuración de ciudadanía y en quienes podemos confiar y a quienes debemos respetar; seres con disponibilidad para aportar en la construcción de una sociedad en la que podamos vivir en dignidad, justicia y paz. Pues, la paz no puede nacer de un pacto entre iguales que tiemblan al verse “[...] No hay paz, sin andar en humildad.”<sup>[3]</sup>

Los seres humanos nos convertimos en ciudadanos cuando elegimos y participamos libremente en la construcción de las oportunidades colectivas por las cuales formamos parte de una comunidad política.

## Cultura de la Ciudadanía

La irrupción de la cultura de la ciudadanía durante el siglo XX, permitió que la virtud de la fraternidad supere su rol de ser simple paliativo de las contradicciones sociales,

reinyectándole conciencia crítica y sensibilidad para adentrarse en procesos liberadores comunes largos y sostenibles. En el siglo XXI en contacto con la cultura de la fraternidad, el ejercicio de la ciudadanía abandona la frialdad del derecho, “se hermana con la cordialidad, se fecunda con las trayectorias vitales que amplían el nosotros humano y cuestiona la confusión entre ciudadano y burgués”.<sup>[4]</sup> Superado el rol paliativo de la fraternidad, ella pasa a sostenerse en la *corporalidad*, que la filósofa María Zambrano atribuye a la poesía en estos términos: “[...] ha sido en todo tiempo vivir según la carne... y más aún dentro de ella; lo penetra poco a poco; va dentro de su interior, va haciéndose dueña de sus secretos y al hacerla transparente, la espiritualiza... la hace dejar de ser extraña”.<sup>[5]</sup>

La fraternidad, empieza a sostenerse en la reivindicación de la corporalidad de los sujetos, esta categoría ha sido y es trabajada por los movimientos de mujeres y, por quienes se posesionan en las tradiciones de pensamiento emancipatorio. “Somos cuerpos que hablan” dice Hinkelammert. Los autores que trabajan el enfoque de los derechos humanos desde la complejidad de los contextos, consideran que las agresiones a los derechos humanos se dan en los cuerpos: “Es hora ya de inventarnos un nuevo derecho de *habeas corpus* que saque al *cuerpo* y a la subjetividad, con todas sus necesidades, debilidades y fortalezas, de la jaula de hierro en los que la racionalidad dominante los ha encerrado”.<sup>[6]</sup>

### **Fraternidad Comunitaria**

La fusión entre ciudadanía y la fraternidad ha generado la actual vigencia de la *solidaridad* que se despliega en “energía personal y horizonte colectivo”, como dice García Roca, la visión de la fraternidad viene en ayuda de la ciudadanía, que se refleja en: el reconocimiento de la centralidad de la persona (individual y/o comunitaria en términos de Dussel); la empatía y apertura hacia el “otro” (“Otro que yo”<sup>[7]</sup> desde Dussel, Levinas, entre otros) y a “lo otro” la naturaleza; y el dinamismo de lo inaudito, puesto que, la fraternidad que no promueve el ejercicio de los derechos humanos como acceso a bienes de vida y a la riqueza humana; la participación en los asuntos públicos y el reconocimiento de la dignidad, si estas manifestaciones no se detectan, entonces la fraternidad no se ha liberado de su rol paliativo. La ciudadanía que no tenga como centro al sujeto, de la apertura al otro, y de la incondicionalidad hacia la lucha contra todas las fuentes que generan indignidades, no podrá orientar el camino de la humanidad hacia la paz.

La fraternidad cuestiona tres mitos que pesan sobre la ciudadanía:

1. La proclamación de los derechos fundamentales cuando pasan de puntillos por encima de los excluidos.
2. La exaltación de la ciudadanía cuando consagra el sujeto propietario, libre, con un individualismo exacerbado y forzado, competitivo e insolidario por encima del sujeto solidario y comunitario.
3. La mutilación de la ciudadanía que limita cada vez más con condiciones que pone el sistema mundo e incrementan la exclusión, y por ende, a la población sin derechos. El mantenimiento de estos mitos, permiten utilizar la “ciudadanía” en contra de los excluidos, como nos plantea García Roca, hasta negarles en la práctica el derecho a tener derechos.

La fraternidad comunitaria fortalece al sujeto en la medida en que entabla relaciones paritarias, se debilitan las jerarquías y se deshacen las relaciones de poder. En ella no hay clandestinos, indocumentados e irregulares, sino una censura del orden político que generó la ciudadanía y el económico que produjo al consumidor.

### **Un Sentido Común Solidario**

La ciudadanía tiene tres almas, afirma el catedrático de la Universidad de Valencia

Joaquín García Roca: la *pertinencia*, la *participación* y los *derechos*; yo le añado una cuarta: la *solidaridad* que nos abre a un futuro de incluidos, frente a un presente y un pasado de excluidos. Solidaridad desprestigiada por el capitalismo global neoliberal, a propósito, Franz Hinkelammert nos narra un hecho emblemático de cómo utilizando la estrategia de la *inversión* de los *derechos*, es decir, en nombre de la *solidaridad* se *socava* la solidaridad. Se trata de la supresión del día de la solidaridad en Alemania con motivo del día de la “Ética de San Martín”. Ella refiere a una antigua leyenda sobre San Martín, un caballero que en un invierno viajaba en su caballo. Al lado del camino encontró a un hombre agonizando de frío, quien le pidió ayuda. San Martín tomó su abrigo, cortó con su espada en dos partes y dio una de ellas al pobre y siguió su camino.

De pronto percibió detrás de él una luz brillante. Dándose la vuelta, vio que el pobre se había convertido en Cristo quien le saludó. En Alemania tradicionalmente se celebra el día de San Martín con el día de compartir.

Durante los años 90 en Alemania se orquestaron campañas dirigidas por las burocracias empresariales en contra de lo denominaron “Ética de San Martín”. Plantearon que esta ética del compartir: “llevará a la postre a la pobreza de todos, a pesar de que el viejo imperativo cristiano de la solidaridad sigue siendo un valor central, al cual debería seguir el cristiano. Pero cada uno en su lugar”.[8]

Fragmento del texto de la resolución:

“En vez de apenas compartir solidariamente según el ideal de Martín el abrigo con el mendigo, se puede asumir la producción en masa de abrigos con el resultado de que sean accesibles a todos y que muchos mal vestidos tengan pan y trabajo. Conforme toda la experiencia histórica, la máxima de la acción empresarial ha logrado mucho más a favor de los necesitados que la ética del compartir. Porque con esta última la pobreza casi nunca es superada. Y la herencia de abrigos compartidos lleva, cuando se lo hace masivamente, a sociedades frías. Un frío social muy especial se extiende en ellas [...]”[9]

Resulta que los excluidos, hasta hoy están sin abrigo y siguen con hambre. Pues, el cálculo de la utilidad individual del mercado neoliberal hacia la defensa de la vida y la dignidad es inútil.

La globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos que ahora se presentan como amenazas globales: la exclusión de grandes partes de la población mundial, la disolución interna de las relaciones humanas y la destrucción de la naturaleza. Se hacen presentes, en términos de Hinkelammert, como *fuerzas compulsivas de los hechos*, que de manera inevitable acompañan la totalización del cálculo de utilidad. Hacen presente el juicio de la realidad sobre aquello que ocurre.

Frente a este individualismo competitivo y eficazista, juzgo pertinente revisar algunos elementos acerca del Sentido Común Solidario planteado por Boaventura de Sousa. La ciencia moderna se construyó en oposición al sentido común, que lo ha considerado superficial, ilusorio y falso. Se da una ruptura epistemológica entre conocimiento verdadero y sentido común. La distinción entre ciencia y sentido común puede ser llevada a cabo tanto desde la ciencia, como desde el mismo sentido común; el sentido es distinto en cada uno de los casos. Cuando es realizado por la ciencia, significa distinguir entre conocimiento objetivo y mera opinión o prejuicio. Cuando es hecha por el sentido común significa distinguir entre un conocimiento incomprensible y prodigioso y un conocimiento obvio y útil. El otro acto epistémico implica que el conocimiento-emancipación tiene que romper con el sentido común conservador. El conocimiento emancipador tiene que convertirse en un sentido común emancipador imponiéndose al prejuicio conservador y al conocimiento prodigioso, en términos de nuestro autor, “tiene que ser un conocimiento prudente para una vida decente”.

El sentido común solidario, no desprecia el conocimiento que produce la tecnología, sino entiende que tal conocimiento debe traducirse en sabiduría de vida. Es la prudencia la que señala los marcos posibles de la aventura científica y la que permite el

reconocimiento y el control de la inseguridad. Tal como Descartes, nos advierte Hinkelammert, en los inicios de la ciencia moderna, se hizo necesaria ejercer la duda en lugar de sufrirla; a nosotros en el inicio de un nuevo paradigma epistemológico nos corresponde ejercer la inseguridad en vez de sufrirla.

### **Sentido Común y relaciones sociales**

Resulta de interés, siguiendo el pensamiento de Boaventura De Sousa, señalar que las formaciones sociales capitalistas están constituidas por seis conjuntos de relaciones sociales que son las matrices de las comunidades interpretativas principales existentes en la sociedad. Esos conjuntos –en espacio tiempo- son: el espacio *doméstico* (forma de poder, de dominio patriarcal), espacio de la *producción* (forma de poder, explotación); espacio de *mercado* (forma de poder, fetichismo de la mercancía), espacio de la *comunidad* (forma de poder diferenciación desigual), espacio de *ciudadanía* (forma de poder, de dominación), espacio *mundial* (forma de poder, cambio desigual) Note-Sur.

En las formaciones sociales capitalistas hay básicamente seis dominios tópicos, seis sentidos comunes, correspondientes a seis grupos estructurales de relaciones sociales. El conocimiento emancipador parte del principio de que sólo habrá emancipación si, en estos dominios tópicos básicos, los *topoi* que expresan las relaciones sociales dominantes deben sustituirse por otros que expresan la aspiración de relaciones sociales emancipadoras. Esto presupone la sustitución en el espacio *doméstico*, de una tópica patriarcal por una tópica de *liberación de la mujer*; en el espacio de la *producción*, la sustitución de una tópica capitalista por una tópica *eco-socialista*; en el espacio del *mercado*, la sustitución de una tópica del consumismo fetichista por una tópica de *necesidades básicas*; en el espacio de la *comunidad*, la sustitución de una tópica chauvinista por una tópica *cosmopolita*; el espacio de la *ciudadanía*, la sustitución una tópica democrática débil por una tópica *democrática fuerte*; en el espacio mundial, la sustitución de una tópica del Norte por una tópica del *Sur*.<sup>[10]</sup>

Este sentido común siempre estará en formación y nunca alcanzará un punto de irreversibilidad. El principio fundamental de este sentido común es el principio de la comunidad, con las dimensiones de: solidaridad y participación; de la racionalidad estético-expresiva y de otras racionalidades.

### **Una ética solidaria**

No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del “otro” (que yo) y de “lo otro” (la naturaleza). La opción por la vida humana amenazada demanda la urgencia inaplazable de una ética solidaria que nos obliga a encargarse del otro, que como afirma Jon Sobrino,<sup>[11]</sup> revolución de la envergadura de Copérnico en astronomía o de la de Kant en epistemología, que significó cambiar el centro de las cosas; puesto que en el caso de la solidaridad ética, el centro ya no es el yo personal o grupal (yo, nosotros somos los que damos y salvamos), sino el “otro”, aunque el yo vuelva a recobrase al recibir al otro. El otro está en mí y yo estoy en el otro como dice Desmond Tutu: Yo soy solamente si tú también eres, es el sentido de humanidad de los africanos llamado *ubuntu*; Los tres preceptos éticos del mundo quechua andino se enunciaban negativamente: ama Llulla, ama Killa, ama Shua (no mentir, no robar, no ser ocioso). Estos preceptos, dice Dussel, se proponen evitar que haya víctimas, desequilibrio, injusticia: constituyen el aspecto ético-crítico positivo. Se asume la responsabilidad de “sacar la cara” por la víctima, no se hace para que ésta permanezca negada. En el cristianismo se expresa en el mandamiento del amor al prójimo que de acuerdo con Levinas se traduciría como: “ama al prójimo tú lo eres”. Y, esto ya no sólo por razones espirituales o ascéticas, sino por razones de humanidad y de sobrevivencia física. Peter Senge nos narra que entre las tribus del norte de Natal (Sudáfrica), el saludo más común – y equivalente a nuestra hola- es la expresión sawu bona que significa “te veo”. El que es saludado responde sikkhona, “estoy aquí”. Senge acota que el orden del diálogo es importante: mientras no me hayas visto, no existo. Es como si al ver se da la existencia.

El espíritu o actitud mental prevaleciente en esas poblaciones se expresa en el dicho Zulú: una persona es una persona a causa de los demás. Si alguien se educa con esta perspectiva, su identidad se basa en el hecho de ser visto, de que la gente la respete y lo reconozca como persona.

La opción por reivindicar la vida nos lleva a la urgencia de trabajar en la formación de un *sentido común solidario*, de una solidaridad basada en derechos, como alternativa al sentido común individualista y competitivo desmedido, supra-valorado por la globalización neoliberal, que nos está llevando a la ruptura del tejido social y la destrucción del ecosistema en el marco de una desvalorización galopante de la vida. Este es desafío nada fácil, cuando el individualismo y la competitividad están al orden del día, pero urgente para defender la vida humana, todas las en todas sus formas de vida y frenar su devaluación.

Vida humana, como afirma Dussel, no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano concreto, condición absoluta de la Ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar, entonces, que esta Ética sea una ética de contenido, una ética material, de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina si no cambia el rumbo de su accionar irracional, absolutizando la acumulación de capital y sometiendo a la exclusión a miles de personas en los países empobrecidos y destrozando a la naturaleza al tratarle como mercancía. Se trate de una ética pedagógica de la socialización humana. Una ética solidaria se centra en cosas esenciales ligadas a la vida y a los medios de vida.

El que actúa Éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar auto-responsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una "*vida buena*" ( *Sumak Kawsay* ), una vida digna cultural, estética e histórica que se comparte pulsional y solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad. Leonardo Boff, en esta misma línea plantea una ética centrada en la dignidad de la Tierra, una ética integradora y holística, en la medida en que considera las interdependencias entre pobreza, degradación medioambiental, injusticia social, conflictos étnicos, democracia, ética y crisis espiritual y paz. Concibe a la Carta de la Tierra como "[...] una declaración de principios éticos fundamentales e itinerario práctico de significado duradero, ampliamente compartido por todos los pueblos. De forma similar a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas."<sup>[12]</sup>

## **Culturas y versiones de los derechos humanos**

Todas las culturas tienen distintas versiones de los derechos humanos: las versiones no son monolíticas. Por ejemplo, en Occidente los derechos humanos tienen dos versiones: la liberal y la marxista; la liberal hace hincapié en los derechos civiles y políticos, y la marxista en los derechos económicos y sociales. La versión marxista ofrece un radio más amplio de relación con otras culturas puesto que el acceso a bienes es una necesidad de todas las culturas, sin mayores diferencias. *Umma* tiene dos versiones: una, desde el Estado, y otra, desde la política. En la Meca los hombres y las mujeres eran considerados como iguales. En el Estado Musulmán de Medina viene la separación. En la Meca, más que en Medina, hay un círculo más amplio de vinculación de reciprocidad; el diálogo intercultural es más factible desde la versión política. A fin de relacionar estas versiones, Boaventura De Sousa Santos, plantea una hermenéutica diatópica -tener un pie en una versión y el otro en la otra-. La *Hermenéutica diatópica* invita a concienciar sobre la incompletud de las culturas como requisito ineludible para dialogar entre ellas.

Vale tener presente que la condición humana no queda bien definida por las alternativas de una vida hedonista, activa y/o contemplativa, si previamente no entendemos que "*estamos, meramente estamos*", codo a codo con "el Otro", con "los otros" y con "lo otro" (la naturaleza) ensayando de diversas maneras responder a la interpelación del "Otro", con gestos y símbolos que van, como señala Carlos Cullem, "*desde el pan hasta la divinidad*". Desde esta relación con el "Otro" es posible construir un espacio público

intercultural que haga del reconocimiento, el cuidado, los saberes y las racionalidades formas y estrategias de la justicia y por ende de construir caminos de paz, y de la ética vital y planetaria asumida como forma de vida.

Uno de los puntos fuertes de la filosofía latinoamericana de la liberación es haber sabido recuperar lo material como base de la crítica, y haber replanteado la crítica como ingrediente sustancial de un proyecto utópico de transformación del orden vigente como encarnación histórica de “lo que hay”. Está filosofía, en condiciones de señalar críticamente que lo que hay puede darse de otra manera; y, además, que puede haber más “mundo”, más “realidad” de lo que nos dice “lo que hay” en el sistema dominante. Se advierte que el pensamiento de liberación latinoamericano, no ha sabido leer el contexto latinoamericano como un complejo tejido de tradiciones culturales de diverso origen y proyecciones.

Fornet-Betancourt habla de la necesidad de un diálogo intercultural consciente de la contextualidad histórica dominante en que se realiza. Y por eso tiene que comenzar discutiendo la tensión conflictual que se experimenta entre la llamada contextualidad del neoliberalismo y la vida de las culturas. El interculturalismo, para este autor, tiene conexión con relaciones culturales ocultadas por un enfoque de los aspectos teóricos separados de las experiencias vividas por los grupos oprimidos. Para nuestro autor, el pensamiento intercultural: es “un saber que sabe aprender de nuevo; y que por ello aprende, entre otras cosas, que universalizar no es expandir lo propio sino dialogar con las otras tradiciones,”<sup>[13]</sup> un diálogo en condición de pares, en el que cada una de las culturas tiene algo que aprender y que enseñar.

### **Derechos humanos desde la interculturalidad**

Nosotros reconocemos que los derechos humanos son procesos y dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que se desarrollan históricamente en estrecha relación con la aparición y expansión del modo de producción y de las relaciones capitalistas. Desde esta visión, siguiendo el pensamiento de Joaquín Herrera, los derechos humanos deben ser abordados desde la complejidad de los contextos, y desde esta consideración, los derechos humanos son: “conjunto de procesos sociales, económicos, normativos, políticos y culturales que abren y consolidan –desde el ‘reconocimiento’, la ‘transferencia de poder’ y la ‘mediación jurídica’- espacios de lucha por la particular concepción de la dignidad humana”.<sup>[14]</sup> La dignidad de toda vida, afirma Boff, “proviene del hecho de ser expresión del Misterio del Universo en evolución, las religiones llamaron a este Dios. Por eso la vida humana guarda una marca de la divinidad [...] Gandhi sacó poderosas consecuencias políticas: denunció todo tipo de violencia del sistema colonial, la humillación de las personas y la violación de la libertad”.<sup>[15]</sup>

La defensa de los derechos humanos, irremediamente implica una lucha por el acceso a valores de vida: alimentación, vivienda, vestido, educación, salud. Y, además, el acceso a lo que Hinkelammert llama “riqueza humana”: el acceso al arte, la recreación, la filosofía, la ciencia, etc., en fin al desarrollo de las potencialidades humanas.

La dignidad es un valor histórico, y por ello, cambiante y dialéctico; y está presente en diversas culturas, así el concepto islámico de preocupación por la dignidad humana es *Umma* (dignidad comunitaria) y el concepto hindú *Dharma* (armonía cósmica que envuelve al ser humano y a todos los demás seres),<sup>[16]</sup> en occidente son los *Derechos Humanos*. El derecho a dignidad humana es universalizable, y como tal puede constituirse en clave de bóveda para encarar no sólo el diálogo entre culturas sino la interculturalidad, como un aporte al entendimiento entre culturas en la perspectiva de avanzar en la ruta de la paz. Por otro lado, si el derecho a la dignidad es un universalizable, y la forma de vivirla corresponde a los particulares culturales, podemos señalar que la lucha por la reivindicación del ejercicio de este derecho, constituyen todas las luchas en contra de las fuentes que producen indignidades.



## Los derechos humanos: una lucha contra las fuentes que producen indignidad

Adscribirse a la defensa de los derechos humanos, asumiéndolos desde la complejidad de los contextos, implica necesariamente educar en el convencimiento de que labrar la paz, nos lleva a robustecer la convicción de que el criterio fundamental de validez es la defensa de toda forma de vida, de manera especial de la vida humana de todos y todas, pero especialmente de aquellos que están en situación de exclusión; y. Luchar y resistir a todas las fuentes que generan indignidades. Tomando algunos elementos de Joaquín Herrera, entre estas fuentes señalamos:

1. Indignación ante la conciencia de la *inautenticidad* de un mundo asociado a los valores básicos del capitalismo: el consumismo, apropiación privada de todo, individualismo egoísta, acumulación de capital, la eficiencia y eficacia sin mirar las consecuencias.
2. Indignación por la *opresión* que producen las estructuras heredadas, en tanto opuestas a la *libertad*, a la *autonomía* y a la *creatividad* de los seres humanos sometidos a la dominación del mercado como fuerza impersonal que fija los precios, designa los seres humanos como productores o como servicios y que nos subordina a relaciones salariales de explotación y expropiación de nuestra capacidad humana de hacer y des-hacer mundos.
3. Indignación ante la miseria y las desigualdades que pueblan nuestro universo social y personal: es decir, ante los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano que coloca a los diferentes individuos y grupos en una situación desigual a la hora del acceso a los bienes necesarios para una vida digna.
4. La indignación, en definitiva, ante el oportunismo y el egoísmo que favoreciendo solamente intereses particulares, actúan como mecanismos destructores de los *lazos sociales* y de las *solidaridades comunitarias*.
5. Indignación ante las *formulaciones* de una *democracia neutralizadora* de las *exigencias de justicia*.

Y, trabajar en la perspectiva de la defensa de, al menos provisionalmente, los derechos:

- a) Acceso a la resolución de las necesidades básicas: alimentación, vivienda, vestido, educación, salud. Y, el acceso a la riqueza humana (al desarrollo potencialidades humanas). Esto implica, en términos de Antonio Negri, el derecho "*al salario social*",<sup>[17]</sup> que tiene que estar garantizado a toda la población, puesto que toda actividad necesaria para la producción de capital tiene que ser reconocida con una compensación equivalente para toda la población.
- b) A la integridad y, en términos de Negri, a la "Ciudadanía Global": nadie tiene derecho a torturar ni física y psicológicamente, a mutilarnos, a darnos muerte, ni a negarnos nuestra condición de personas y ciudadanas y ciudadanos.
- c) Derecho al reconocimiento. A un trato digno de personas, al margen de las condiciones étnicas, raciales, económicas, culturales, de edad, género, etc. Al respecto Negri plantea el derecho a la apropiación, lo que implica el libre acceso al conocimiento, a la información, a la comunicación y a sus afectos.
- d) Creo fundamental plantear el derecho a la diversidad: los sujetos y los pueblos tienen derecho a exigir igualdad siempre que la diferencia los haga inferiores, pero tienen también el derecho a ser diferentes cuando la igualdad los desidentifica y produce agresiones.

Educación en Derechos Humanos: una "Pedagogía de la Alteridad en busca una ruta de Paz".

Como dice, José Ignacio Calleja,<sup>[18]</sup> hay paz en donde los pueblos, cada uno y todos juntos, logran activar causas concretos de irrigación democrática de la polis local y universal. Es decir, habrá paz en la medida en la que se recupere la economía, la cultura, una política democrática que permita la convivencia justa de todas y todos en una sociedad sin exclusión. Una sociedad en la que prime la justicia, y en donde los derechos humanos constituyan el referente económico, socio-político y cultural.

Una educación en derechos humanos direccionada por esta visión de la paz, implica, como indica Joaquín Herrera, encararla como una educación nueva, integradora, crítica, contextualizada, y nosotros agregamos: intercultural.

### **Nueva**

Requiere que tengamos claro que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 fue redactada en un contexto en el que el problema principal era la descolonización y la consolidación de un régimen internacional, ajustado a la nueva configuración de poder surgido tras la experiencia de las dos guerras mundiales. Hoy, el desafío es la lucha contra los que no reconocen y respeten los derechos que nos asegura la convivencia humana.

### **Integradora**

Plantea la necesidad de superar la tradicional forma de encarar la lucha por la defensa de los derechos individuales (libertades públicas) y sociales, económicos y culturales. Considerar las generaciones de derechos resulta un fraccionamiento artificial; hay que verlos simplemente como derechos humanos. Entre la libertad y la igualdad, señala Joaquín Herrera, no puede darse una división absoluta, ni histórica ni conceptualmente, así: la libertad y la igualdad son las dos caras de la misma moneda.

### **Crítica**

Vivimos la paradoja de armarnos para la paz, de invadir países en nombre de la “justicia infinita”, de la multiplicación y consolidación de textos internacionales, conferencias, protocolos y pactos, y la profundización de desigualdades e injusticias que hacen, cada vez más amplia, la separación entre los polos, no sólo geográficos sino también económicos y sociales, del Sur y del Norte. Frente a esta situación surge la necesidad de entender la relación entre los derechos humanos y las políticas de desarrollo. Una de las tareas y compromisos fundamentales de nuestras universidades, si asume su rol de institución comprometida con el proceso de transformación de las condiciones de un sistema injusto, es la de propender a la configuración del sujeto “alfabetizado ético-político,” en la perspectiva de clarificar los esquemas de comprensión, planteamientos, enfoques, sistemas y soluciones ajenas que, de forma a-crítica, consagran nuestra situación de dependencia histórico-estructural, en el sistema-mundo en el que vivimos.

### **Contextualizada**

No podemos entender los derechos si los aislamos de las luchas de los grupos empeñados en promover la emancipación humana, pues los derechos humanos no sólo se logran en el marco de las normas jurídicas que propician su reconocimiento, sino también en las prácticas sociales de los grupos humanos que luchan por alcanzar una sociedad en la que todos podamos vivir en condiciones de dignidad; en el reconocimiento e historización de las luchas emancipatorias de los pueblos.

### **Intercultural**

Para el tema que nos convoca es de interés presentar la problemática de los derechos humanos, sin perder la perspectiva de la universalidad y sin prescindir de aquello que se precisa para garantizar la existencia de sus particulares culturales. La dignidad humana es un universalizable, como una verdad transhistórica, desde la que podemos exigirnos deberes comunes. Este universal ha necesitado una gran purificación hermenéutica y reflexiva a lo largo de la historia y, por la misma razón, reconocemos que ese fondo durable de nuestras convicciones sigue pidiendo ajustes y reformulaciones en las actuales contextualizaciones. A ese fondo durable Joaquín Herrera llama “*conatus*” en el sentido de Espinoza, como la fuente de la energía comunitaria presente en las luchas emancipatorias que liberan los pueblos cuando luchan en defensa de su dignidad, y constituye el fundamento inmanente de los derechos humanos. Panikkar distingue entre lo que son las invariantes humanas (como la dignidad humana: el Umma islámico, Dharma hindú y derechos humanos en occidente) y los universales culturales, las primeras son comunes a todas las culturas; los segundos no.

### **Proceso conscientizador y ético freireano**

Las dimensiones ética y política de la educación, a menudo se pierden en una reducción del término “crítico” asimilado a un abanico de habilidades cognoscitivas discrecionales y de unidades cuantificables del análisis. El término crítico en el marco de la teoría crítica liberadora abarca las dimensiones ético-política y cultural además de la cognitiva; y en



torno a ellas, tiene que erigirse el propósito y la práctica de una pedagogía emancipadora.

Para trabajar en educación de los Derechos Humanos es necesaria una pedagogía crítica que de cuenta de la realidad, pero también ética que de cuenta del sufrimiento ecohumano[19] rechace la construcción social de imágenes que deshumanizan al “otro que yo” y “a lo otro”, en referencia a la naturaleza que hoy, de acuerdo a la Constitución de 2008, es sujeto de derechos. A esa pedagogía, Freire la denomina: “Pedagogía de la Esperanza”. Para nosotros se trata de una *Pedagogía de la Solidaridad y de la Paz*, pues, a través de ella podemos llegar a tener conciencia de que por justicia no podemos *asegurar* nuestra vida *destruyendo* la vida “del otro” (que yo) y de “lo otro”, en *respectividad*[20] como dice Ellacuría, que nos convoca a encargarnos del otro (de manera especial del excluido) como “otro que yo”.

Según la Ética de la liberación, la comunidad constituida por las víctimas que se auto-reconocen como dignas y se afirman como auto-responsables de su liberación, es la encargada de aplicar el principio ético-crítico y el principio de liberación.

El punto de partida para la reflexión es el ámbito de la educación popular y desde allí teoriza, utilizando categorías de las ciencias sociales críticas, de elementos de la filosofía, la teología de la liberación, de experiencias culturales liberadoras, etc. Por eso su teoría educativa ético-crítica, presenta posibilidades de viabilizar la reflexión de defensa de la vida humana digna de los sectores excluidos, de las víctimas, que es una de las reflexiones fundamentales en el campo de la educación y la práctica de la defensa de los derechos humanos, hoy en América Latina. Esta práctica educativa la vivida en la campaña de “Alfabetización Augusto Cesar Sandino” de Nicaragua, en el año 1980, que se constituyó en una verdadera epopeya educativa, puesto que movilizó a todo el país, para alcanzar un objetivo: Alfabetizar y educarse ética y políticamente. Y hoy la vivimos desde la experiencia educativa con los sectores de exclusión, con los sin derechos en Cuenca, que lleva adelante estudiantes del Aula de Derechos Humanos y voluntarios de la Fundación: “Somos Familia”, nos permite afirmar la validez de esta propuesta.

Tomando como punto de partida la estructuración del proceso conscientizador que Dussel hace del pensamiento de Freire, nosotros consideramos dos estadios:[21]

**Estadio de toma de conciencia**, en el que se da un proceso de concienciación, consistente en el paso de la conciencia ingenua a conciencia ética –crítica, y comprende dos momentos:

*Conciencia Ingenua*: ante la recepción silenciosa de lo que le impone la cultura occidental como cultura única, hegemónica y de dominación, paulatinamente y con muchos tropiezos, retrocesos y adelantos va surgiendo la conciencia crítica. El hombre conscientizado no puede dejar de ser la persona éticamente comprometida con la historia de su época y que lucha por la reivindicación del derecho a la dignidad

*Miedo a la libertad*: Quien cobra conciencia crítica, como advierte Levinas, enfrenta la riesgosa situación de perder su felicidad, puesto que se transforma en un “rehén”, perseguido por el sistema opresor en nombre de su comunidad de víctimas. En el fondo quien teme la libertad se refugia en la “seguridad vital” el papel del proceso de concienciación es romper el miedo descubriendo la falsedad de esa seguridad vital, desenmascarando las artimañas y tácticas intimidantes a través de la acción y reflexión comunitaria.

Participación del educador crítico. La toma de conciencia tiene lugar, dice Freire, en el contexto de sus vidas, es la víctima (individual o comunitaria) la que toma conciencia de su situación; la conciencia no le llega a la víctima desde fuera, ella surge desde dentro de su propia conciencia, pero no a través de un proceso espontáneo, sino con el apoyo del educador, es él quién orienta y acompaña a interpretar críticamente la realidad objetiva.

**Estadio Transformativo-Comunitario**, consiste en la respuesta propositiva organizativa comunitaria, buscando superar las situaciones límite con propuestas

transformativas factibles, comprende los momentos:

*Conciencia Ético Crítica:* Constituye el momento en el que el oprimido trata de explicar las razones por las cuales puede aclarar la situación concreta que el hombre tiene en el mundo. Se trata, también, de la conciencia crítica comunitaria, según Freire a este momento se llega por el análisis teórico de las causas de la opresión.

El Sujeto Histórico de Transformación, una constante en el pensamiento de freireano es que el sujeto de la educación es el mismo oprimido, que por la “conciencia crítica”, se vuelve reflexivamente sobre sí mismo y descubriéndose oprimido en el sistema, emerge como sujeto histórico, que es el “sujeto pedagógico”. Este es un sujeto personal y/o comunitario, que concibe la realidad como realidad histórica y la inteligencia histórica como posibilidad

*Intersubjetividad Comunitaria:* En Emilio de Rousseau, el sujeto de la pedagogía moderna es un joven masculino, solipsista, sin padres ni tradición; y un currículo adecuado para formar un espíritu técnico-industrial. En cambio Freire en la Pedagogía de la Liberación privilegia y se apoya en la comunidad de víctimas[22] oprimidas.

*Denuncia y Anuncio:* En Freire se combina el lenguaje de la crítica con el lenguaje de la “posibilidad” (el lenguaje de la crítica es el lenguaje de la denuncia y el lenguaje de la posibilidad es el de la utopía entendida como el inédito viable). La denuncia es el producto de la reflexión comunitaria dialógica de los oprimidos con conciencia crítica en colaboración dialéctica con los educadores - intelectuales, científicos- desde una perspectiva interdisciplinar, etc. Se trata de una denuncia científica, al igual que hace Marx en el Capital. Al futuro no hay que esperarle, hay que construirle, el futuro no llegará, dice Freire, si no hablamos de él al mismo tiempo que lo construimos y nos rehacemos en la lucha por hacerlo.

Praxis de Liberación. El acto pedagógico crítico se ejerce en el sujeto mismo y en su praxis de transformación: la liberación es el “propósito” de esta pedagogía. Freire afirma, que el problema central con el que se enfrenta la vinculación del liderazgo con los oprimidos, como en las otras acciones educativas, es que ninguna de ellas se da fuera de la praxis. Para Freire el discurso ideológico amenaza anestesiar nuestra mente, confundir la curiosidad, distorsionar la percepción de los hechos, de las cosas, de los acontecimientos. La propuesta ético-crítica, apuesta por el “Alfabetizado ético político”, es decir el sujeto competente capaz de dar cuenta de las estructuras que generan la exclusión y las injusticias del sistema mundo en el que vivimos.

*Poder-Cultural y Experiencia:* Para Freire el poder es una fuerza simultáneamente positiva y negativa. La dominación no es tan completa como para que el poder se exprese como una forma absolutamente negativa, aunque el poder se encuentre en la base de todas las formas de conducta que utilizan las personas para resistir y luchar por un mundo más justo. Tampoco el poder se agota en las esferas públicas y privadas constituidas por los gobiernos, las clases dirigentes y los grupos dominantes. El poder se expresa, también, en un abanico de espacios y esferas públicas de la oposición que se han caracterizado por ausencia de poder y de cualquier forma de resistencia. La visión de la experiencia y la visión cultural aportan pistas para viabilizar procesos investigativos y prácticas educativas de respuesta que están ligadas necesariamente con la dinámica del poder; puesto que la cultura es concebida como representación de experiencias vividas, de realizaciones materiales y de prácticas fraguadas en el contexto de unas relaciones desiguales y dialécticas que diferentes grupos establecen en una determinada sociedad y en un momento concreto de la historia.

### **El Método Freireano: un Método Relacional**

La propuesta freireana no parte de una teoría para poner en práctica, sino que parte de la concreción y complejidad de los contextos y desde allí busca elementos teóricos y metodológicos que permiten comprender críticamente la problemática y asumir desde una perspectiva cognitiva y de una ética vital,[23] el proceso de orientación del aprendizaje.

Toda su reflexión, entonces parte de los contextos, de las experiencias, las mismas que no pueden ni darse ni considerarse al margen de los contextos. Encarar las experiencias, rebasa los parámetros del método científico, el método se interesa por lo que ocurre en la periferia, en las fuerzas y los impulsos que trabajan en los márgenes de la política y del arte.

Encarar los derechos humanos desde los contextos, implica considerarlos desde relaciones semánticas: *Ideas, posición, espacio, valores, narración, instituciones*. Desde la pragmática: *fuerzas productivas, disposición, desarrollo, prácticas sociales*, temporalidad e historicidad, *relaciones sociales de producción, de género*.<sup>[24]</sup>

Los educadores, como todos los seres humanos, estamos interpelados y exigidos a comprometer nuestras potencialidades en la construcción de un Estado Social de Derecho, basado en los derechos humanos, como señala Hinkelammert, que sea realmente un *garante* de la *paz*, centrado en las personas, que tenga como prioridad responder a las necesidades de la comunidad de seres humanos, de manera especial de aquella población que vive en la exclusión; un Estado cuyo mercado esté controlado y supeditado a las necesidades de la mayoría de la población, que es precisamente la que vive en situación de pobreza y, buena parte de ella, en la indigencia. A partir de esto, se pueden desarrollar las *medidas y políticas* necesarias para que la sociedad haga presente su necesidad de ser una sociedad en la cual quepan la comunidad de los seres vivos y la naturaleza.

Para que este Estado comience a emerger, es urgente "*otra*" *institucionalidad*, que permita generar *relaciones* de justicia, de respeto y solidaridad basada en derechos, como soporte insustituible para construir para trazar una educación orientada hacia la paz.

### **Humanización de la Institucionalidad**

Nuestra realidad es institucional (somos animales políticos, habitantes de una polis, de una comunidad). Toda *institucionalidad es administración* de las *relaciones con el otro (el alter) y con lo otro (la naturaleza)*. *Humanizar y fortalecer* las instituciones es obligación de todas las personas. Las instituciones deben estar sometidas a las condiciones de vida de los sujetos. Y debemos tomar conciencia de que humanizar y fortalecer la vida institucional es imperativo de una ética de responsabilidad que nos atañe a todas y todos; de una ética en la que el *bien común*<sup>[25]</sup> sea el *criterio* para la constitución de instituciones y para criticarlas en función de esa sociedad en la cual quepan todos en *relaciones de paz*. Las *relaciones sociales* deben *constituirse y reconstituirse* a partir del criterio de la creación de las condiciones de posibilidad de la vida de todos los seres humanos y de la naturaleza, a partir de lo cual puedan juzgarse las mediaciones singulares tendientes al logro de objetivos específicos. Un Estado basado en derechos humanos no puede concebirse como un proyecto *definitivo* de *instituciones definitivas*, sin embargo tiene que desarrollarse en forma de una *transformación* de las *instituciones*, tanto de las del sistema de propiedad y del *mercado* como de las del *Estado*, para que den cabida a todos los seres humanos.

Se impone la necesidad de regular el mercado en función de la vida humana concreta. Esto nos lleva a una interpelación sistémica del mercado (resistencia, intervención, regulación, transformación, suspensión). Para construir una sociedad pacífica, porque es inclusiva, se necesita fomentar la capacidad de resistir, interpelar, intervenir, regular, transformar y suspender la institución del mercado, siempre que su accionar socave las condiciones de posibilidad de la vida humana.

El *principio político orientador* (la utopía necesaria, como inédito viable) deberá encarnarse en *criterios de verificación* que permitan una evaluación *permanente de los resultados* alcanzados, cuyo cuestionamiento tendría que enunciarse así: *¿dónde el principio orientador está siendo aplicado y dónde no se le da atención?* El criterio fundamental es la satisfacción de las necesidades corporales de los seres humanos: una sociedad en la que haya lugar para la vida corporal de todos, porque todo lo que llamamos vida nos acontece corporalmente, aún la más espiritual de las experiencias. Y,

el acceso a la “riqueza humana”, es decir al desarrollo de nuestras capacidades y posibilidades.

### **En conclusión**

No es arriesgado afirmar que educar para la paz es apostar por la configuración de sujetos pacíficos, esto es, de seres humanos solidarios, respetables y confiables. El pensamiento pedagógico de orientación freireana oferta este cometido, puesto que se trata de una propuesta educativa cuyo eje es una ética vital, una ética de contenido. Por supuesto sin dejar de lado el desarrollo cognitivo. Se trata de una propuesta ético-crítica.

Esta propuesta es fruto de una experiencia vivida desde el contexto educativo y cultural de las víctimas, y reflexionada en el marco de los aportes teóricos: del pensamiento filosófico y de las ciencias sociales críticas, del pensamiento teológico de la liberación, de éticas surgidas en el contexto latinoamericano como la ética de la liberación; la ética eco-centrada, etc. entre otras. Todos estos aportes proporcionan al pensamiento pedagógico freireano elementos teórico- metodológicos para encarar el desafío que implica la orientación del proceso de enseñanza y aprendizaje de los derechos humanos desde una visión contextualizada e intercultural, que posicionada desde la exclusión, es decir, desde los sin derechos, nos interpela a comprometernos, desde nuestro rol de educadores a poner nuestro esfuerzo en la construcción de una sociedad en la que podamos vivir en condiciones dignas, condición indispensable para que germine una real cultura de paz.

La dignidad de la vida constituye la clave de bóveda para trabajar, en este caso, en educación en derechos humanos en diversas culturas que dialogan, es decir, desde la interculturalidad, como una contribución a la apertura de caminos de paz.

### **Bibliografía**

Beck, Ulrich, *La Sociedad del Riesgo Mundial*, Barcelona, Paidós, 2008.

Calleja, José Ignacio, *El Significado social de la Paz: La justicia*, en *Homenaje a Julio Lois, El Grito de los Excluidos*, Navarra, Verbo Divino, Estella, 2006.

De Sousa Santos, Boaventura, *El Milenio Huérfano*, Madrid, Trotta, 2005. *Foro Social Mundial*, Barcelona, Icaria, 2005. *Crítica de la Razón Indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003. *De la Mano de Alicia*, Bogotá, Uniandes, 1998.

Dussel, Enrique, *Fin del Capitalismo Global, El Nuevo Proyecto Histórico*, La Habana, Ciencias Sociales, 1999. *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998.

Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la Realidad Histórica*, Madrid, Trotta, 1990.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003. *Culturas y Poder*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003. *Resistencia y Solidaridad Globalización Capitalista y Liberación*, Madrid, Trotta, 2003.

Freire, Paulo, *Pedagogía de la Indignación*, Madrid, Morata, 2001. *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, edición 52, México, 1999. *Pedagogía de la Esperanza*, México, Siglo XXI, 1993.

García, Guerra, Manuel, *La Razón mestiza*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 2007.

Hardt, Michael y Negri Antonio, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

Henderson, Grotberg, Edith, *La Resiliencia en el mundo de hoy*, Barcelona, Gedisa, 2006.

Herrera, Flores Joaquín, *De habitaciones propias y otros espacios negados (Una teoría crítica de las opresiones patriarcales)*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005.

-----“Los Derechos Humanos y el Orden Global. Tres Desafíos Teórico-Políticos”, en David Sánchez, Norman Solórzano, Isabel Lucena, edit., *Nuevos Colonialismo del Capital*, Barcelona, Icaria, 2004.

-----*El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

Hinkelammert, Franz, *Hacia una Economía para la Vida*, San José, DEI, 2005.

-----*El Asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José, DEI, 2003.

-----*Crítica de la Razón Utópica*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2002.

-----*Ensayos*, La Habana, Caminos, 1999.

-----*Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995.

Leonardo, Boff, *El Desafío ético y político del hambre*, Éxodo, # 97, Febrero, 2009

-----*La voz del acto iris*, Madrid, Trotta, 2003.

-----*Ecología el Grito de la Tierra, El Grito de los Pobres*, Madrid, Trotta, 2002.

-----*Ética Planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001.

Moliner Albert, *Pluralismo Religioso y Sufrimiento Ecohumano*, Quito, Abya Yala, 2006.

Negri, Antoni y Hayden White, *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Madrid, Akal, 2006.

Panikkar Raimon, *El Diálogo Indispensable*, Barcelona, Península, 2003, p.22.

Pérez, Tapias, José Antonio, “El Pensamiento Radical de Franz-Hinkelammert”, en *Introducción a Solidaridad o Suicidio Colectivo de Franz Hinkelammert*, Universidad de Granada, 2005.

Sobrino, Jon, *Fe en Jesucristo*, Madrid, Trotta, 1999.

Vásquez, Piedad, *Teoría Crítica de la Educación en Derechos Humanos: Lineamientos para una Propuesta Educativa*, León, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de León-España, 2006.

Zambrano, María, *Hacia un saber del alma*, Madrid, Alianza, 2005.

---

\* Piedad Vásquez, Licenciada en Humanidades Modernas, Universidad de Cuenca, Cuenca-Ecuador; Doctora PhD en Derechos Humanos y Desarrollo, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla-España; Maestría en Docencia Universitaria e Investigación Educativa Universidad de Cuenca; Diplomado en Estudios Avanzados, Universidad Pablo de Olavide.

Profesorado en Segunda Enseñanza en la especialidad de Filosofía y Pedagogía, Universidad de Cuenca.

[1] Edith Henderson Grotberg, *La resiliencia en el mundo de hoy*, Barcelona, Gedisa, 2006, p.25.

[2] Idem.

[3] María Zambrano, *Apuntes sobre el tiempo y la Poesía*, en *Hacia un saber del alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 46.

[4] José García Roca, “Ciudadanía y fraternidad”, en *revista Éxodo* # 91, diciembre 2007, p. 35.

[5] María Zambrano, Op. Cit., p. 46 y 47.

- [6] Joaquín Herrera, *El Vuelo de Anteo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 30. La cursiva es mía.
- [7] Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998, p. 476. Se puede ver del mismo autor en: *Fin del Capitalismo Global, El Nuevo Proyecto Histórico*, La Habana, Ciencias Sociales, 1999.
- [8] Gürgen Schwarz, "Kattholische Kirche Die Weltreligionen und die Wirtschaft. Informedia-Stiftung. Köln, 1992, p. 83. Citado por Franz Hinkelammert en *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José de Costa Rica, DEI, 2003, p. 257. Este tema, Hinkelammert lo trata también en: *Hacia una economía de la vida. Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión. Crítica de la Razón Utópica. Ensayos*.
- [9] Gürgen Schwarz, Op. Cit., p. 258.
- [10] Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la Razón Indolente: Contra el Desperdicio de la Experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 123-124. Del mismo autor ver *El Milenio Huérfano. De la Mano de Alicia. Foro Social Mundial*.
- [11] Jon Sobrino, *Fe en Jesucristo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 93.
- [12] Boff Leonardo, *Ética Planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 62-63. Esta temática Boff, trata también en: *Ecología el Grito de la Tierra, el Grito de los Pobres. La voz del Arco iris*.
- [13] Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 46. En este mismo autor, ver *Culturas y Poder. Resistencia y Solidaridad*.
- [14] Joaquín Herrera Flores, *El Proceso Intercultural. Materiales para la Creatividad Humana*, Sevilla, Aconcagua, 2005, p.43-45.
- [15] Leonardo Boff, *La voz del Arco Iris*, Madrid, Trotta, 2003. p. 83-85.
- [16] Boaventura de Sousa Santos, Op. Cit., p. 32.
- [17] Antoni Negri, *El Contenido de la Forma: Narrativa, discurso y representación histórica. Fábrica del Sujeto/Ontología de la Subversión*, Madrid, Akal, 2006.
- [18] José Ignacio Calleja, *El Significado Social de la Paz: la justicia, en Homenaje a Julio Loais. El Grito de los Excluidos*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2006. pp. 419-421.
- [19] Albert Moliner, *Pluralismo Religioso y Sufrimiento Ecohumano*, Quito, Abya Yala, 2006, p.80-82.
- [20] Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la Realidad Histórica*, Madrid, Trotta, 1990, p. 71-77.
- [21] Piedad Vásquez, *Teoría Crítica de la Educación y Derechos Humanos. Lineamientos para una propuesta educativa*, Cap. V., León, Secretaría de publicaciones de la Universidad de León, 2006.
- [22] Víctima en el sentido de Walter Benjamin, aquel o aquellos que sufre las consecuencias de lo que no han cometido.
- [23] Esta ética, Paulo Freire lo trata de manera especial en: *Pedagogía de la Esperanza. Pedagogía de la Indignación*.
- [24] Joaquín Herrera, Op. Cit., p. 54-67.
- [25] Franz Hinkelammert, *Hacia Una Economía para la Vida*, San José, DEI, 2005, p. 415-422.