

# Heteronomía

SILVANA RABINOVICH

## a) Definición

Comúnmente considerada como la ausencia de autonomía, la heteronomía designa a un origen de la ley que rige el comportamiento en tanto exterior a la voluntad del sujeto (por su etimología, en griego *heteron* refiere al “otro” y *nomos* a la ley). Para su definición, que resuelven por la vía negativa, los diccionarios de filosofía remiten al vocablo “autonomía”, que a partir de Kant se define como la voluntad que se da a sí misma la ley moral acorde a la razón. Para el filósofo de Königsberg, todo otro origen de la ley moral cuestiona la libertad de la voluntad y por lo tanto los actos que produce no son auténticamente morales (Kant, 1968: 144). Este concepto de autonomía, relativo al orden político y social, había sido concebido antes por Rousseau en el *Contrato Social* y se relaciona con la voluntad individual y general. Actualmente remite a sociedades o comunidades que se rigen por su propia normatividad, aun cuando ésta contradice ciertas leyes del estado nacional.

Con Emmanuel Levinas la heteronomía pierde su definición por la vía negativa –que la reduce a la antítesis de la autonomía o simplemente a su carencia-, y se define como el sustento del concepto de “sujeto”. Literalmente, para el filósofo lituano, *sujeto* es aquel que se encuentra sujetado a una relación con el otro. Así, el *nomos* por el que se rige el yo tiene origen en el *heteron*.

## b) Historia, teoría y crítica

En Occidente, hacia finales del siglo XVIII surge la concepción de la moral como autogobierno en tanto facultad humana igual en todos los hombres. Anteriormente, la moral se entendía como obediencia a la autoridad. En el proceso de liberalización del pensamiento, la autonomía se considera un punto de inflexión en la relación entre individuo y sociedad. Esta descripción presupone un progreso en la libertad humana y en este sentido la

heteronomía –entendida como el sometimiento a la voluntad de un tirano– se explicaría como un estadio superado en la moral. Sin embargo, la heteronomía no se reduce a la coacción ni tampoco a una obediencia irracional (y, adelantamos, tampoco el pensamiento se amolda al esquema del progreso). Desde esta perspectiva, la heteronomía no es la falta de autonomía sino su exterioridad.

La otra cara de la discusión en torno a la heteronomía revela el concepto de libertad que la subyace. Mientras que para Kant la moral autónoma es la voluntad del sujeto que decide libremente, conforme a la razón, sin mediar coacción externa alguna (provenga de Dios, del entorno o de otra persona); para Levinas la libertad se define con relación a la responsabilidad por el otro, irreductible y exterior al yo. Esta responsabilidad heterónoma levinasiana, anterior a la voluntad, proviene de la interpelación del rostro del otro que, según el filósofo, al volverse hacia el sujeto, se le opone sin hostilidad. Podría objetarse que esa irrupción del otro en la calma del yo es violenta. Sin embargo, contrariamente al sentido común, la violencia, según el filósofo lituano, consiste en ignorar esta oposición del rostro del otro, en reducirlo a cálculo para su sometimiento, borrando su inquietante alteridad. El encuentro con el rostro del otro, que se presenta como anterior a la libertad del sujeto, le ofrece a este último la posibilidad de poner en marcha esa libertad. En este sentido, para la ética heterónoma, la palabra es *mandamiento*. Aparentemente hay una paradoja, la libertad heterónoma es *difícil libertad*: por ejemplo, el “no matarás” se vuelve infinitamente exigente –y a la vez prometedor– al traducirse como la obligación de que el otro viva.

En términos de Levinas esta responsabilidad por la vida del otro recibe el nombre de “maternidad ética”. El Otro levinasiano remite tanto al presente (el prójimo) como al pasado (memoria de los vencidos por redimir) y al porvenir (responsabilidad con las generaciones que vendrán). Es característica de la ética heterónoma la inversión de la perspectiva: al provenir de la exterioridad, se relaciona con el mundo desde el lugar del otro (que nunca puede confundirse con el yo, o con el Mismo), de ahí su enorme potencial (auto)crítico. Exterioridad del otro que exhorta al sujeto a tomar posición a su favor: al mostrarle su condición de usurpador y

ocupante, el otro conmina al sujeto a ceder el espacio que ocupa. Implacable en su crítica, la heteronomía genera un pensamiento inquieto, neutraliza la comodidad autocomplaciente típica de una moral altruista.

El esquema ético levinasiano, basado en la anterioridad y prelación del prójimo, que se constata en la relación del sujeto con el tiempo y el lenguaje (éstos no son posesiones ni atributos, sino la garantía misma de hospitalidad) da cuenta de un desfase o retraso del sujeto respecto de sí mismo. Podríamos parafrasear “en el principio fue el otro”, aquel anfitrión que recibió al yo en la lengua y en el tiempo. Cuando el sujeto puede hablar –evocando a Bajtín- sabe que no es justo decir con Descartes “yo soy” sino “yo *también* soy” (porque lo dice en la lengua del otro, que lo precede).

Características de la heteronomía desde el inicio son la asimetría y la no reciprocidad de la relación entre el yo y el otro. Es asimétrico por solicitar atención y también por la autoridad de ordenarla. En este sentido, la palabra del otro es mandamiento. La sujeción del yo que se descubre capaz de atender su reclamo, se vuelve garantía de liberación. La responsabilidad por el otro es incondicional, y por eso la reciprocidad no puede caracterizarla. Sin embargo, a pesar de presentarse como anterior a la voluntad que sería el resultado de una decisión racional, la heteronomía no es irracional. Levinas considera que, anterior a la razón lógica –que proporciona al sujeto los elementos para tomar decisiones de manera autónoma- la heteronomía apela a la razón ética pre-originaria.

Debe aclararse que la relación heterónoma hasta aquí presentada no describe los vínculos cotidianos entre las personas sino que plantea una hipótesis ética que el autor llama *pre-originaria* o *an-árquica*, esto es, que subyace al orden social y es anterior a todo origen (*arjé*) y a toda cronología. Al modo de la maldad o bondad natural del hombre esbozadas por Hobbes o Rousseau respectivamente, la responsabilidad heterónoma levinasiana -que a diferencia de éstas no es esencialista-, constata trazos humanos, chispas de una ética que, bajo un sedimento de relaciones cotidianas nubladas por la propiedad privada, oculta genuinas esperanzas de justicia. Esta justicia se teje en una ética que, al anteponer el otro al sujeto, le intima a reconocer su vulnerabilidad. La sujeción del yo le obliga a

desconfiar del poder y de las posesiones. Desnudo ante la desnudez del otro, el sujeto se descubre responsable de la fragilidad del prójimo. La ética heterónoma da la clave para desactivar la lógica de “guerra preventiva” -tan común en las sociedades occidentales- en la que, ante el temor a ser agredido por el otro cuya calidad de indigente se percibe como amenaza (esta amenaza consiste en recordarle al sujeto su propia vulnerabilidad), el sujeto opta por “prevenir” la supuesta agresión, perpetrándola. Al definir al sujeto a partir de su responsabilidad por la fragilidad del otro, la heteronomía cuestiona radicalmente el esquema de autoafirmación que ha imperado en la ética y en el pensamiento occidental.

Ahora bien, lo descrito hasta aquí corresponde a la ética heterónoma, *filosofía primera* para Levinas, que plantea la hipótesis pre-originaria del cara-a-cara. Pero en el mundo, además del sujeto y aquel otro por quien se descubre responsable, se encuentra el tercero: la sociedad. En el plano social y político, la ética desempeña un papel de horizonte, de promesa. La idea de justicia es matizada por la pluralidad, la exigencia infinita de la *difícil libertad* se atenúa. La ética, entonces, funge desde un afuera que vigila al poder desde la vulnerabilidad. Al modo de los profetas bíblicos, que amonestaban al rey sin concesiones en nombre de la justicia, la ética heterónoma -insobornable e incapaz de calcular- desconfía del poder político. En esta escena queda claro por qué para Levinas la heteronomía no es ausencia de autonomía, sino su condición previa. La autonomía, en cuanto afirmación del Mismo, corre el peligro de olvidar su progenie, su condición filial respecto al Otro. El orden político en su afirmación de libertad debe tender a la autonomía; sin embargo, la política no puede negar su génesis social y ética. Dicho en otros términos, la autonomía política no debe pretenderse *ex nihilo*, porque si niega su estirpe heterónoma –su condición de heredera responsable con el pasado, el presente plural y el porvenir-, corre el riesgo de volverse tiranía. Aquel sueño de libertad *fácil*, pura voracidad reducida a las leyes del capitalismo y el libre mercado, puede transformarse en una pesadilla excluyente. Las poblaciones marginales (pueblos originarios) o “superfluas” (emigrantes, refugiados, parias) lo atestiguan.

Desde esta perspectiva, que no ubica a la heteronomía en las antípodas de la autonomía sino en su genealogía, queda cuestionada la creencia liberal –fundada en la idea de progreso- que considera a la autonomía como superación de la heteronomía. El filósofo Emmanuel Levinas se queda junto a la ética frente a la política -sin entrar en ella, para poder vigilarla- porque la entiende a la manera del liberalismo político, al que ve como la forma más elaborada de organización. Según el filósofo, esta organización política presupone un avance –insuficiente- en el desarrollo social y político, al que ve con desconfianza. Pero cabe preguntarse: ¿Acaso la historia –la vida- sólo se entiende en función del progreso? El progreso es un valor occidental –orientalista, es decir, excluyente-,<sup>1</sup> producto de un pensamiento teleológico que pretende universalidad pero que no la alcanza. Desde la crítica de Said al orientalismo, la teleología en la historia, como una cadena de causas y consecuencias en una dirección única, se revela como una forma más, entre muchas otras, del pensamiento, asociada a un yo que se concibe a sí mismo como voluntad de dominio. Un pensador heterónimo como Walter Benjamin (Benjamin, 2008) hace una crítica radical a la ideologización del progreso en el concepto de historia. Este cuestionamiento benjaminiano a la inexorabilidad del progreso conduce a revisar otras formas de heteronomía política experimentadas en el seno de diversas culturas (algunas de ellas consideradas como “atrasadas” por la visión orientalista). De esto tratará el apartado siguiente.

### c) Líneas de investigación y debate contemporáneo

Por el contenido de la ética heterónoma, que antepone el Otro al Mismo, si bien en la historia de la filosofía aparece abordada por primera vez de manera afirmativa -en tanto *filosofía primera*-, en la filosofía del siglo XX, el debate se abre a otros pensamientos pertenecientes a culturas que la filosofía autodenominada “occidental” no supo tomar en consideración, por considerarlos “atrasados” o alejados de la razón ilustrada. En esta sección se presentarán cuatro líneas de pensamiento que actualmente (pero desde hace siglos), desde lugares diferentes, plantean distintas

---

<sup>1</sup> En el sentido que le da Edward Said al término, que refleja la percepción de superioridad que Occidente tiene de sí mismo en comparación con un Oriente caricaturesco y despreciado.

perspectivas heterónomas que se manifiestan en el plano ético, social y político.

### 1. *Pensamiento andino*

El ideal de una 'autonomía' personal para el *runa/jaqi* andino es un absurdo; como miembro de una red de relaciones, el individuo nunca puede establecer su propia ley (*autos* y *nomos*), sino que tiene que insertarse en la gran ley cósmica de la correspondencia, complementariedad y reciprocidad. Fuera de ésta, el individuo está condenado a ser una 'nada'. (Estermann, 2009: 235)

Pensamiento heterónimo por definición, la red comunitaria da forma al sujeto, que no puede ser comprendido como tal sin el marco de la comunidad. La heteronomía se manifiesta a través de los conceptos de *Sumak kawsay* "buen vivir" –en quichua ecuatoriano-, *Suma Qamaña* "buen convivir" –en aymara boliviano. El "buen vivir" nada tiene que ver con el afán de posesión y acumulación característicos del capitalismo que se basa en el consumo. En este contexto de convivencia que desconoce la hegemonía del par sujeto-objeto (que conlleva el poder del primero sobre el último), el estatus epistemológico se muestra radicalmente diferente al "occidental" –caracterizado por el afán de dominio-. En el marco intersubjetivo del buen convivir, la sabiduría consiste en el *encariñamiento* –que no de conocimiento- con el medio (Álvarez González, 2014), es decir, que presupone una relación de atención mutua, solidaria. La relación de amor se manifiesta no sólo en el acercamiento a la sabiduría sino en el trabajo, que en este contexto trata de asistir a la naturaleza y no de explotarla. Así, la reciprocidad, que no se reduce al cálculo sino que tiene que ver con la solidaridad, es uno de los principios económicos, epistemológicos y de organización social. Este principio se profundiza con la solidaridad que no espera retribución y se relaciona con una característica de la heteronomía, que es su incondicionalidad. La posición del ser humano en el mundo no es de superioridad sino que se relaciona de manera horizontal con el medio, como parte integrante del mismo. Cuando el buen vivir y el buen convivir interpelan a la política "occidental", desde una alteridad que se ubica en el interior del Estado, le impelen a revisar su constitución nacional, corrigiéndola como plurinacional. Este es el caso de países

andinos como Ecuador y Bolivia que tradujeron, modificando de manera profunda sus textos constitucionales.

## 2. *Pensamiento tojolabal*

Si toda lengua refleja un horizonte de pensamiento, en el tojolabal –lengua mayense- se trasluce una cosmovisión muy diferente a la del español. Una de sus características más sobresalientes concierne a la predominancia de la escucha y a la concepción comunitaria de la subjetividad. Son cuatro los conceptos clave del tojolabal (Lenkersdorf, 2008): el “nosotros”, “todo vive”, la “complementariedad” o intersubjetividad y el “escuchar”. No se trata de negar al yo sino de entenderlo en el marco de un *nosotros* comunitario –incluyente- que lo constituye. El sentido de *comunidad* lo da la certeza de que *todo vive*, es decir que la vida no es cualidad exclusiva de los tres reinos de la naturaleza, sino que todo aquello que nos rodea (sea artificial o natural, terrestre o celeste, en vida o difunto) *vive*. En ese sentido, se da una inversión típica de la heteronomía: ver y escuchar supone que somos vistos y escuchados por todos esos otros que conviven con nosotros. La escucha, relacionada con la atención, se relaciona con la hospitalidad. “El escuchar es revelador respecto a la realidad y al escuchador mismo. Se oye lo que no se sabe, ni de sí mismo” (Lenkersdorf, 2008:143). En esta descripción de la escucha hay elementos característicos de la ética heterónoma: la revelación como fuente de saber exterior es imposible de anticipar o de poseer, no sólo enseña sobre el otro sino que por el otro se llega al sí mismo.

En esta cosmovisión, la tierra es *madre* (al igual que para los pueblos andinos) y por lo tanto no se concibe su trabajo por dinero, ya que el dinero la prostituiría. Allí radica la diferencia entre el “trabajo por la vida” y el “trabajo por dinero” (Lenkersdorf, 2006:24)

Este sentido de la escucha se traduce en política a una democracia en la que se respetan las voces, pensamientos y palabras de todos y cada uno. Hacia la política exterior, la comunidad se dirige traduciendo su heteronomía radical como “autonomía”. El Estado nacional, que busca unificar a todos los pueblos que componen la nación, debe entender que

ese otro (por ejemplo, los zapatistas en Chiapas) se rige por reglas diferentes que está obligado a reconocer por ley. Autonomía (respecto al gobierno nacional) heterónoma (en el interior de la comunidad) es la de los zapatistas de México.

### 3. *Pensamiento judío.*

Llamamos “pensamiento judío” a una filosofía en cuya genealogía se encuentra la tradición comunitaria de lectura de la Torah en el marco de la religión judía entendida a partir del cumplimiento de sus preceptos. Filósofos modernos y contemporáneos, permeados directa o indirectamente por estas prácticas tradicionales de lectura, dan lugar a un pensamiento filosófico que, si bien no se inscribe en la religión, por su carácter heterónimo, se ubica en ese horizonte cultural.

Las leyes morales y sociales de la Torá (*Levítico* 19 y ss.) dan lugar a una organización social que, al postular la responsabilidad por el otro (el pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano), puede prescindir de la autoridad monárquica (I *Samuel* 8) bajo la supervisión divina que garantiza la igualdad de los seres humanos ante Dios. En el marco ritual, la lectura del Libro se lleva a cabo regularmente en comunidad, en voz alta, poniendo en acto la heteronomía (de la voz en la lectura que garantiza la escucha, del testimonio del otro que impide el sojuzgamiento de los sentidos del texto). Esta cosmovisión, que concibe al tiempo –diacrónico– en clave generacional, define al sujeto como responsable por las generaciones pasadas y por las que le sucederán. Más tarde, dentro del marco religioso, el Talmud (escrito bajo el yugo de Roma) considerará a la prelación del otro postulada en la Torá como garantía para impedir la soberbia del poder. Pensamiento diaspórico, el Talmud y luego la Cábala luriánica postularán al exilio (simbólico) como garantía de humildad y libertad. Pensamiento del desarraigo, el *Levítico* (25:23) al dictaminar la condición radical de extranjería, impide la posesión de la tierra.

Esta cosmovisión heterónoma originada en el marco religioso, trasciende las fronteras hacia el mundo secular a través de pensadores judíos contemporáneos (algunos creyentes y otros no) a quienes les



fuera transmitida directa o indirectamente. Así, Emmanuel Levinas, filósofo religioso y conocedor directo de las fuentes, propone una ética heterónoma que traduce (e interpela) a la filosofía occidental; Walter Benjamin, pensador laico permeado por algunos aspectos de la Cábala, plantea una concepción heterónoma del marxismo, de la historia y la memoria que acerca lo mesiánico a la revolución; Jacques Derrida plantea un pensamiento político heterónimo de raigambre generacional que tiñe toda su filosofía; Sigmund Freud concibe al sujeto desde la heteronomía del inconsciente; Martin Buber y Gustav Landauer –en su implacable reclamo por la justicia donde resuenan los preceptos del *Levítico* 19 y 20- construyen un socialismo *profético*... la lista es amplia. Del sentido heterónimo de la utopía en Buber, Landauer y Benjamin nos ocuparemos en el apartado siguiente.

#### 4. *Socialismo utópico.*

Entendida por los autores del *Manifiesto Comunista* como opuesta a la comprensión *científica* de la estructura económica de la sociedad burguesa, la *utopía* fue denostada como mera fantasía reformista. El problema de esta oposición radica en el concepto de ciencia en que descansa y en el de utopía también. Martin Buber se abocó a la tarea de recuperar cierta génesis de esta “idea en desarrollo” (Buber, 1998:7) y lo hizo a través de otra concepción del conocimiento, que se acerca al “encariñamiento” propio del concepto andino de “buen vivir”, abierto a la ficción, aunque no a la fantasía engañosa. Pensada como “cuadro de lo que debe ser”, la utopía se inspira en un deseo crítico de justicia, donde la crítica se considera corolario de la experiencia heterónoma. Lo que inquieta en el discurso utópico es la imaginación política incondicionada que permite a Gustav Landauer definir a la política como “el arte de lo imposible”, a Charles Fourier plantear el trabajo como asistencia de la naturaleza (en sus partos) y no como explotación de la misma o a Piotr Kropotkin, en tanto ácrata, oponerse al Estado centralista –dominador- desde una idea de organización política que nunca queda definitivamente constituida. El escenario de las diversas versiones del

socialismo utópico es la *comunidad* que se diferencia del colectivo por definirse como tejido de relaciones intersubjetivas. En los cuadros utópicos la ética tiene un lugar privilegiado respecto a la política. Esto hace postular a Landauer la absoluta coherencia entre medios y fines y la imposibilidad de que los primeros tomen caminos divergentes al de los últimos en aras de una supuesta eficacia. La confederación de comunidades autónomas propuesta por este utopista exige un dinamismo que impide el anquilosamiento de cualquier forma de organización política. Se trata de una autonomía cuyo respeto por la palabra del otro la vuelve inmune al “egoísmo colectivo” que Buber distingue como propio de los nacionalismos. Nuevamente constatamos heteronomía como garantía de la autonomía con justicia.

A mediados del siglo XX, Martin Buber consideraba que el único socialismo factible era el utópico (Buber, 2009). A través de sus investigaciones, el cientificismo se revela más fantasioso por sus pretensiones de realismo que los caminos de la utopía.

En nuestros días el socialismo utópico, a través de la relectura de las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin, ha sido actualizado por ejemplo en el “ecosocialismo” planteado por Michaël Löwy. Motivada por la responsabilidad heterónoma con el porvenir, la ecología política radical –que hoy une a militantes de muy diversas etnias y realidades sociales en el planeta- constituye una fuerza de oposición que se expresa desde lenguas y culturas diversas contra la globalización neoliberal capitalista. Si la preocupación ética ante la depredación extractivista del medio ambiente puede tejer esta red política que trasciende fronteras de toda clase (culturales, lingüísticas, económicas) es porque se acercan desde la vulnerabilidad y no desde la autoafirmación. Esta posición heterónoma de la subjetividad permite aproximarse a toda lengua –incluso la propia- como traducción. Entonces, el intercambio de experiencias vulnerables se vuelve la “débil-fuerza” (Benjamin, 2008) capaz de propiciar autonomías en cuyo horizonte brilla la responsabilidad heterónoma que ilumina presente, pasado y porvenir. En las Tesis benjaminianas convergen el elemento

mesiánico judío -que es apertura a un porvenir incognoscible y no anticipable- con el socialismo utópico, que esboza cuadros inconclusos de lo aparentemente imposible.

Para concluir: las experiencias andinas, maya tojolabal y utopista comparten la concepción del ser humano como un integrante más del mundo que habita, hermanado con la naturaleza y con el medio ambiente, que se resiste a concebir el trabajo como explotación. En el caso de la heteronomía de raigambre judía, no es el hecho de hermanarse con la naturaleza (que de algún modo está presente en la condición de creatura) ni mucho menos de apropiársela, sino el de ser *heredero* de la responsabilidad de cuidarla para transmitirla al porvenir. En un horizonte de profundo desarraigo, la experiencia del exilio recuerda al judío que la tierra sólo pertenece a Dios, esto lo obliga a mantenerse al margen de luchas por la posesión del territorio. Provisto de dos oídos y una sola boca, el deber de escuchar, o incluso, de atender, se descubre como lo propiamente humano y revela que la palabra “propia” proviene de otro (“animal profético” levinasiano). En Benjamin y en Buber, de maneras muy distintas, convergen la heteronomía judía (mesiánica) y la socialista (utópica).

Todos los ejemplos aquí mencionados dan testimonio de una alteración profunda en los sentidos de autonomía y heteronomía que pone en evidencia el reduccionismo –sesgado por un prejuicio orientalista- de presentarlas como opuestas. Hay en estas sociedades fundadas en una ética heterónoma una forma de organización política comunitaria que se caracteriza por la autonomía con respecto al poder político nacional a fin de conducirse de manera heterónoma en su interior.

#### d) Bibliografía

ABBAGNANO, Nicola (1994), *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Freddy Javier, “El buen vivir, un paradigma anticapitalista”. *Pacarina del Sur* [en línea], año 4, *núm. 16, julio-septiembre, 2013. ISSN: 2007-2309. Consultado el Miércoles, 20 de Agosto de 2014. Disponible en Internet: [www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/756-el-buen-vivir-un-paradigma-anticapitalista](http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/756-el-buen-vivir-un-paradigma-anticapitalista) Fuente: Pacarina*

del Sur - <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/756-el-buen-vivir-un-paradigma-anticapitalista> .

BENJAMIN, Walter (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ítaca – Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

BUBER, Martin (1998), *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.

BUBER, Martin (2009), *Una tierra para dos pueblos*, Salamanca, Sígueme-UNAM.

CHALIER, Catherine (1998), *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel.

DE SOUZA SANTOS, Boaventura, *Una epistemología del Sur*, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales)- Siglo XXI, México DF, 2011.

DUSSEL, Enrique, Eduardo MENDIETA y Carmen BOHÓRQUEZ, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, *Historia, corrientes, temas, filósofos*, CREFAL Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe – Siglo XXI, México, 2009.

ESTERMANN, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para el mundo nuevo*, ISEAT Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, La Paz, 2009.

FERRATER MORA, José (1994), *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel.

KANT, Emmanuel (1968), *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Aguilar.

LENKERSDORF, Carlos (2008), *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México DF, Plaza y Valdés.

LENKERSDORF, Carlos (2006), *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, México DF, IIFL-UNAM.

LEVINAS, Emmanuel (1991), *Ética e Infinito*, Madrid, Visor.

LEVINAS, Emmanuel (1987), *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme.

LEVINAS, Emmanuel (1995), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

LEVINAS, Emmanuel (2000) "Libertad y mandamiento" en *La huella del otro*, México DF, Taurus.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social*, La Oveja Negra, Bogotá, 1993.

SAID, Edward, *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2004.

SCHNEEWIND, J. B. (2009), *La invención de la autonomía. Una historia de la moral moderna*, México, Fondo de Cultura Económica.