

Artículo de reflexión

Recibido: 17-06-2025 - Aceptado: 23-01-2026 - Publicado: 04-02-2026

Otredad, diversidad y vínculo: Hacia una ética transdisciplinar desde el Caribe

María Fernanda Polanía Chacón¹

Resumen

Este artículo de reflexión analiza los fundamentos de una ética transdisciplinar desde las categorías de otredad, vínculo y diversidad, con un enfoque situado en el Caribe. Se plantea que las tensiones epistemológicas y culturales emergen en la interacción de saberes en contextos atravesados por la colonialidad del poder y del conocimiento. La investigación emplea una metodología cualitativa de tipo documental, basada en el análisis crítico de teorías sobre el reconocimiento, la alteridad y la diversidad, junto con los aportes del pensamiento caribeño y decolonial. Los resultados muestran que la ética transdisciplinar favorece la valoración de la diversidad epistémica caribeña y promueve la articulación de saberes ancestrales, espirituales y académicos en diálogo horizontal. Se concluye que esta ética concibe la diversidad no como diferencia, sino como principio de enriquecimiento mutuo y justicia cognitiva, impulsando formas de convivencia más equitativas, solidarias y plurales.

Palabras clave: ética transdisciplinar, otredad, diversidad, Caribe, saberes ancestrales, reconocimiento.

Otherness, Diversity, and Connection: Toward a Transdisciplinary Ethics from the Caribbean.

Abstract

This reflective article analyzes the foundations of a transdisciplinary ethics based on the categories of otherness, bond, and diversity, with

¹ Maestra en Estudios del Caribe Universidad Nacional de Colombia; doctoranda en Formación en diversidad. Egresada de la Universidad Nacional de Colombia – Sedes Bogotá y Caribe.
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1145-9048>, email: mfpolanía@gmail.com.

a focus on the Caribbean context. It argues that epistemological and cultural tensions emerge through the interaction of different forms of knowledge in scenarios shaped by the colonality of power and knowledge. The study employs a qualitative documentary methodology, grounded in the critical analysis of contemporary theories of recognition, alterity, and diversity, alongside contributions from Caribbean and decolonial thought. The results reveal that transdisciplinary ethics fosters the appreciation of Caribbean epistemic diversity and promotes the articulation of ancestral, spiritual, and academic knowledge in horizontal dialogue. It concludes that this ethical perspective understands diversity not as difference but as a principle of mutual enrichment and cognitive justice, contributing to more equitable, dialogical, and plural forms of coexistence.

Keywords: transdisciplinary ethics, otherness, diversity, Caribbean, ancestral knowledge, recognition.

Alteridade, Diversidade e Vínculo: Rumo a uma Ética Transdisciplinar desde o Caribe.

Resumo

Este artigo de reflexão analisa os fundamentos de uma ética transdisciplinar a partir das categorias de alteridade, vínculo e diversidade, com enfoque situado no Caribe. Argumenta-se que as tensões epistemológicas e culturais emergem da interação entre saberes em contextos marcados pela colonialidade do poder e do conhecimento. A pesquisa adota uma metodologia qualitativa de tipo documental, baseada na análise crítica de teorias contemporâneas sobre reconhecimento, alteridade e diversidade, juntamente com as contribuições do pensamento caribenho e decolonial. Os resultados demonstram que a ética transdisciplinar favorece a valorização da diversidade epistêmica caribenha e promove a articulação de saberes ancestrais, espirituais e acadêmicos em diálogo horizontal. Conclui-se que essa ética compreende a diversidade não como diferença, mas como princípio de enriquecimento mútuo e justiça cognitiva, promovendo formas de convivência mais justas, solidárias e plurais.

Palavras-chave: ética transdisciplinar, alteridade, diversidade, Caribe, saberes ancestrais, reconhecimento.

Otredad, vínculo y diversidad: fundamentos para una ética transdisciplinar

En las últimas décadas, los enfoques poscoloniales y decoloniales han replanteado la comprensión del conocimiento, al evidenciar que la modernidad occidental se edificó sobre jerarquías coloniales que subordinaron pueblos, saberes y modos de existencia (Quijano, 2000; Mignolo, 2000; Dussel, 2015). Desde esta crítica, emerge la necesidad de construir epistemologías plurales y situadas, capaces de reconocer la diversidad de racionalidades y de promover un diálogo intercultural que supere la fragmentación disciplinar (Escobar, 2016; De Sousa Santos, 2010). El Caribe, más que una región geográfica, representa una zona epistémica de resistencia y creación, donde confluyen memorias, lenguas y prácticas que desbordan las categorías eurocéntricas del pensamiento moderno (Glissant, 1990; Wynter, 2003).

Este territorio encarna la tensión entre el trauma colonial y la potencia cultural de la mezcla, la memoria y el vínculo, situando a la otredad y la diversidad como fundamentos del conocimiento y de la vida (Fanon, 1952; Díaz Quiñones, 2006). En este marco, el presente artículo analiza los fundamentos de una ética transdisciplinar desde las categorías de otredad, vínculo y diversidad, situando la reflexión en el horizonte del pensamiento caribeño y decolonial. Se asume que los desafíos actuales (exclusión, desigualdad y crisis ética) no pueden abordarse desde paradigmas monoculturales, sino desde una ética relacional que integre saberes científicos, espirituales y comunitarios (Morin, 1990; Nicolescu, 1996; De Sousa Santos, 2009).

En esta dirección, los aportes de González (2017, 2025), y de Tamayo y Guarín (2023), resultan fundamentales para fortalecer el vínculo entre ética, conocimiento y diversidad. González (2017) enfatiza la importancia de los diálogos de saberes como horizonte educativo que reconoce la alteridad y cuestiona las homogeneizaciones culturales. Por su parte, Tamayo y Guarín (2023) proponen un humanismo formativo orientado al reconocimiento de las diversidades humanas como principio ético de la educación. Estos planteamientos coinciden con la propuesta de una ética transdisciplinar del reconocimiento, capaz de articular los saberes en función del cuidado, la pluralidad y la justicia cognitiva. Metodológicamente, el artículo adopta un enfoque cualitativo de tipo documental, basado en la revisión crítica y hermenéutica de textos sobre ética, otredad, diversidad y pensamiento caribeño. Este abordaje permite comprender la ética transdisciplinar no sólo como

categoría teórica, sino como una praxis decolonial, que vincula el saber con la vida y la comunidad.

1. Corrientes poscoloniales y caribeñas

El pensamiento poscolonial surge en la segunda mitad del siglo XX como una corriente crítica que cuestiona los fundamentos epistemológicos, culturales y políticos de la modernidad occidental. Autores como Edward Said (1978), Gayatri Spivak (1988) y Homi Bhabha (1994) evidenciaron que el colonialismo no solo fue un sistema económico y político, sino también un proyecto cultural que impuso jerarquías entre pueblos y saberes. Said (1978), en *Orientalismo*, demostró que el conocimiento europeo sobre el “Oriente” sirvió para legitimar la dominación colonial, produciendo una imagen del otro como atrasado, irracional y exótico. Spivak (1988), por su parte, problematizó la imposibilidad del sujeto subalterno de hablar dentro de los marcos discursivos coloniales, mientras que Bhabha (1994) introdujo la noción de hibridez cultural como espacio de resistencia frente a las identidades fijas impuestas por el colonialismo. Estas perspectivas marcaron el inicio de un giro epistémico que buscó descentrar al sujeto moderno y visibilizar las voces históricamente silenciadas.

En América Latina, este impulso crítico derivó en el llamado giro decolonial, una corriente que, si bien dialoga con el poscolonialismo, se distingue por su anclaje geopolítico en las experiencias coloniales ibéricas y su apuesta por la “desobediencia epistémica” (Mignolo, 2000). Autores como Aníbal Quijano (2000), Walter Dussel (2000) y Enrique Dussel (2015) denunciaron que, tras la independencia política, persistió una colonialidad del poder, del saber y del ser, que mantiene subordinadas las epistemologías del Sur. Quijano (2000) argumenta que la modernidad se constituyó como una estructura de dominación racial y cognitiva que clasificó a los pueblos según jerarquías de valor humano y racionalidad. Dussel (2015), desde la filosofía de la liberación, propuso una ética de la exterioridad que parte del sufrimiento de las víctimas del sistema-mundo moderno. En esta línea, Mignolo (2000) sostiene que el pensamiento decolonial implica “pensar desde las grietas del sistema-mundo moderno/colonial”, reconociendo la existencia de múltiples epistemologías subalternas que ofrecen alternativas al conocimiento hegemónico.

En el contexto del Caribe, estas discusiones adquirieron una forma particular, dando lugar a una tradición intelectual revisionista que se anticipó a muchos de los debates actuales sobre la colonialidad. En este sentido, Eric Williams (1944) y C. L. R. James (1938) son considerados pioneros de una crítica histórica que situó al Caribe en el centro de la modernidad capitalista. Williams, en *Capitalism and Slavery*, demostró con evidencia económica que

el auge industrial europeo fue posible gracias a la acumulación originaria generada por el trabajo esclavo africano en el Caribe. Su tesis revirtió el relato eurocéntrico que presentaba la abolición de la esclavitud como resultado del progreso moral europeo, mostrando que en realidad fue consecuencia del cambio en los intereses económicos del capitalismo emergente. Por su parte, James, en *The Black Jacobins*, interpretó la Revolución haitiana como el acontecimiento político más radical de la modernidad, en el que los esclavizados reclamaron la universalidad de los ideales de libertad e igualdad proclamados por la Ilustración (James, 1938). En ambos casos, el pensamiento caribeño introdujo una ruptura epistemológica al reivindicar el papel de los pueblos negros como sujetos históricos y políticos, y no como simples objetos de la historia colonial.

A mediados del siglo XX, la tradición crítica del Caribe se expandió hacia la reflexión filosófica, literaria y cultural. Frantz Fanon (1952, 1961) exploró la dimensión psicológica y ontológica del colonialismo, analizando cómo la dominación racial deshumaniza al sujeto colonizado. En *Piel negra, máscaras blancas* (1952), Fanon describe el trauma identitario del hombre negro frente al modelo de humanidad blanca impuesta por la modernidad, mientras que en *Los condenados de la tierra* (1961) propone una ética revolucionaria que emancipe tanto la mente como los cuerpos colonizados. Su obra fundó una ontología de la liberación que inspiró a las generaciones posteriores del pensamiento decolonial.

A finales del siglo XX, Édouard Glissant (1990, 1997) propuso una “poética de la relación”, donde la identidad ya no se define por la pureza ni por la pertenencia cerrada, sino por la interacción constante y el intercambio cultural. En su *Poética de la relación* (1990), el autor afirma que la opacidad (es decir, el derecho a no ser completamente comprendido por el otro) es una forma de resistencia ética frente a la transparencia colonizadora. Esta idea se vincula con la noción de relacionalidad, que será clave para la ética transdisciplinar que aquí se propone.

Por su parte, Sylvia Wynter (2003) desarrolla una crítica radical al concepto occidental de “hombre” que domina la modernidad. En su ensayo *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom*, Wynter argumenta que la humanidad moderna fue definida de manera excluyente, basada en el sujeto blanco, masculino y propietario. Para ella, descolonizar el conocimiento implica redefinir lo humano desde la diversidad de experiencias y formas de existencia que han sido históricamente negadas. Su propuesta es profundamente transdisciplinar, pues integra filosofía,

biología, literatura y espiritualidad para repensar las condiciones del ser humano en clave plural.

El pensamiento caribeño contemporáneo continúa esta línea revisionista a través de autores como Arcadio Díaz Quiñones (2006) y Silvio Torres-Sailant (1998), quienes amplían el horizonte teórico hacia la dimensión cultural e intelectual. Díaz Quiñones, en *Sobre los principios: Los intelectuales caribeños y la tradición*, sostiene que la tarea del pensamiento caribeño es confrontar las herencias coloniales que aún estructuran los imaginarios de nación y cultura, mediante una lectura crítica de la memoria y la historia. Para el autor, el intelectual caribeño no puede ser neutral, sino que debe comprometerse con la reconstrucción ética del vínculo social y con la defensa de la pluralidad cultural (Díaz Quiñones, 2006). Torres-Sailant (1998), por su parte, aborda la producción cultural del Caribe como un espacio de negociación entre lo local y lo diaspórico, reivindicando la “poética de la nación mestiza” como alternativa al nacionalismo homogéneo. Ambos coinciden en que el pensamiento caribeño constituye una práctica crítica que articula estética, política y ética desde una conciencia de mestizaje y resistencia.

Finalmente, la obra de Boaventura de Sousa Santos (2009, 2010) aporta al marco de discusión una herramienta conceptual clave: la ecología de saberes, entendida como la coexistencia horizontal entre conocimientos científicos, populares, ancestrales y espirituales. De Sousa Santos (2009) sostiene que no puede existir justicia social sin justicia cognitiva, y que esta solo es posible si se desmantelan las jerarquías epistémicas heredadas del colonialismo. En diálogo con esta perspectiva, el pensamiento caribeño encarna de forma ejemplar la práctica de esa ecología de saberes, al integrar lenguas, cosmovisiones y memorias diversas en la construcción de una epistemología plural y relacional (Escobar, 2016).

En síntesis, las corrientes poscoloniales y caribeñas conforman el sustrato teórico sobre el que se edifica esta reflexión. Mientras las primeras permiten comprender la persistencia de la colonialidad en los sistemas de pensamiento y poder, las segundas ofrecen un horizonte epistémico alternativo, fundado en la relacionalidad, la diversidad y la memoria. Este trabajo se ubica en ese cruce de tradiciones, proponiendo que una ética transdisciplinar desde el Caribe no solo es una respuesta teórica, sino una praxis de descolonización del conocimiento que reconfigura el vínculo entre el yo y el otro, entre el saber y la vida.

2. La otredad como fundamento ético

La noción de otredad ha adquirido un papel central en el pensamiento contemporáneo, en tanto categoría que cuestiona las estructuras de poder

y las formas de conocimiento que históricamente han negado la diferencia. Desde la filosofía fenomenológica, Emmanuel Lévinas (1961) propuso un giro radical al colocar la relación con el otro como el punto de partida de toda ética. En *Totalidad e infinito*, Lévinas afirma que el rostro del otro “nos ordena, nos interpela y nos convoca a una responsabilidad infinita” (p. 197), lo que implica que la ética antecede a la ontología. Para el autor, el encuentro con el otro no puede reducirse a una relación de conocimiento, ya que toda tentativa de comprender al otro desde las categorías del mismo implica violencia simbólica. Su propuesta de una “ética de la alteridad” se opone al proyecto moderno del sujeto autónomo y racional, al sostener que el ser humano se constituye en el reconocimiento de la vulnerabilidad ajena. En este sentido, la otredad no es un objeto de la moral, sino la condición misma de posibilidad del ser ético.

Complementariamente, Paul Ricoeur (2004) amplía la comprensión de la alteridad desde una perspectiva hermenéutica. En *Caminos del reconocimiento*, plantea que la identidad humana no es sustancial ni fija, sino narrativa: se construye a través de los relatos compartidos y de la memoria colectiva. Para Ricoeur, reconocerse implica siempre reconocer al otro, pues la identidad personal se forja en la tensión entre la continuidad y la alteración, entre lo idéntico (*idem*) y lo cambiante (*ipse*). Así, la alteridad deja de ser una amenaza y se convierte en una fuente de reconfiguración simbólica, ética y comunitaria. La relación con el otro, por tanto, no se agota en la responsabilidad asimétrica, sino que incorpora el diálogo y la reciprocidad como modos de existencia. De este modo, la ética del reconocimiento que propone Ricoeur ofrece un marco para comprender la interdependencia y la vulnerabilidad compartida como dimensiones constitutivas del ser humano.

Estas perspectivas encuentran una resonancia profunda en el pensamiento caribeño y decolonial, que ha hecho de la otredad un eje de resistencia frente a la lógica homogeneizadora de la modernidad. Frantz Fanon (1952), en *Piel negra, máscaras blancas*, analiza cómo el sujeto colonizado es producido como “otro” dentro del sistema de representación racial de la modernidad. Fanon sostiene que el colonialismo no solo oprime físicamente, sino que imprime una otredad patológica en la conciencia del colonizado, generando un conflicto ontológico entre la imagen impuesta y la autopercepción. Desde esta lectura, la ética de la otredad no puede ser abstracta: debe partir de la experiencia concreta del cuerpo racializado y de la memoria histórica del sufrimiento. Su propuesta de un nuevo humanismo, desarrollada en *Los condenados de la tierra* (1961), anticipa la necesidad de repensar la humanidad

desde el margen, superando las jerarquías impuestas por el pensamiento colonial.

La reflexión de Fanon se profundiza en la obra de Sylvia Wynter (2003), quien denuncia la exclusión ontológica inscrita en el concepto occidental de “hombre”. Wynter sostiene que la modernidad construyó una definición de lo humano centrada en el sujeto blanco, masculino y propietario, mientras relegó a la otredad (el negro, el indígena, la mujer, el pobre) a los márgenes de la humanidad. Su propuesta, que puede entenderse como una antropológica de la alteridad, invita a reconstruir la noción de humanidad a partir de la pluralidad de experiencias, cuerpos y saberes. La ética de la otredad, desde esta perspectiva, implica reconocer al otro no sólo como diferente, sino como portador de humanidad y de conocimiento. Wynter (2003) advierte que la descolonización del ser exige una transformación simultánea del pensamiento, del lenguaje y de las estructuras sociales, abriendo paso a una concepción relacional de lo humano en la que la diversidad sea condición de existencia, no anomalía.

En el mismo horizonte, Édouard Glissant (1990) desarrolla la idea del derecho a la opacidad, entendida como una ética del respeto a aquello que no puede ser completamente comprendido por el otro. En Poética de la relación, el autor caribeño plantea que la modernidad occidental se ha construido sobre la obsesión de la transparencia, del dominio y de la clasificación. Frente a ello, la otredad caribeña propone una poética del vínculo, donde la relación no busca asimilar ni traducir al otro, sino convivir con su irreductible diferencia. La “opacidad” de Glissant no es oscuridad ni aislamiento, sino reconocimiento de la complejidad y singularidad de cada existencia. Este enfoque coincide con la ética levinasiana, pero la desplaza hacia una dimensión política y estética, en la que el respeto por la diferencia se convierte en forma de resistencia cultural frente al poder colonial.

En el contexto latinoamericano y caribeño, la otredad también ha sido pensada desde los vínculos comunitarios, la memoria y la narración. Arcadio Díaz Quiñones (2006) sostiene que el pensamiento caribeño se funda en una ética de la responsabilidad con la memoria del otro, especialmente con los sujetos y pueblos silenciados por la historia. Para él, la otredad no sólo se expresa en la relación interpersonal, sino también en la tarea intelectual de reconstruir las voces ausentes y los relatos invisibilizados por el colonialismo. La figura del intelectual, en este marco, es la de un mediador ético entre memorias y saberes, alguien que asume la responsabilidad de escuchar al otro y de narrar desde los márgenes. En este sentido, la otredad se convierte en una práctica de memoria y de hospitalidad discursiva, que permite restituir la dignidad a las identidades históricamente negadas.

La noción de otredad como fundamento ético, por tanto, adquiere en el Caribe un significado situado y político. No se trata únicamente de una categoría filosófica abstracta, sino de una experiencia histórica encarnada en los procesos de resistencia cultural, racial y epistemológica. El rostro del otro al que alude Lévinas puede leerse aquí como el rostro del colonizado, del esclavizado, del migrante, del cuerpo racializado que interpela al pensamiento moderno desde su exclusión. Desde esta mirada, la ética de la otredad no busca absorber la diferencia, sino sostenerla en el vínculo, cultivando la posibilidad de una convivencia plural. Tal como afirma Dussel (2015), la ética de la liberación comienza allí donde el sujeto se abre al sufrimiento del otro, reconociendo en él una exterioridad que demanda justicia. Así, el pensamiento caribeño y decolonial ofrece un marco para radicalizar la propuesta levinasiana: el otro no es solo el prójimo abstracto, sino el sujeto concreto que ha sido históricamente despojado de humanidad.

En suma, la otredad como fundamento ético se configura como una categoría que atraviesa los planos ontológico, político y epistémico. Desde Lévinas y Ricoeur hasta Fanon, Wynter y Glissant, se sostiene que el ser humano sólo se constituye plenamente en el encuentro con el otro y en la apertura al vínculo. En el contexto caribeño, esta apertura se traduce en una ética de la coexistencia, la memoria y la diversidad, donde el reconocimiento no implica integración o asimilación, sino diálogo, reciprocidad y transformación mutua. La ética transdisciplinar que se propone en este trabajo parte de esta comprensión de la otredad como punto de partida de toda reflexión sobre la justicia, la educación y la convivencia plural en el Caribe contemporáneo.

3. El vínculo como relación fundante

El ser humano no existe como una entidad aislada; su existencia se teje en la trama de relaciones que lo constituyen. En esta perspectiva, el vínculo se erige como categoría fundante de la vida ética y social. Desde la biología del conocimiento, Humberto Maturana y Francisco Varela (1990) sostienen que toda forma de vida es una red autopoiética, es decir, un sistema que se produce y mantiene a sí mismo a través de interacciones recursivas con su entorno. Según los autores, “vivir es convivir” (Maturana & Varela, 1990, p. 246), y esta afirmación no solo describe un fenómeno biológico, sino también un principio ontológico: la existencia humana es co-constitutiva, se despliega en el encuentro con otros seres. Desde esta comprensión, el vínculo no se reduce a un lazo social contingente, sino que constituye la base ontológica

de la vida en común. Así, el reconocimiento del otro no surge después de la identidad, sino que la precede y la hace posible.

En el campo de la teoría social, Axel Honneth (1995) profundiza en esta idea al desarrollar su teoría del reconocimiento. Para Honneth, la identidad individual se forma en el marco de relaciones intersubjetivas de amor, respeto y solidaridad. Cada uno de estos niveles representa una forma de vínculo ético que posibilita el desarrollo pleno del sujeto. El amor provee la base afectiva del reconocimiento, el respeto otorga la dimensión jurídica y moral, y la solidaridad representa el reconocimiento social del valor de cada individuo. La negación o distorsión de estos vínculos genera formas de desprecio que producen sufrimiento moral y exclusión. En consecuencia, la ética no puede entenderse como un conjunto de normas externas, sino como una práctica relacional orientada al reconocimiento mutuo. Esta teoría, al enfatizar el carácter social del yo, permite articular la ética del vínculo con las problemáticas de justicia, dignidad y pertenencia.

Desde la perspectiva de la complejidad, Edgar Morin (1990) ofrece un marco complementario al señalar que el pensamiento moderno ha separado artificialmente los elementos del sistema social y natural, olvidando su carácter interdependiente. En *Introducción al pensamiento complejo*, Morin sostiene que “la unidad de la vida se mantiene por la diversidad de sus interrelaciones” (p. 54). Esta afirmación tiene profundas implicaciones éticas: el vínculo no solo conecta, sino que también diferencia y enriquece. Una ética transdisciplinar debe, por tanto, reconocer la complejidad del tejido relacional que une saberes, culturas y existencias. En este sentido, la categoría de vínculo se opone a toda forma de reduccionismo disciplinario o cultural, al promover una comprensión del conocimiento como red viva y dinámica, en la que cada elemento encuentra su sentido en la interacción con los demás.

El pensamiento caribeño ofrece un aporte singular a esta concepción relacional de la existencia. Édouard Glissant (1990) propone la “poética de la relación”, según la cual las identidades no se definen por la clausura, sino por el intercambio y la resonancia. En el Caribe (espacio históricamente configurado por el desplazamiento y la mezcla) el vínculo se convierte en condición de supervivencia cultural y política. Glissant (1990) afirma que “la relación es lo que nos constituye y nos une, sin necesidad de disolvernó en el otro” (p. 28). Su pensamiento amplía la ética del vínculo hacia una dimensión estética y decolonial: convivir no significa homogeneizar, sino mantener viva la pluralidad. En esta poética, la interdependencia no elimina la diferencia, sino que la celebra como fuente de creatividad y resistencia frente a las imposiciones del poder colonial.

A partir de este marco, el vínculo puede entenderse también como una forma de resistencia frente a la fragmentación del conocimiento y de las relaciones humanas. Boaventura de Sousa Santos (2010) plantea que la modernidad eurocéntrica ha generado una “sociología de las ausencias”, al invisibilizar saberes, prácticas y comunidades no occidentales. En respuesta, propone una “ecología de saberes” que promueve vínculos horizontales entre conocimientos diversos. Este planteamiento tiene una dimensión ética, pues reconocer la validez de los saberes subalternos implica reconfigurar las relaciones de poder entre culturas y epistemologías. En este sentido, el vínculo no es solo una relación afectiva o social, sino un principio epistémico que orienta la justicia cognitiva. Una ética transdisciplinar del vínculo busca precisamente restaurar esas conexiones, integrando ciencia, arte, espiritualidad y memoria en una misma trama de sentido.

Desde la filosofía de la liberación, Enrique Dussel (2015) profundiza en la dimensión política del vínculo al afirmar que la ética comienza en el reconocimiento de la exterioridad del otro. El sujeto no se constituye en soledad, sino en el encuentro con la alteridad que interpela su responsabilidad. Para Dussel, la comunidad ética se funda en la solidaridad con las víctimas de la exclusión, lo que implica un compromiso activo con la transformación de las condiciones de injusticia. Este principio puede leerse como una ampliación de la ética levinasiana hacia un horizonte histórico y político. En el contexto caribeño, donde las heridas del colonialismo persisten en las estructuras sociales, el vínculo ético se expresa en las luchas por la memoria, la igualdad y la descolonización del saber. Así, el vínculo se convierte en una praxis de reparación y cuidado colectivo.

La tradición intelectual del Caribe también concibe el vínculo como una red de memorias compartidas y afectividades diaspóricas. Silvio Torres-Sailant (1998) describe el Caribe como un “archipiélago de relaciones”, donde la historia se construye a través del intercambio entre islas, lenguas y culturas. Desde esta visión, el vínculo es tanto una categoría histórica como simbólica: es la forma en que las comunidades se sostienen frente a la dispersión y la pérdida. De manera similar, Arcadio Díaz Quiñones (2006) entiende el vínculo como un acto de responsabilidad intelectual y ética con los otros, especialmente con aquellos que han sido borrados por la historia oficial. Su propuesta de una “ética de la memoria” conecta la reflexión filosófica con la práctica social, al situar el vínculo como un compromiso con la reconstrucción de las narrativas colectivas y la justicia histórica.

Por tanto, el vínculo constituye la base de una ética relacional y transdisciplinar que atraviesa los planos biológico, social, epistémico y político. Desde Maturana hasta Glissant, desde Honneth hasta De Sousa Santos, se reafirma que la vida humana solo puede comprenderse en su entramado de interdependencias. En el Caribe, esta comprensión se intensifica por la experiencia de la colonización, el mestizaje y la resistencia, donde el vínculo se convierte en una práctica de supervivencia cultural y espiritual. La ética del vínculo, en consecuencia, no busca uniformar, sino sostener la diferencia en la relación; no busca clausurar, sino mantener abierto el diálogo entre saberes, lenguas y mundos. Desde este horizonte, el vínculo se presenta como la condición de posibilidad de una ética transdisciplinar que integra la complejidad del ser humano y la pluralidad de sus contextos.

4. La diversidad como principio epistemológico y político

En la tradición moderna occidental, la diversidad ha sido frecuentemente concebida como desviación o variación secundaria frente a un modelo de universalidad normativa. Sin embargo, desde los estudios poscoloniales y decoloniales, se ha propuesto un desplazamiento epistémico que entiende la diversidad no como diferencia subordinada, sino como condición constitutiva de la realidad social y del conocimiento. Edgar Morin (1990) afirma que “la unidad del mundo no puede construirse sobre la eliminación de la diversidad, sino sobre su integración en la complejidad” (p. 45). Su pensamiento complejo reconoce que la vida, la cultura y el saber se sostienen en la interacción entre elementos heterogéneos que se transforman mutuamente. Así, la diversidad deja de ser un obstáculo para la comprensión, y se convierte en fuente de creatividad cognitiva. Desde esta perspectiva, la ética transdisciplinar implica asumir la diversidad como un principio organizador del pensamiento, capaz de articular conocimientos provenientes de distintas tradiciones sin reducirlos a un denominador común.

En el marco del pensamiento decolonial, Boaventura de Sousa Santos (2009) introduce la noción de ecología de saberes para cuestionar las jerarquías epistémicas que la modernidad estableció entre ciencia, filosofía y otros modos de conocimiento. De Sousa Santos (2009) sostiene que “la diversidad epistemológica del mundo es infinita” (p. 31) y que ninguna forma de saber puede reclamar el monopolio de la verdad. Este planteamiento tiene profundas implicaciones políticas, ya que vincula la justicia social con la justicia cognitiva. Reconocer la pluralidad de saberes implica también desmontar las estructuras coloniales que relegaron los conocimientos indígenas, afrodescendientes y populares al ámbito de la superstición o la irracionalidad. En este sentido, la diversidad epistémica se convierte en una estrategia de resistencia frente al

epistemicidio moderno, que eliminó o silenció las voces no occidentales (Santos, 2010). En el Caribe, esta ecología de saberes encuentra una expresión viva en la convivencia de cosmovisiones africanas, europeas e indígenas, que han dado origen a formas de conocimiento híbridas y resilientes.

El pensamiento caribeño ha desarrollado una concepción propia de la diversidad como principio relacional y poético. Édouard Glissant (1990), en su *Poética de la relación*, sostiene que la identidad caribeña no puede entenderse como unidad cerrada, sino como un “archipiélago de relaciones” (p. 34), donde la diversidad constituye el tejido mismo de la existencia. Frente a la homogeneización cultural promovida por el colonialismo y la globalización, Glissant reivindica la multiplicidad de lenguas, mitos y memorias como una fuerza de creación colectiva. Su noción de “diversalidad” (en oposición a la universalidad abstracta) propone un modelo de convivencia en el que la diferencia no se borra, sino que se comunica sin perder su singularidad. Esta “poética del mundo” convierte la diversidad en una ética del respeto y de la interdependencia, que reconoce en el otro no una amenaza, sino una posibilidad de ampliación del propio horizonte. En esta línea, la diversidad caribeña se convierte en paradigma de resistencia frente a las lógicas totalizantes del pensamiento moderno.

Desde una mirada más crítica, Sylvia Wynter (2003) argumenta que la diversidad no puede ser comprendida sin cuestionar la definición colonial de humanidad que ha regido la modernidad. En su crítica a la noción del “hombre” como medida de todas las cosas, Wynter afirma que el proyecto moderno estableció una jerarquía ontológica que convirtió la diversidad humana en desigualdad. Su propuesta de una reinención de lo humano parte de reconocer que existen múltiples modos de ser, de pensar y de sentir que han sido históricamente excluidos del concepto de humanidad. Wynter (2003) propone una concepción de lo humano como “especie narradora”, capaz de recrearse a través de las historias y saberes que produce. En este marco, la diversidad no sólo designa la coexistencia de diferencias, sino el derecho a producir y compartir conocimiento desde distintas perspectivas ontológicas. Así, la ética transdisciplinar que aquí se plantea encuentra en Wynter un fundamento radical: sólo al reconocer la pluralidad de formas de humanidad es posible construir un pensamiento verdaderamente relacional y emancipador.

De manera convergente, Frantz Fanon (1961) advierte que la supresión de la diversidad cultural fue una herramienta central del colonialismo. En *Los condenados de la tierra*, Fanon explica que la colonización opera des-

truyendo las estructuras simbólicas de los pueblos dominados, para imponer una cultura única que legitime la dominación. Sin embargo, el autor sostiene que la liberación del colonizado implica la reapropiación de su cultura y la afirmación de su singularidad colectiva. Fanon (1961) señala que “el pueblo colonizado se define por su lucha por recuperar su historia y su lenguaje” (p. 87), lo que revela el carácter político de la diversidad. En este sentido, reconocer la diversidad no es un acto de tolerancia, sino una práctica de descolonización que restituye a los pueblos su agencia y su capacidad de producir sentido. La pluralidad cultural, entonces, se convierte en una herramienta de emancipación, una forma de recomponer el vínculo social roto por la violencia colonial.

Desde el campo de la filosofía latinoamericana, Enrique Dussel (2015) refuerza esta perspectiva al sostener que toda ética emancipadora debe fundarse en el reconocimiento de la diversidad histórica y cultural de los pueblos del Sur. En su *Ética de la liberación*, Dussel plantea que la universalidad no puede ser impuesta desde un centro, sino construida a partir del diálogo entre diferencias. La diversidad, en esta lectura, no es lo opuesto a la universalidad, sino su condición de posibilidad: una universalidad “concreta”, enraizada en los rostros, lenguas y memorias de las comunidades oprimidas. Este enfoque coincide con la propuesta caribeña de una universalidad situada, donde lo común se construye a partir del respeto a las particularidades. La ética transdisciplinar, al integrar esta visión, se presenta como una praxis de diálogo entre mundos, capaz de generar conocimiento desde la diferencia y no a pesar de ella.

Asimismo, el pensamiento caribeño contemporáneo ha enfatizado que la diversidad no se limita al plano cultural, sino que se extiende a la ecología, la espiritualidad y la memoria. Arcadio Díaz Quiñones (2006) sostiene que la pluralidad del Caribe no puede reducirse a su heterogeneidad étnica o lingüística; es también una diversidad de temporalidades, afectos y formas de comprender la historia. El autor propone una “ética de la memoria” que reconozca la coexistencia de distintas voces y genealogías dentro de la experiencia caribeña, subrayando que el diálogo entre ellas constituye una forma de resistencia contra la amnesia colonial. De manera similar, Silvio Torres-Sailant (1998) entiende la diversidad caribeña como una condición diaspórica, donde las identidades se reinventan constantemente en el tránsito entre territorios, lenguas y culturas. Ambos autores coinciden en que la diversidad no es estática, sino un proceso dinámico de creación y recreación de vínculos, que exige una ética abierta al cambio y a la interconexión.

En suma, la diversidad como principio epistemológico y político redefine los fundamentos del pensamiento ético y transdisciplinar. Lejos de concebir-

la como fragmentación, se la asume como la fuente de toda posibilidad de conocimiento, convivencia y justicia. Desde Morin y De Sousa Santos hasta Glissant, Wynter y Fanon, la diversidad se presenta como una condición vital de la existencia humana, una fuerza que impulsa la complejidad y la transformación. En el contexto caribeño, este principio adquiere una resonancia particular: la diversidad no es una característica superficial, sino la matriz misma de su historia, de su cultura y de su pensamiento. Asumir la diversidad como valor epistémico implica, por tanto, construir una ética transdisciplinar que reconozca la multiplicidad de saberes, cuerpos y memorias que conforman el tejido de la humanidad.

5. Ética transdisciplinar y reconocimiento

La ética transdisciplinar se plantea como una respuesta crítica frente a la fragmentación del conocimiento y las crisis civilizatorias derivadas del modelo moderno de racionalidad. Frente a una tradición que separó la ciencia de la vida y la razón de la ética, autores como Basarab Nicolescu (1996) y Edgar Morin (1990) proponen un paradigma que reconecta los saberes en torno a la complejidad del mundo. Nicolescu define la transdisciplinariedad como “la unidad del conocimiento más allá de las disciplinas”, subrayando que este enfoque implica no solo un cambio metodológico, sino una transformación ontológica y ética del sujeto cognoscente. En la misma línea, Morin plantea que pensar transdisciplinariamente exige asumir la incertidumbre, la interdependencia y la diversidad como condiciones constitutivas del saber. La ética, desde esta perspectiva, deja de ser un conjunto de normas para convertirse en una práctica relacional que vincula conocer, vivir y coexistir en un mismo horizonte de sentido.

Desde el pensamiento latinoamericano y decolonial, Boaventura de Sousa Santos (2009, 2010) amplía este horizonte mediante su concepto de ecología de saberes, al denunciar que la “monocultura del conocimiento científico” ha generado un profundo epistemicidio: la eliminación simbólica y material de otros modos de conocer. Frente a ello, Santos propone una ética cognitiva basada en la justicia epistémica y en el diálogo entre saberes científicos, populares, ancestrales y espirituales. Esta postura implica reconocer que no hay conocimiento neutral ni universal, y que toda racionalidad se produce en contextos históricos concretos. Por tanto, una ética transdisciplinar supone una apertura radical al diálogo intercultural, al entendimiento de que comprender el mundo requiere la participación de múltiples voces, territorios y cosmologías.

En este sentido, el pensamiento caribeño constituye un aporte esencial, al concebir el conocimiento como una práctica relacional enraizada en la historia y la memoria colectiva. Édouard Glissant (1990, 1997), en su *Poética de la relación*, sostiene que toda forma de saber nace del encuentro y del intercambio entre diferencias. Para Glissant, comprender no significa reducir, sino aceptar la opacidad del otro, es decir, su derecho a no ser completamente comprendido. Esta idea introduce una dimensión ética fundamental: el respeto por la singularidad y la diversidad irreductible del otro. Desde esta perspectiva, la transdisciplinariedad se convierte en una ética de la relación, donde el conocimiento se produce en el vínculo, sin anular la particularidad de quienes participan en él.

El concepto de reconocimiento constituye el eje articulador de esta ética. Desde la teoría crítica, Axel Honneth (1995) plantea que el reconocimiento es la base moral de la vida social y que su negación produce sufrimiento y exclusión. Este se manifiesta en tres esferas interdependientes: el amor, que sustenta la autoconfianza; el respeto, que garantiza la autonomía moral; y la solidaridad, que otorga valoración social. De modo complementario, Nancy Fraser (2020) amplía esta noción al señalar que el reconocimiento debe articularse con la justicia material y la representación política, pues la negación simbólica de un grupo también implica su exclusión económica y social. En la filosofía de la liberación, Enrique Dussel (2015) propone que el punto de partida de toda ética debe ser la exterioridad del otro, es decir, el rostro de quien ha sido negado por el sistema. Este principio material de la ética exige responder al sufrimiento de las víctimas como fundamento moral de la acción. De este modo, la transdisciplinariedad se concibe como una práctica ético-política: conocer es intervenir en el mundo y transformar las estructuras de exclusión.

Esta perspectiva converge con el pensamiento caribeño de Frantz Fanon (1952, 1961) y Sylvia Wynter (2003), quienes abordan la deshumanización colonial desde la experiencia del cuerpo, la cultura y la identidad. Fanon denuncia que el reconocimiento auténtico no puede existir dentro del marco colonial, pues este se basa en la negación del otro. Wynter, por su parte, cuestiona la noción occidental de “lo humano” como una categoría racializada y excluyente, y propone una reinvención del humano desde la pluralidad de experiencias, cosmovisiones y espiritualidades. Para ambos autores, la ética implica la liberación del sujeto oprimido y la restitución de su dignidad, lo cual supone una profunda transformación epistemológica y política.

Asimismo, Arcadio Díaz Quiñones (2006) y Silvio Torres-Sailant (1998) sostienen que el intelectual caribeño tiene la tarea ética de reconstruir las memorias colectivas y los lazos culturales, actuando como mediador entre

saberes diversos. En esta línea, la ética transdisciplinar no se limita al contenido del conocimiento, sino que se expresa en las formas de producirlo: en el diálogo, la colaboración y la crítica solidaria. Finalmente, en diálogo con González (2017) y Tamayo y Guarín (2023), esta ética se entiende también como una apuesta pedagógica orientada al reconocimiento de las diversidades humanas y a la formación integral del sujeto. González defiende los diálogos de saberes como vía para superar las homogeneizaciones culturales en la educación, mientras Tamayo y Guarín plantean un humanismo relacional que asume la diversidad como valor constitutivo de la convivencia.

6. Estado del arte

En las últimas décadas, la reflexión sobre la otredad, la diversidad y el reconocimiento ha ocupado un lugar central en las ciencias humanas y sociales, configurando un campo de investigación transdisciplinar que integra la filosofía, la antropología, los estudios culturales y las epistemologías del Sur. Autores como De Sousa Santos (2010) y Escobar (2016) señalan que la crisis contemporánea del conocimiento (marcada por la fragmentación disciplinar, la exclusión social y la persistencia de jerarquías coloniales) exige repensar los fundamentos éticos desde una perspectiva relacional y plural. En este contexto, la ética deja de ser una reflexión abstracta para convertirse en una práctica de diálogo entre saberes, orientada al reconocimiento de las diferencias y la justicia cognitiva (Quijano, 2000; Dussel, 2015).

Los estudios poscoloniales sentaron las bases de esta transformación. Edward Said (1978), con *Orientalism*, mostró cómo el conocimiento occidental sobre Oriente funcionó como una herramienta de poder, legitimando la dominación colonial. Gayatri Spivak (1988), desde la teoría feminista y subalterna, cuestionó las condiciones de enunciación del sujeto oprimido, mientras que Homi Bhabha (1994) introdujo la noción de hibridez para describir las identidades coloniales como espacios de negociación y resistencia. Estas aportaciones dismantelaron el carácter universal del pensamiento moderno y abrieron paso a una comprensión más compleja de la alteridad y la identidad.

En América Latina, el giro decolonial amplió este horizonte al situar la crítica dentro de su propio contexto histórico. Aníbal Quijano (2000) propuso el concepto de colonialidad del poder, que revela cómo las estructuras raciales

y epistémicas impuestas por la conquista continúan organizando el mundo contemporáneo. Walter Mignolo (2000) planteó la desobediencia epistémica como una forma de pensar desde las fronteras del sistema moderno/colonial, y Enrique Dussel (2015) desarrolló una ética de la liberación que parte del sufrimiento de los oprimidos como fundamento moral. Complementariamente, Boaventura de Sousa Santos (2009) elaboró una ecología de saberes, que reivindica la coexistencia de múltiples racionalidades como base de una justicia epistémica global. En conjunto, estos autores configuran un marco teórico que vincula ética y conocimiento desde una perspectiva decolonial, crítica y emancipadora.

El pensamiento caribeño ofrece una contribución singular dentro de este campo, al concebir el Caribe no como periferia sino como centro originario de la modernidad y la resistencia. Eric Williams (1944), en *Capitalism and Slavery*, demostró que el capitalismo europeo se construyó sobre la explotación esclavista, mientras que C. L. R. James (1938), en *The Black Jacobins*, situó a los pueblos afrodescendientes como protagonistas de la modernidad política a través de la Revolución haitiana. Posteriormente, Frantz Fanon (1952, 1961) amplió la crítica al colonialismo desde la psicología y la filosofía, proponiendo un nuevo humanismo fundado en la experiencia del colonizado. Estas obras desplazaron el análisis económico hacia una reflexión sobre la subjetividad, la cultura y la emancipación.

A finales del siglo XX, el pensamiento caribeño adquirió una dimensión más amplia con autores como Édouard Glissant (1990, 1997), quien desarrolló la Poética de la relación, donde la diversidad se entiende como principio ontológico y político. Para Glissant, la identidad caribeña es relacional, plural y rizomática, y constituye un modelo de resistencia frente a la homogeneidad cultural. A su vez, Sylvia Wynter (2003) propuso una crítica radical al humanismo occidental, al mostrar cómo la categoría de “hombre” moderna excluyó a la mayor parte de la humanidad. Su propuesta de una “reinención del humano” invita a repensar la ética y la política desde la pluralidad de experiencias históricas. Junto a ellos, Arcadio Díaz Quiñones (2006) y Silvio Torres-Sailant (1998) analizaron el papel del intelectual caribeño y la producción cultural como espacios de resistencia epistémica y construcción de comunidad.

En el terreno de la ética y el reconocimiento, pensadores como Paul Ricoeur (2004) y Axel Honneth (1995) aportan una base teórica relevante. Ricoeur plantea que la identidad se constituye en el reconocimiento mutuo, y Honneth sitúa el reconocimiento en el núcleo de la justicia social. Estas ideas, leídas desde el Caribe y el pensamiento decolonial, se amplían hacia una ética colectiva del reconocimiento de pueblos, memorias y saberes subalternos

(Fraser, 2020). Así, el reconocimiento no se limita al plano individual, sino que se convierte en una exigencia política y epistémica de visibilización y equidad cognitiva.

Por último, los enfoques sobre transdisciplinariedad, particularmente los de Basarab Nicolescu (1996) y Edgar Morin (1990) ofrecen herramientas conceptuales para articular una ética del conocimiento basada en la complejidad, la interconexión y la solidaridad. Mientras Nicolescu propone un “tercer nivel de realidad” que une lo científico, lo espiritual y lo imaginario, Morin concibe el pensamiento complejo como inseparable de una ética del vínculo. De Sousa Santos (2009) amplía este horizonte al proponer una política del conocimiento que reconozca la pluralidad epistémica. En el Caribe, esta transdisciplinariedad se expresa no solo en la academia, sino también en las prácticas culturales, religiosas y artísticas que entrelazan diferentes lenguajes de saber (Díaz Quiñones, 2006; Torres-Sailant, 1998).

7. Conclusiones

La ética transdisciplinar, sustentada en las categorías de otredad, vínculo y diversidad, se configura como una alternativa crítica frente a la fragmentación del conocimiento y las desigualdades heredadas de la modernidad colonial. Desde los enfoques poscoloniales, decoloniales y caribeños, se reafirma la necesidad de repensar la ética como práctica relacional que reconozca la pluralidad de saberes y restablezca el vínculo entre conocimiento, vida y justicia (Quijano, 2000; Dussel, 2015; De Sousa Santos, 2010). Esta ética propone descentrar el pensamiento hegemónico y abrir espacios para epistemologías situadas que valoren los saberes ancestrales, comunitarios y espirituales.

La otredad, entendida desde Lévinas (1961) y resignificada por Fanon (1952) y Wynter (2003), constituye el eje central del reconocimiento ético del otro, al situar la diferencia como punto de partida para la responsabilidad y la convivencia. El vínculo, inspirado en Maturana y Varela (1990) y en Glissant (1990), expresa la red de interdependencias que sostiene la existencia, la memoria y la posibilidad de comunidad. Por su parte, la diversidad se asume como principio epistemológico y político que legitima múltiples racionalidades, lenguajes y modos de vida, desafiando las jerarquías impuestas por la modernidad (Morin, 1990; De Sousa Santos, 2009). En conjunto, estas categorías configuran una ética del cuidado, la reciprocidad y el reconocimiento, que impulsa el diálogo entre diferencias como condición para una humanidad plural.

En sintonía con los planteamientos de González (2017) y de Tamayo y Guarín (2023), esta ética transdisciplinar sitúa la formación y el reconocimiento de las diversidades humanas como ejes centrales de la transformación social y educativa. González enfatiza los diálogos de saberes como vía para superar las homogeneizaciones culturales, mientras Tamayo y Guarín plantean un humanismo formativo que reivindica la dignidad y la alteridad como fundamentos de la ética contemporánea. Desde el Caribe, pensar éticamente implica descolonizar el conocimiento y promover una civilización del cuidado, del reconocimiento y de la esperanza, donde el saber se viva como práctica relacional y compromiso con la vida. La ética transdisciplinar caribeña se proyecta, así como una praxis de descolonización, orientada a reconstruir los lazos entre saber, comunidad y mundo, y a reafirmar la diversidad como principio vital de justicia y coexistencia.

Referencias

- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Benítez-Rojo, A. (1998). *La isla que se repite: El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Editorial Casiopea.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Siglo XXI Editores.
- Díaz Quiñones, A. (2006). *Sobre los principios: Los intelectuales caribeños y la tradición*. Ediciones Callejón.
- Dussel, E. (2015). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (3.^a ed.). Trotta.
- Escobar, A. (2016). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad del Cauca.
- Fanon, F. (1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2020). *Escalas de justicia*. Herder Editorial.
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la Relation*. Gallimard.
- Glissant, É. (1997). *Introduction à une poétique du Divers*. Gallimard.
- González G, M. A. (2025). El sometimiento consentido, un aporopensar que no tensiona los lenguajes de los poderes. En González, M. A., y Izquierdo. *Humanismos y diversidades*. ISBN: 9788409742578. (pp.11-24). Editum. Ediciones de la Universidad de Murcia.
<https://doi.org/10.6018/editum.3155> <https://publicaciones.um.es/publicaciones/public/obras/ficha.seam?numero=3155&edicion=1&cid=2175>
- González González, M. A. (2017). Diálogos de saberes. Las homogeneizaciones-diversidades y las exclusiones-inclusiones en la educación colombiana, narrativas autobiográficas. *Revista de Pedagogía*, 38(103), 209–247.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. MIT Press.

- James, C. L. R. (1938). *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. Secker & Warburg.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset.
- Maturana, H., & Varela, F. (1990). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Debate.
- Maturana, H. (1997). *La realidad: ¿Objetiva o construida?* Anthropos.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 55–86). CLACSO.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinariedad: Manifiesto*. Du Rocher.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO.
- Ricoeur, P. (2004). *Caminos del reconocimiento*. Trotta.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.
- Tamayo Giraldo, G., & Guarín Jurado, G. (2023). *El humanismo, la formación y el reconocimiento de las diversidades humanas*. Universidad de Manizales.
- Torres-Sailant, S. (1998). *Caribbean Poetics of Nationhood*. University Press of Florida.
- Williams, E. (1944). *Capitalism and Slavery*. University of North Carolina Press.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. *The New Centennial Review*, 3(3), 257–337.

