

LAS CIENCIAS SOCIALES Y SUS PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARIAS

**EX
TRA**
#1
(2021)

ISSN | ISSN-E
2343 | 2610
6131 | 8046

encuentros

REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO
UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARIA BARALT

APUNTES PARA UNA REFLEXIÓN EN TORNO A LA ÉTICA
DE LA ALTERIDAD*Notes for a reflection on the ethics of otherness***Johan Méndez Reyes**

reymanjoh@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9349-223X>

Universidad Politécnica Salesiana

Guayaquil, Ecuador

Víctor Iza Villacis

Universidad Politécnica Salesiana

Guayaquil, Ecuador

pp:44-59

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4758380>**Resumen**

Pensar la ética desde y con el otro es un tema que requiere ciertos apuntes que permitan precisar algunos elementos clave para su reflexión, en este sentido el propósito de este ensayo es analizar algunas consideraciones presentadas por importantes filósofos contemporáneos que han generado valiosos aportes en relación a la ética de la alteridad. Desde una metodología hermenéutica se interpreta una selección de textos de Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Kierkegaard, Sartre, Levinas, Nietzsche, Marx, entre otros que permiten establecer ciertas puntualizaciones en torno al tema abordado. Asimismo, como conclusión se considera que los aportes de cada uno de estos pensadores desarrollan una arquitectónica filosófica en relación a la preocupación por el otro desde una postura ética, antropológica y epistemológica que apuntan a la contribución reflexiva de una filosofía de la alteridad.

Palabras claves: ética, filosofía, alteridad, otredad.**Abstract**

Thinking about ethics from and with the other is a subject that requires certain notes that allow to specify some key elements for its reflection, in this sense the purpose of this essay is to analyze some considerations presented by important contemporary philosophers who have generated valuable contributions in relation to the ethics of otherness. From a hermeneutical methodology, a selection of texts by Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Kierkegaard, Sartre, Levinas, Nietzsche, Marx, among others, is interpreted, among others that allow to establish certain clarifications around the topic addressed. Likewise, as a conclusion it is considered that the contributions of each of these thinkers develop a philosophical architecture in relation to the concern for the other from an ethical, anthropological and epistemological stance that point to the reflective contribution of a philosophy of otherness.

Key words: ethics, philosophy, otherness, otherness.

A MODO DE INTRODUCCIÓN. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA ALTERIDAD.

La filosofía de la alteridad, debe ser entendida desde las mismas reflexiones y aportes que sobre la otredad, metafísica y ética hace Levinas (2012), dichos planteamientos nacen desde su profunda preocupación y análisis oportuno de la ontología y de la conciencia. Levinas (1987) estudia a Husserl (1986) y a Heidegger (1993) y se separa de su pensamiento porque considera otra fuente o tradición: La talmúdica. Se da cuenta Levinas (2012) que occidente ha reflexionado generalmente desde los griegos dejando de lado una fuente importante y trascendental como es la judía, desde donde también es influido por su relación directa con el cristianismo, el cual ha contribuido a la conjugación de occidente y de la cual no se le puede separar de manera abrupta. Algunos filósofos occidentales consideraran que los aportes de Levinas (1987), no son oportunos, sin embargo, se convierte en el filósofo judío más influyentes del siglo XX, cabe destacar aquí que sus estudios filosóficos y teológicos de Levinas (2012) contribuyeron también a que otros pensadores cristianos y protestantes puedan darle otra mirada a la teología de mediados del siglo XX.

Sus aportes en relación a la alteridad, siguen siendo vigente, no solo por presentarlo como un acontecer que, en primera instancia, parte de la manifestación desde la existencia del otro al yo mismo, como un acto ontológicamente de reconocimiento. Sino que también, Levinas (2012) asu-

me que la alteridad es una especie de metafísica trascendental del ente en relación al ser, por lo que, se pasa necesariamente a una instancia en donde la relación entre el otro y el yo mismo se convierte también en un acto ético y cuya conciencia será definida desde la acción moral. De aquí, la preocupación de Levinas (2012) por iniciar una filosofía de la alteridad, como filosofía primera fundada en la ética, que permita desarrollar un pensamiento que libera de cualquier atadura, en donde, la presencia del otro en el yo se da en cuanto acto de libertad y por ende se establece desde una relación personal.

Otros de los aspectos clave, para entender la filosofía de la alteridad, es su reflexión de la ética como filosofía primera, en efecto, para Levinas (1987) la ética, en este contexto de la alteridad, apunta inclusive a encontrar el aspecto más esencial en la relación del otro con el yo, que será el rostro. Aquí, Levinas (2012), considera que cobra sentido la ética, desde la propia particularidad del rostro; el rostro, en cuanto presentación del otro, es la entrada a lo ético en tanto filosofía primera de la alteridad propiamente, en donde el yo y el otro se reconocen a través del rostro, cuya relación es intersubjetiva en donde el rostro se manifiesta en la interioridad y exterioridad del yo que lo percibe mediante la inmediatez. Una ética de la alteridad, estaría basada en la relación de esta inmediatez que se da entre el yo y el otro como un acto profundamente intersubjetivo.

En este sentido, la filosofía de la alteridad, visto desde este plantea-

miento es el evento inmediato tanto de comunicación como de relación entre el yo y el otro, que se manifiesta desde praxis de responsabilidad, pero también de compasión y amor, por el otro que brota mediante la concreción que refleja el rostro como característica ontológica y ética del ser. Por ello, la cuestión ética aquí se enmarca en el postulado intersubjetivo del amor, amor como sinónimo de agradecimiento, reciprocidad, entendimiento e incluso amor como responsabilidad, donde el otro se nos presenta como la manifestación más genuinamente, entanto justicia y verdad.

Otro de los autores contemporáneos que reflexiona sobre el tema de la alteridad desde una perspectiva filosófica es Dussel (2005) quien lee a Levinas (2012) en Totalidad e infinito y lo relaciona a la alteridad en América Latina y al rostro del otro sufriente, aparece así la filosofía de la liberación que aporta y provoca un cambio significativo en la relación dialógica en el ser humano y la sociedad. En efecto, para Dussel (2005), el otro es el pueblo, producto de su condición invisibilizada y negada producto de la colonización occidental, representado así una realidad antropológicamente que requiere de un filosofar crítico que aporte a la situación social e histórica concreta en la que vive el otro, de ahí una filosofía de la alteridad desde una perspectiva liberadora.

Es por ello, que Dussel (1971) considera que el otro, entendido desde el rostro se manifiesta ante el yo desde su misma realidad, donde desde la filosofía de la otredad se permite comprenderlo desde su corporeidad

como sujeto social e histórico para poder reclamar desde su propia dignidad justicia ante el reconocimiento de su situación. En este sentido, este reconocimiento de la otredad en tanto su situación social e histórica permite plantear la superación de la pobreza desde un proyecto de la liberación caracterizado por un pensar utópico. La filosofía de la alteridad para Dussel (2005), será enmarcada en su preocupación de situar al otro desde su condición de pobreza y excluido, ubicándolo en una realidad dialéctica negativa por lo que plantea desde la afirmación utópica como salida para la liberación, denominada para él la analéctica.

Por ende, la alteridad, es entendida para Dussel (2005) desde la realidad situada del ser latinoamericano desde su condición de excluido y pobreza producto de la miseria y opresión a la que ha sido sometido por parte de occidente. De ahí la necesidad de una filosofía que se preocupe por la situación y condición del otro en tanto pueda aportar desde un pensar crítico y comprometido al proyecto que se requiere para la liberación y justicia en nuestra América.

A pesar de estas grandes reflexiones, no podemos solamente situar y reducir el filosofar sobre la alteridad, a esta preocupación de Levinas sobre la ética y de Dussel sobre la filosofía de la liberación, que si bien es cierto su contribución e influencia han llegado a otras latitudes epistémicas donde se estudia y profundiza al ser desde todas las iniciativas para promover al humano en una respuesta de disponibilidad y garantía de los dere-

chos de todos en sociedad. También es importante valorar los aportes de otros pensadores y corrientes como Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Kierkegaard, Sartre, Nietzsche, Marx y el pensamiento decolonial que han contribuido desde su reflexión filosófica al tema en relación a la ética y alteridad.

**LA ÉTICA EN WITTGENSTEIN.
 DOS MOMENTOS CLAVE EN SU
 PENSAMIENTO.**

A pesar que la filosofía analítica se consolida desde las diversas reflexiones críticas que se generaron desde la intelectualidad anglosajona, no podemos solapar la influencia e impacto que ha tenido en otros filósofos de diferentes latitudes. En este sentido, son varios autores que tienen una variedad de aportes en relación a las temáticas planteadas por esta corriente filosófica. Sin embargo, para efecto del presente estudio, solo abordaremos algunos textos de Wittgenstein, fundamentalmente sus reflexiones en relación a la ética.

En Wittgenstein, podemos encontrar, entre otros aspectos, en el *Tractatus logico-philosophicus* (2009), una profunda reflexión lógico-lingüístico de las proposiciones, buscando, lo que para él sería un lenguaje perfecto, que se diferencie claramente del lenguaje común. Estableciendo límites del lenguaje que concuerdan con los límites del mundo. Para este autor la correlación entre lo mostrado por el lenguaje y lo dicho es inexpresable, de ahí que considere que “de lo que no se puede hablar, mejor es guardar silencio” (Wittgenstein,

2009), en este orden de ideas, los aspectos a los que hace referencia la ética y sus principios serán inexpresables, lo que será expresable es el sujeto empírico propiamente. Es por esa razón, que considera tanto a la ética, como a la religión y la estética enmarcada en la dimensión mística y trascendental que no solo se hacen inexpresable sino inclusive excluido de las capacidades intelectivas del sujeto.

Es por ello, que la ética en estos primeros planteamientos para Wittgenstein (2009), no puede ser entendida como las reglas que se establecen para generar pautas sociales, ella apunta hacia el sentido de la vida misma, por ende, la ética no se puede expresar a través del lenguaje, por ser trascendental, según Wittgenstein (2009) ética y estética constituyen lo mismo. Aquí lenguaje debe ser entendido como una conceptualización particular que representa al mundo. Donde cada palabra referencia a un objeto, por lo que la proposición refiere a un hecho del mundo, en donde tales proposiciones serán verdaderas o falsas en la medida que se contraste ante esa realidad que pretende representar.

Es importante, en esta contextualización que hacemos sobre la ética, diferenciarla en su justa dimensión con el lenguaje y como este representa lógicamente al mundo, en este sentido Wittgenstein (2009) considera que las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan. Por lo que, el lenguaje propio será aquel impregnado de verdaderos significados, que

funciona a merced de las proposiciones que apuntan a representar el mundo. Por lo que, elaborar proposiciones implica realizar operaciones en relación de los nombres –palabras-, justificándose de signos y conjugaciones en base a pautas lógicas, por ello considera que las proposiciones, también, estaría enmarcadas en las estructuras formales que la misma lógica nos ofrece.

Si bien es cierto, que Wittgenstein (2009) considera que el mundo todo es tal cual es y que todo sucede como sucede, no existe valor alguno en él, por lo que el lenguaje solo puede referirse a los hechos del mundo, por ende, no puede expresar los asuntos éticos propiamente. A pesar de esto, este filósofo, no pasa desapercibido el hecho de que el lenguaje que utilizan los sujetos, que es natural, se refiere a cuestiones de la ética, sin embargos sus argumentos –éticos- carecen de criterios verdaderos al no tener referentes de hechos sobre el mundo propiamente, reduciéndose solamente a juicios de valor.

Queda claro, que la ética a referirse de valores absolutos e universales, queda al margen para Wittgenstein (1990), de todo lo que nos puede ofrecer el lenguaje. A pesar de ello, reconoce que ese sentimiento de bien absoluto puede existir, por lo que merece su justo reconocimiento, pero como lo es, un hecho trascendental, debido que va más allá de los hechos del mundo, incluso puede ser considerado hasta un hecho, pero metafísico, y aquí su idea de que la ética debe estar inmerso en lo místico y por ende inexpresable por el len-

guaje, aunque exista realmente pero más allá del mundo físico. En este sentido, Wittgenstein (1990) reconoce la existencia del bien absoluto ya que se origina y se encuentra en los sujetos que la viven, pero como no nace del mundo mismo y de sus hechos, se da fuera del mundo, por lo que la ética es algo sobre natural.

Por ello, es importante reconocer, en estas reflexiones de Wittgenstein (1990) sobre la ética, que al referirse a ella, de una u otra forma, está considerando ir contra los límites del lenguaje, a pesar que Wittgenstein (2009) considere que el lenguaje se fundamenta en la conformación de proposiciones elementales compuesta por nombres y como tal sirven para referenciar a los hechos del mundo y que, las mismas se encuentran incapaces de representar la realidad trascendental, a la ética propiamente hablando.

Otro aspecto importante, que podemos deducir de estas primeras consideraciones, en torno a la ética en Wittgenstein (2009) es el hecho de ubicarla en una posición, trascendental, metafísico y sobrenatural, dejando abierta la posibilidad de incorporar, a través de esos juicios de valor contruidos por los seres humanos, aspectos que también consideren las reflexiones en relación a la ética sobre los derechos de la naturaleza, fundando las bases para una amplia reflexión en relación a estos problemas. Dichas reflexiones, de este autor, apuntan al inicio de una ética ecológica.

Tanto en Los cuadernos azul y marrón (1968) como en Investigaciones Filosóficas (1999) podemos encontrar en el pensamiento de Wittgens-

tein (1999), que el lenguaje ya no será una mera descripción de hechos del mundo, ni será un “lenguaje ideal”, ahora reconoce el carácter diverso y plural de los diversos grupos lingüísticos, por ende, estos serán usados, en determinados contextos de la vida, para interactuar social y culturalmente, por lo que se debe estar en sintonía con “los juegos del lenguaje”, aquí ya el significado de una expresión no se refiere exclusivamente al hecho sobre el mundo, es necesario ahora ponerlo en contexto en base a la situación vivencial presentada.

Por ello, el lenguaje ya no es asumido como una unidad estática sino como una diversidad de aspectos lingüísticos variantes, juegos del lenguaje, siendo análoga al sentido que le damos a los juegos que se conocen (juegos de fútbol, ajedrez, entre otros), pero para Wittgenstein (1989) además, un juego del lenguaje, también juzga el comportamiento de un sujeto en un determinado momento de su vida, por medio de evaluaciones y comparaciones en base a un patrón-medida para dictaminar lo que se considera correcto o no.

Wittgenstein (1999) cuestionará ahora reducir a el lenguaje a una única función de nombrar objetos, esto será una de tantas posibilidades enmarcadas en los juegos del lenguaje que los sujetos pueden desarrollar. Es a través, de los juegos del lenguaje, donde se puede producir infinitudes de juicios, incluyendo a la ética. Ya que la vida social está inmersa en diversos juegos del lenguaje por medio del cual aprendemos a diferenciar los hechos y situaciones presentadas,

en donde los objetos se ubican en su propia correspondencia de acuerdo a su misma naturaleza. Es por eso, que los juicios y expresiones éticas componen un tipo particular de esos juegos del lenguaje, cuya finalidad es implementar aspectos calificativos que dependerán de diversos escenarios de la vida, fundamentalmente en la conducta y actuación del sujeto.

Es importante, para Wittgenstein (1999) considerar que los juicios de valor, éticos o no, estarán inmersos en la heterogeneidad que define a los sistemas culturales, de los cuales forman parte de un modo de vida particular, donde se encuentran presente en el entramado juegos del lenguaje que se expresa desde la propia praxis humana. Una ética de la alteridad en Wittgenstein, reconoce al otro, también desde los mismos juegos del lenguaje, como resultado de la relación entre lenguaje y vida, donde se guarda estrecha relación con las formas propias del lenguaje y las distintas expresiones de la vida que se gestan en un contexto verdaderamente intersubjetivo e intercultural.

En Wittgenstein, podemos considerar, entonces que los juicios éticos, están enmarcados en los juegos del lenguaje, y que estos forman parte de los aspectos culturales que se nos presentan diversos entre sí, por ello se puede encontrar en este autor algunos elementos sobre la ética de la alteridad, en el sentido que el otro es entendiendo en su justa dimensión social y cultural, enmarcado en dichos juegos que se define en la praxis misma, por lo que también deben ser considerado como hechos reales

y concreto que se manifiesta en el mundo material. Por lo que la ética, debe ser entendida a partir de estos juegos que no solo introducen el aspecto comunicativo, sino también lo organizacional, político y económico, aspecto fundamental para el establecimiento de nuestras sociedades y de la supervivencia de la vida. Estas consideraciones nos permiten valorar la pluralidad de juicios éticos existente y reconocer al otro no solo como igual, sino también capaz de actuar, juzgar, cuestionar desde su propia autonomía y libertad.

ÉTICA Y ALTERIDAD. APORTES DESDE LAS REFLEXIONES DE HUSSERL, HEIDEGGER, KIERKEGAARD, SARTRE Y LEVINAS.

De los postulados fenomenológicos de Husserl, conjuntamente con los que desarrollará posteriormente Heidegger en su obra, se pueden señalar como los inicios de la concepción moderna de la alteridad, considerando también los aportes éticos de otros autores existencialista como Kierkegaard, Sartre y el propio Levinas, a quien se considera el máximo representante de la filosofía de la alteridad.

Hay que señalar que, si bien es cierto que la fenomenología en su principio no tiene el propósito de trabajar sistemática con los aspectos éticos y la alteridad propiamente, los tópicos que desarrolla son las condiciones de la experiencia del mundo y la forma organizativa de la vida del sujeto, por lo que el mundo se presenta en una situación donde la realidad funge como un espacio que se conjuga una

serie de horizontes en condiciones fenomenológicas generando incluso espacios para lo intersubjetivo.

En este orden de ideas, desde la fenomenología de Husserl (1996) podemos encontrar algunos elementos sobre el tema de la otredad, este autor considera que el sujeto está impregnado de una intencionalidad que le permitirá develar o aproximarse a la esencia misma de los fenómenos, esta perspectiva ontológica estará implícita en los sujetos de manera particular, descubriendo en la intersubjetiva la plena meditación subjetiva presente en los límites del propio yo. Por lo que, Husserl (1996) considera que la aprehensión del otro se manifiesta desde la intencionalidad no solo del sujeto en sí mismo sino en el reconocimiento de lo diferente del otro como sujeto o fenómeno, debido a que el aspecto físico del otro es parte del sentido de la apariencia que lo representa.

Es importante considerar que los aspectos que Husserl (1986) introduce desde su planteamiento fenomenológico, implica explorar lo dado en su esencia, suspendiendo toda creencia y juicio – a través de la epojé-, donde el sujeto y su percepción juega un papel esencial en esta búsqueda de abordar la realidad fenoménica, considerando también las realidades vivenciales propias arraigadas en el mismo ser. Aunque en esta postura pareciese que se reduce todo esto a un acto meramente del sujeto, Husserl (1986) también considera que la figura del otro, permite al sujeto en sí no solo reconocerse como tal sino también reconocerse en el otro, en

lo que él llamó el mundo de la vida. En este sentido, esta postura, a pesar que nos llevará a considerar la epojé como aquella que nos conduce a identificar los aspectos fenomenológicos presente en la conciencia en sí y la intencionalidad de la misma, ella se manifiesta por medio de un sujeto que no debe ser reducido a su individualidad como sustancia pensante, sino más bien a un acto intersubjetivo producto de la universalidad del propio funcionamiento de la conciencia en la constitución del mundo.

Mientras que, para Heidegger (1993), en su obra *El ser y el tiempo*, plantea que el *dasein* –ser ahí– se manifiesta ontológicamente en el mundo en tanto existente del ser que se hace presente desde su historicidad, pero no lo hace individualmente, sino que necesita de los otros. En este sentido, es en el mundo donde se encuentra inmerso el *dasein* compartido con el otro, por ende, también, es un mundo “con” otros. Este análisis ontológico, permite encontrar en Heidegger (1993), los cimientos del ser ahí entendido también como ser en sí mismo, en correspondencia con los demás, estar arrojado en el mundo, implica también una relación de alteridad, que conjuntamente con en el tiempo, forman parte esencial de la propia existencia.

Es importante, señalar que a pesar que Heidegger (1993) plantea esta alteridad desde la simultaneidad de dos diferentes *dasein* que cohabitan en el mundo, estos no son en principio entes que se reconocen a priori, sino son seres que se encuentran en el mundo. Es decir, que, “los ‘otros’

no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno. Este ‘ser-ahí también’ con ellos no tiene el carácter ontológico de un ‘co-ser ante los ojos’ dentro de un mundo” (Heidegger, 1993, p. 134). En este sentido, en Heidegger vemos que se gestan algunos fundamentos importantes de la concepción de la alteridad ontológica.

En Kierkegaard (1955) podemos encontrar una profunda preocupación para justificar la existencia humana desde lo que él considera la auto identidad subjetiva, un retorno sobre la conciencia del ser y su propia libertad, que le permite encontrarse consigo mismo, a pesar de estar sometido a una especie de pecado que lo condena a la nada, que va ir develando en su acontecer vivencial y en la búsqueda de su propia identidad y la del otro en tanto ser y no ser. Por lo que, explicar la existencia humana, desde la alteridad, es, también, reconocer el entramado de la dialéctica entre el ser o no ser, el contraste con la no verdad y la no libertad, y del determinismo subjetivo desde la negación absoluta a lo que está sometido el ser. Es el anhelo del sujeto por encontrar su identidad, que le permite desde la diferencia, superar este estado complejo inherente del ser, para alcanzar la trascendencia de sí mismo desde un tipo de alteridad que rescata lo más genuino de la esencia humana.

Por otro lado, la ética, lleva implícito la intencionalidad por parte del sujeto

que busca su libertad, convirtiéndose en un acto de decisión pura, aquí lo ético también se relaciona con lo estético, aunque lo estético forme parte de los límites imperativos de las posibilidades del ser. En este sentido, la voluntad ética, lograr liberar al ser humano de sus ataduras de la necesidad misma e inicia una ruta propia para la vida.

Dentro de estos postulados éticos, Kierkegaard (1955) sostiene que el sujeto que elige, lo hace desde su misma conciencia, garantizado que pueda vivir a plenitud. Este acto, por el cual, el sujeto mismo se escoge es dialéctico, en donde logra individualizarse como tal, ya que permite encontrarse con lo que es. Por ello, el yo, tiene esa capacidad de formarse, encontrándose consigo mismo y referenciándose con un modelo ideal que está fuera de él, lo que implica que puede trascenderse a sí mismo, para proyectarse hacia el futuro en permanente autoconstrucción. Por lo que, el sujeto se hace desde su misma praxis, donde se conoce en sí mismo y toma conciencia de su identidad en tanto ser que se proyecta con criterios trascendentales y epistémicos. Pero este reencuentro conmigo mismo, también lleva tomar conciencia de la culpa por sus decisiones éticas que conducen al arrepentimiento, reconociendo el mal y el pecado como aspecto que pertenece a la naturaleza humana, del cual tampoco puede escapar.

Para Kierkegaard (1955) elegir y arrepentirse será lo mismo, es en esta toma de conciencia donde el sujeto acepta su particular concreción de lo que es como ser, y tendrán la libertad

de elegir bajo su responsabilidad. En otras palabras, tomar decisión lleva implícita también el arrepentimiento, como un acto responsable; es esto lo que hace al sujeto único y libre. Es un proceso existencial de autoconstrucción del sujeto como acto de individualización.

En este aspecto, es fundamental señalar, que para Kierkegaard (1955) el tema sobre la alteridad, va a estar determinado por los aspectos que hacen que un individuo se reconozca también como tal, y que al encontrarse y relacionarse con el otro, diferente de sí, hace que el sujeto tome conciencia de su yo específico, porque es en ese encuentro con el otro donde logra compararse y diferenciarse, el otro aquí es la misma trascendencia, Dios. Por ende, el otro, queda reducido a la trascendencia, para este autor.

En este sentido, la constitución del sujeto estará condicionada en tanto se hace ser en sí mismo, que implica una transformación producto de ese auto reconocimiento consigo mismo, desde una mirada existencial, se trata también de reconocer en el otro –trascendente– sus características immanentes para el encuentro como tal tenga sentido. Por tanto, podemos entender que la alteridad presente en Kierkegaard (1955), además de subjetiva, tiene sus límites en la concepción existencialista de ver al sujeto como un experimento que practica en sí mismo su propia existencia, es un proceso de transformación introspectiva del ser.

Por otro lado, lado los planteamientos de Levinas (1987), desarro-

llan una filosofía orientada a la valoración más intersubjetiva, considerado algunos aspectos hacia fundamentos éticos y políticos. Este autor considera que la existencia del sujeto, se encuentra determinado por la temporalidad. En este sentido, el estudio de la comprensión del ser está implícito en la misma comprensión sobre el tiempo, la esencia del ser humano, es también la de su existencia que se da desde la temporalización.

Levinas (1987) plantea que el sujeto está determinado por su propia existencia, resaltado la relación entre el yo y el sí mismo, por lo que la alteridad se encuentra en la misma subjetividad. Además, considera que el yo no puede comprenderse desde su propia autonomía solamente, como sujetos autorreferenciales, también es necesario considerar al otro para su propia realización, por lo que la subjetividad, es la constitución misma del sujeto que reemplaza al otro en su yo, por ende, se sostiene en una interpretación desde la voluntad que el otro puede influenciar en él. Por otro lado, Levinas (2012) también va a considerar que lo inmediato, no es solo el mero contacto con el otro, sino es una relación muchos más cercana, cara a cara, es una circunstancia de reencontrarme con el otro desde la inmediatez, donde el otro es reconocido desde la exterioridad y el desarrollo de yo en relación con el otro, donde el lenguaje juega un papel fundamental para establecer los criterios intersubjetivos.

En este sentido, la alteridad para Levinas (2000) se presenta como la relación intersubjetiva determinada

por la exterioridad como fundamento de la relación ética y dialógica, un reconocimiento del otro sin un interés particular, considerando el aspecto social desde las relaciones humanas, donde la preocupación por el otro y la responsabilidad por el mismo, caracterizará este nuevo marco de la ética de la alteridad,

Por ende, en Levinas (2001) la idea de la alteridad, es fundamental para entender su postura ética, en donde la mirada del otro trasciende a aspectos axiológicos propios del valor de la responsabilidad reflejada en ese otro, donde permite desarrollar un espacio vital dentro del marco de las posibilidades para un encuentro intersubjetivo. Unos de los autores más representativos del existencialismo es Sartre (1972), quien plantea que, el sujeto es lo que sus actos hacen de él, su ser es el producto de su acción, aunque es un ser en sí y para sí, es un sujeto que busca su libertad también con los otros. En una primera instancia, hay un reconocimiento desde la corporeidad que remite a la existencia, tanto en la forma como el yo ve el cuerpo del otro, como el otro observa el cuerpo del yo, aquí, la concepción del para sí, se amplía desde, un para sí para otro, en otros términos, la conciencia de sí es conciencia que también refiere al otro, sin el cual no pudiera constituirse como tal.

El otro es el mediador esencial entre el yo y el yo mismo, el otro le permite develar al yo las nuevas posibilidades de su existencia, por ende, las relaciones con el otro están presente en la realización del propio yo. Es importante, señalar que esa rela-

ción entre el yo y el otro, puede darse de dos perspectivas, negativa o positivamente, cuando es un acto intencionado de mala fe, el yo reacciona para eliminar al otro o ser eliminado por el otro, aquí el sujeto, según Sartre (1972), reacciona ante situaciones como el amor, odio, indiferencia, masoquismo, entre otras actitudes que le permite superar la diferencia y la distancia entre ellos. Mientras que con cuando es un acto positivo, es decir que se vive auténticamente la relación, el yo reconoce que puede existir tensión, encuentro y desencuentro, sin necesidad de plantearse aniquilar al otro, todo lo contrario, es un reconocimiento entre ambos, para establecer los verederos principios de la alteridad.

En este sentido, poder relacionarse con el otro en relación a su corporeidad y subjetividad, son elementos necesarios para justificar su existencia en el mundo. Por lo que, ese reconocimiento del otro ayuda a establecer vínculos con él, aunque complejas, en el sentido que también es considerado como objeto. Sartre (1972) plantea que de ahí se origina las relaciones del ser con el otro, condicionada por la praxis del ser en relación al objeto que es el ser para otro. Por ende, entender la alteridad en Sartre (1972) implica reconocer al otro desde la propia negación del yo, que lo ayude a transformarse en el otro, desde la misma conciencia de ser objeto apprehendido por el otro. Reconociendo que la identidad del ser se alcanza a través del reconocimiento de la diferencia, por lo que el nivel más elevado para el mismo implicaría una fusión

entre ambos, en donde la conciencia del ser implica al otro, ya que tener conciencia de sí mismo en tanto ser es conciencia del otro, por lo que estaríamos hablando de, un para sí para otro, donde este para sí no tiene una única identificación particular sino se da también en el otro, por lo que alcanzar una identidad propia del ser en el otro, invita a considerar permanentemente la alteridad.

LA ÉTICA EN NIETZSCHE Y LA CRISIS DE LOS VALORES

En Nietzsche (1998) podemos encontrar una clara preocupación por develar la contradicción propia del ser humano producto del sometimiento cultural, religioso y epistemológico al que estuvo expuesto, apostando más para que desarrolle su propia voluntad de poder, como principio generador y productor de una nueva valoración, que le permita superar las conexiones de las máscaras y falsedades en la que aún se encuentra inmerso producto de la crisis de los valores de occidentales. Considera que, en esa renovación y metamorfosis, a través del ideal ascético, que manifiesta voluntad de poder, se alcanza un modo de reconocer que la vida debe ser vivida bajo otra perspectiva, superando todo lo negativo de la misma. Reconocer que el sujeto se encuentra determinado por aspectos extraños a su voluntad, según Nietzsche (1998), tanto en el contexto en el que se encuentra inmerso producto de la cultura, relaciones sociales, económicas y políticas, entre otras expresiones humanas, como por aspectos más intrínsecos, inherentes de él, sus sentimientos, pasiones y hasta su incons-

ciente; implica un distanciamiento, de aquel sujeto que pretendía que el universo giraba sobre él, donde la racionalidad y sus creencias lo eran todo, reconociendo a un sujeto –enfermo- que se encuentra fragmentado producto de sus ataduras impregnadas de incertidumbre y desconocimiento del pasado, en donde los valores tradicionales y la misma concepción de verdad están en decadencia producto de la crisis en la que se vive.

Ante este contexto Nietzsche (1998) considera que se debe desarrollar un tipo moral que permita edificar las bases de un sujeto que deje las ataduras del pasado y permita construir una nueva cultura desde la misma praxis humana, la interrogante que se nos presenta sería: bajo qué criterios epistemológicos y éticos se podrá hacer, en cuanto todo está puesto en tela de juicio. La respuesta en este sentido, es considerar la necesidad de fortalecer la voluntad misma inherente del sujeto, donde la verdad ya no gire en función de la razón y de su hegemonía cultural -por parte de quien lo controla arbitrariamente-, y reconocer también al otro, como nosotros, gestionando otros criterios de verdad en base a la voluntad de quienes nos reconocemos como tal. Aquí es fundamental, entender, en Nietzsche (2019) ya no solo su crítica a la cultura tradicional y su planteamiento de que “Dios ha muerto” como expresión genuina de que todos los valores están en decadencia; sino de considerar la necesidad de construir un poder que, según Nietzsche (1973), transvalore la cultura, impregnada, además, de una concepción antropológica y

ética de un sujeto que se piensa en sí mismo, para sí mismo y que busca al otro que se mueve en una nueva y similar preocupación, bajo una dimensión axiológica del poder que apuntaría ir más allá de bien y el mal.

Ahora sí bien es cierto, que debemos reconocer la importancia que implica para la construcción de una nueva concepción sobre la ética en Nietzsche (1973) la idea de transvaloración, también, es necesario, considerar su visión de la otredad, aquí el otro, al que está haciendo referencia Nietzsche (1973), es al “superhombre” -capaz de desprenderse de la moral de las costumbres con principios soberanos y autónomos- estaría capacitado para superar las contradicciones de la cultura que ha dejado en el pasado y los tantos excesos de experiencia, como las malas costumbres y seguir una nueva praxis y estilo de vida impulsada por su propia voluntad, que a la larga será el sentido de su existencia produciendo un nuevo valor, que les permitirá afirmarse así mismo.

Para Nietzsche (2006) este otro, visto como superhombre, pero también como el yo, puede tener dos aristas, la primera es que, las personas pueden sentir temor e intimidación ante ellos, pero, la segunda, también tienen el deber de ser un referente para todos, permitiendo que esta nueva creencia en sí misma sea un referente de la realidad, impulsada por la conformación de estos nuevos valores. Asimismo, es importante reconocer que no todos ni quieren ni pueden llegar a ser superhombre, uno porque no lo buscan, ya que están en etapa de estabilidad y paz, y

otros quienes se atreven a transitar ese camino, sabrán que es complejo y lo dejan a medio andar, solo un grupo muy reducido logran alcanzar ese estado de innovación, donde pueden tener conciencia de que los valores han de ser creados desde esta autonomía gestada por la voluntad de poder para garantizar la existencia de estos nuevos criterios axiológicos. Nietzsche (2006) considera que en esta fase se da un equilibrio en la sociedad y cultura, a pesar que relación entre hombres y superhombres no sea la más armónica, logran reconocer a la larga que todos podemos desarrollar la voluntad de poder para poder interpretar nuestra vida como un tipo de valor que permitirá modificar las condiciones de la misma bajo un proceso que lo otorga el cambio moral producto de la transvaloración.

ALGUNAS CONSIDERACIONES EN RELACIÓN A LA ÉTICA DE LA ALTERIDAD DESDE LAS REFLEXIONES DE MARX.

Marx (2008), es uno de los principales exponentes del socialismo científico, quien conjuntamente con Engels (1980), pondrán no solo en tela juicio la lógica del capitalismo europeo, sino que impulsarán la conformación de un nuevo orden no solo económico, sino también social, político y ético.

Dentro de este marco de ideas, Marx (1980) piensa que tanto la economía, conjuntamente con su visión materialista de la realidad y su concepción de lucha de clase permitirán impulsar grandes cambios en la sociedad como evolución histórica para superar el sistema capitalista, por

ello considera que el mismo está impregnado de valores morales que no reconoce en el sujeto su condición y esencia humana, de ahí su justificación de acelerar el proceso histórico y dialéctico para la superación definitiva de este modelo perverso para él. Uno de los principales aspectos, según Marx (1973), para la instauración de una nueva sociedad es reconocer que durante nuestra historia la lucha de los contarios ha jugado un papel protagónico en cada una de las etapas instauradas –esclavistas, feudales-, donde los modos de producción determinan la estructura económica, es en el sistema capitalista, donde se agudiza aún más estas dos perspectivas antagónicas conformadas en clase social, una impulsa a dominar y controlar, y la otra, es sometida, oprimida y explotada, por lo que en un acto de toma de conciencia ante ese proceso alienante, se gestan las condiciones idóneas de medir estas fuerzas de producción para una fase de liberación, que Marx (1980) llamara revolución (dictadura del proletariado).

En otros términos, es para Marx (1980) continuar inmersos en el devenir histórico de la humanidad, cuyo motor principal del mismo –es el sujeto proletariado- quien impulsará la revolución a través de la lucha de clase, para superar el sistema y modo capitalista, donde la clase dominante, la burguesa, será superada por el proletariado, instaurando un nuevo orden social y político con estructuras fundadas en una economía socialista, esto implica la conformación de otro modo de producción. Este nacimiento de esta sociedad, sin lucha de cla-

se, fundamenta los nuevos valores que estarán expresados en solidaridad, equidad e igualdad.

Debido a la situación de pobreza agudizada por la burguesía en las sociedades capitalistas, Marx (1973) considera importante superar el beneficio que implica justificar la propiedad privada para la clase dominante, por lo que bajo esta dialéctica depositara toda su confianza en el sujeto proletariado para impulsar el verdadero cambio social. Considera que desde el capitalismo el sujeto dominante, dueño de los medios de producción y acumulador de riqueza, niega en esencia su propia naturaleza humana al otro, el proletariado, explotado e invisibilizado. Convirtiendo al ser humano en un ser egoísta producto de la tenencia de la propiedad privada y de la estructura económica y social que le otorga el sistema capitalista a la clase burguesa, solo será en el comunismo –una fase de la humanidad- donde el ser humano no solo logra dar más al necesitado, sino que se produce una ética de la solidaridad y alteridad.

Por ende, Marx (1980) cuestiona, al sistema capitalista y con él a la clase burguesa, por desarrollar una falsa conciencia, justificando una lucha radical en contra del subjetivismo, apuesta por la construcción de un sujeto capaz de asumir su rol protagónico –el proletariado-reconociéndose a sí mismo desde su propia conciencia de clase y buscar, así, su felicidad a través de la emancipación de toda atadura enajenadora y explotadora. Desde esta perspectiva filosófica, se hace muy difícil pensar en una étic

ca de alteridad, desde las relaciones propias capitalistas, entre sujetos burgueses y sujetos proletarios, quizás podemos encontrar en su crítica y propuesta teórica, algunos indicios de un planteamiento sobre la alteridad, en esa fase, para él histórica, donde el sujeto logra ser libre y desarrollar todas sus potencialidades humanas que les permite vivir bajo un nuevo humanismo impregnados por el valor supremo de la solidaridad donde el otro será pensando en tanto sus habilidades como en sus necesidades, en un acto pleno y justo.

HACIA UNA ÉTICA DE LA DECOLONIALIDAD

Para Méndez y Mendoza (2017), el sujeto y el otro es visto en dos dimensiones, ambas bajo el paradigma de la modernidad, por un lado, se nos presenta un tipo de sujeto con pretensiones de superioridad justificado por poseer el logos, la ciencia y un legado cultural e histórico de occidente, cuya praxis se caracteriza por colonizar, invadir e imponer su postura como ley natural, y el otro visto como sujeto sometido, que busca emanciparse, liberarse y promueve luchas y resistencias para su independencia, expresado en movimientos sociales, culturales, religiosos, feminista, de género y de un conjunto de agrupaciones y comunidades culturales que coinciden en la crítica a la modernidad y el orden hegemónico impuesto por los grandes naciones que controlan el poder.

La modernidad occidental reduce al ser y su existencia a una especie de cosificación material, que para

Méndez y Mendoza (2017), ponen en evidencia la superioridad de la razón para no valorar la alteridad en perspectiva intersubjetiva. Aquí, el sujeto eurocéntrico se nos presenta como poseedor de la verdad y que goza de una legitimidad cultural excluye y niega la presencia de otras culturas que no solo poseen genuinas y verdaderas expresiones sociales, políticas, religiosas y artísticas, sino que también de grandes aportes que referencian estilos de vidas alternativos a la lógica del capital.

Ante esta negación del otro por parte del sujeto moderno occidental auspiciado por la lógica del mercado que pretende invisibilizar los postulados éticos presente de las otras culturas, se hace necesario reconocer tanto en los saberes ancestrales que con su legado permite establecer relaciones armónicas con la naturaleza y ser un referente de posturas prácticas alternativas al capitalismo, como en aquellos otros movimientos sociales que se han agrupado durante el siglo XX y XXI con manifestación ética y política frente a los atropellos de una lógica que no tiene escrúpulos.

En este sentido, se propone una ética de la alteridad decolonial que pretenda resaltar la figura de un sujeto capaz de establecer espacios para el veredero diálogo intercultural desde una mirada otra, en donde este sujeto decolonial es influenciado de las distintas teorías críticas que se gestan en el mundo, estos nos llevaría a una autofirmación del sujeto en el otro, para trascender la “hybris del puente cero” referente del paradigma de la modernidad, y de lógica del capital,

y apuntar a un proyecto ético basado en el reconocimiento del otro en tanto ser, conocer y saber para establecer puentes intercomunicativos y dialógicos en perspectiva intersubjetiva, estableciendo así espacios para la pluralidad y la ecología de saberes.

REFLEXIONES FINALES

Los aportes de cada uno de estos filósofos contribuyen a la reflexión y construcción no solo de una ética sino de una filosofía de alteridad, que se manifiesta en la esencia misma de la relación entre el yo y el otro desde una praxis de responsabilidad, justicia, respeto, reconocimiento y valoración ontológica enmarcado en una visión intersubjetiva que apunta a una relación dialógica que trasciende a las esferas de la sociedad. Todo esto apunta a un tipo de arquitectónica filosófica que no solo se sitúa en una reflexión ética en relación a la otredad como núcleo central del análisis, sino que también incluye a la política, antropología e incluso a la epistemología como aspectos esenciales en este filosofar situado en las relaciones sociales, historias y culturales del sujeto pensado desde la alteridad.

BIBLIOGRÁFAS

Dussel, E. *Transmodernidad e Interculturalismo*. UAM-Iztapalapa. México. 2005. <http://www.afyl.org>

Dussel, E. *Metafísica del sujeto y liberación. Temas de filosofía contemporánea*. Ed. Sudamericana de Libros. Buenos Aires. 1971.

Heidegger, Martin, *El Ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993.

Husserl, Edmund *Ideas relativas*

una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, México, Fondo de Cultura Económica. 1986

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Kierkegaard, Soren, *Estética y Ética en la Formación de la Personalidad*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1955.

Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 2001.

Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012.

Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

Marx, Carlos, *La Sagrada Familia*, Claridad, Buenos Aires, 2008.

Marx, Carlos; Engels, Federico, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973.

Marx, Carlos; Engels, Federico, *Manifiesto del Partido Comunista*, Editores Publi Center, Lima, 1980.

Méndez, Johan y Mendoza, Edgar. *Del sujeto moderno al sujeto decolonial. Una aproximación epistémica para la emancipación desde la filosofía latinoamericana*. Fondo editorial UNERMB. Venezuela. 2017.

Nietzsche Friedrich. *La gaya ciencia*. Editorial Ariel. España, 2019.

Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los dioses*, Madrid, Alianza Editorial, 1973

Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1998.

Nietzsche., Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2006

Sartre, Jean Paul, *El Ser y la Nada*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1972.

Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Altaya, 1999.

Wittgenstein, L. *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Tecnos, 1968.

Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Wittgenstein, L. *Conferencia sobre ética*. Con dos comentarios sobre la teoría del valor. Barcelona: Paidós, 1990.

Wittgenstein, L. *Lecciones y Conversaciones sobre Estética, Psicología y Creencia Religiosa*. Barcelona: Paidós, 1989.