

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE QUITO**

**CARRERA:
FILOSOFÍA Y PEDAGOGÍA**

**Trabajo de titulación previo a la obtención del título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y PEDAGOGÍA**

**TEMA:
LA ALTERIDAD COMO CATEGORÍA EDUCATIVA EN LA
CONSTRUCCIÓN DE LO HUMANO, CONTRASTACIÓN
DESDE LAS CATEGORÍAS DE NIETZSCHE**

**AUTOR:
CHRISTIAN PAUL CHÁVEZ ORDOÑEZ**

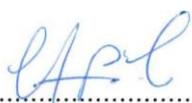
**DIRECTOR:
DARWIN BELLINI REYER SOLIS**

Quito, noviembre del 2019

CESIÓN DE DERECHOS DE AUTOR

Yo, CHRISTIAN PAUL CHÁVEZ ORDOÑEZ con documento de identificación N^o 0706375607, manifiesto mi voluntad y cedo a la Universidad Politécnica Salesiana la titularidad sobre los derechos patrimoniales en virtud de que soy autor del trabajo de titulación intitulado: "LA ALTERIDAD COMO CATEGORÍA EDUCATIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO HUMANO, CONTRASTACIÓN DESDE LAS CATEGORÍAS DE NIETZSCHE", mismo que ha sido desarrollado para optar por el título de: LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y PEDAGOGÍA, en la Universidad Politécnica Salesiana, quedando la Universidad facultada para ejercer plenamente los derechos cedidos anteriormente.

En aplicación a lo determinado en la Ley de Propiedad Intelectual, en mi condición de autor me reservo los derechos morales de la obra antes citada. En concordancia, suscribo este documento en el momento que hago entrega del trabajo final en formato impreso y digital a la Biblioteca de la Universidad Politécnica Salesiana.



.....
Nombre: Christian Paul Chávez Ordoñez

Cédula: 0706375607

Fecha: 19 de noviembre de 2019

DECLARATORIA DE COAUTORÍA DEL DOCENTE TUTOR

Yo declaro que bajo mi dirección y asesoría fue desarrollado el trabajo de titulación, "LA ALTERIDAD COMO CATEGORÍA EDUCATIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO HUMANO, CONTRASTACIÓN DESDE LAS CATEGORÍAS DE NIETZSCHE" realizado por Christian Paul Chávez Ordoñez, obteniendo un producto que cumple con todos los requisitos estipulados por la Universidad Politécnica Salesiana, para ser considerados como trabajo final de titulación.

Quito, noviembre del 2019



Darwin Bellini Reyes Solis
CI: 1802406403

LA ALTERIDAD COMO CATEGORÍA EDUCATIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO HUMANO, CONTRASTACIÓN DESDE LAS CATEGORÍAS DE NIETZSCHE

THE ALTERITY AS AN EDUCATIONAL CATEGORY IN THE CONSTRUCTION OF THE HUMAN, CONTRASTATION FROM THE CATEGORIES OF NIETZSCHE

Christian Paul Chávez Ordoñezⁱ

Universidad Politécnica Salesiana/Ecuador
cchavezo@est.ups.edu.ec

Darwin Bellini Reyes Solisⁱⁱ

Universidad Politécnica Salesiana
dreyes@ups.edu.ec

Resumen

Este artículo intenta debatir, desde los aportes del personalismo, la mirada antropológica del pensamiento nietzscheano para alcanzar una comprensión intersubjetiva del ser humano como persona integral, complementando desde la categoría de la alteridad una visualización del ser humano en relación con sí mismo y con los otros. La reflexión inicia analizando los planteamientos de Nietzsche, quien a partir de la voluntad de poder, confirma una antropología centrado en lo inmanente del sí mismo; seguidamente la investigación contrasta la visión de Nietzsche con el personalismo para recuperar la dimensión del otro persona, otro mundo y el otro divino, categorías que son olvidadas por Nietzsche. Luego de haber trabajado el constructo epistemológico y dentro del planteamiento educativo de lo humano se realiza una propuesta desde la categoría de alteridad para desarrollar lo humano en el crecimiento antes que en la formación; el crecimiento exige el desarrollo conjunto, en relación con los otros. El análisis concluye confirmando la visión integral antropológica que contempla la importancia de la alteridad en el crecimiento del ser humano en el mundo, donde el horizonte de la otredad es ontológicamente interno al ser.

ⁱ Estudiante de la carrera de Filosofía y Pedagogía de la Universidad Politécnica Salesiana.

ⁱⁱ Master en Filosofía. Docente de la Universidad Politécnica Salesiana.

Palabras clave

Alteridad, otredad, crecimiento, personalismo, cultura.

Abstract

This essay tries to discuss from the contributions of personalism the anthropological view of Nietzschean thought to achieve an intersubjective understanding of the human being as an integral person, complementing from the category of alterity a visualization of the human being in relation to himself and to others. The reflection begins by analyzing the approaches of Nietzsche, who based on the will to power, confirms an anthropology centered on the immanent of the self; then the research contrasts the vision of Nietzsche with personalism to recover the dimension of the other person, another world and the other divine, categories that are forgotten by Nietzsche. After having worked on the epistemological construct and within the educational approach of the human being, a proposal is made from the category of alterity to develop the human in growth rather than in formation; growth requires joint development, in relation to others. The analysis concludes confirming the integral anthropological vision that considers the importance of otherness in the growth of the human being in the world, where the horizon of otherness is ontologically internal to being.

Keywords

Otherness, otherness, growth, personalism, culture.

Introducción

El problema de lo humano ha sido objeto de discusión fundamental en el análisis filosófico y educativo desde el inicio de la racionalidad. El artículo busca debatir, desde los aportes del personalismo, la mirada antropológica del pensamiento nietzscheano para alcanzar una comprensión integral de ser humano, considerando la identidad del yo en relación con la otredad, en un vínculo común del otro persona, el otro mundo y el otro divino.

En primer momento se reflexiona sobre la concepción antropológica de Nietzsche evidenciando su opción por lo inmanente; lo humano se concibe desde un proceso evolutivo y dialéctico: primero el camello, luego el león y finalmente el niño quien por su voluntad de poder es capaz de superar las determinaciones y llegar al super hombre, ser del hombre verdadero que tiene la capacidad de ser él mismo, libre de condicionamientos morales, ideológicos y tendencias consumistas del mundo.

El límite de la propuesta nietzscheana es la reducción racionalista de su perspectiva, en cuanto que se queda en la individualidad inmanente y olvida la existencia de la otredad; como consecuencia de su opción por el óntico, la relación del yo con los otros y la dimensión de lo trascendente quedan desligadas de la constitución del ser humano. El artículo contrasta dichos planteamientos con la consideración del personalismo; primero se reflexiona la concepción de lo Otro en Levinas quien argumenta una ruptura de la mirada teórica de la otredad para abrir la dimensión de relación y responsabilidad con el otro, considerando que en dicha reciprocidad la otredad es ontológicamente anexa al ser, es decir, lo Otro no es simple cercanía y proximidad, sino que constituyen y conforman la identidad del yo.

Luego, como respuesta a la separación que hace Nietzsche sobre la dimensión Trascendente en el ser humano, se analiza la propuesta de Buber quien considera que la relación con los otros encuentra en lo divino una identificación filial y absoluta, donde hay una vinculación que supera la relación inmanente del yo con el tú y con el ello. Esta relación complementa la comprensión integral del ser humano que fueron olvidadas por Nietzsche.

El artículo considera que el ser humano no es solo individualidad, sino también otredad, puesto que el ser se desarrolla en un ambiente en constante interpelación

con la pluralidad y con la diversidad de relaciones sociales, estas, aunque no limiten la vida del sujeto, sí condicionan los estilos y modelos de ser en el mundo. Por ello, en el tercer capítulo se desarrolla la dimensión cultural desde la visión de Panikkar, entendiendo que, dentro del ambiente de desarrollo del ser, es necesario entablar un *diálogo dialógico* que posibilite superar la dialéctica de confrontación entre unos y otros, la cultura dentro de la alteridad considera la concordia discorde, que refiere a la confianza en los otros.

Para este propósito de reflexión se utiliza la recopilación bibliográfica que permite desde la teoría conocer y comprender los conceptos y fundamentos de Nietzsche como pensador principal de la reflexión y su contrastación con la corriente personalista; se propone un método analítico-crítico para ubicar ordenadamente los términos, concepciones y posiciones de reflexión de cada corriente; la crítica anhela una interpretación de los términos para proponer una nueva categoría educativa dentro de la relación del ser humano con la otredad.

A término se expone un capítulo dedicado a la reflexión de la categoría de la alteridad como principio educativo donde se valora el *crecimiento* antes que la *formación*, la alteridad contempla un irse haciendo junto con los otros, un crecer con la otredad, dicha acción requiere la consideración antropológica de un sujeto integral, contemplando sujetos con una identidad fuerte, que sean seguros de sí mismo y en relación con los otros dentro de un ambiente cultural, plural, con diversas formas de ser en el mundo.

¿Qué entiende Nietzsche por alteridad, Übermensch y lo humano?

Para entender el horizonte antropológico en Nietzsche, es necesario referir a la obra *Así Habló Zaratustra*, donde se condensa la propuesta del super hombre, como el ser de la libertad. En la evolución, primero se halla al primate y luego el hombre, Nietzsche considera que el super hombre es la evolución de lo humano: “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el super-hombre; una cuerda sobre un abismo” (Nietzsche, 2011, p. 27), así la aceptación de lo humano es aquel que logra por su voluntad pasar al otro lado, el que llega al ocaso del camino, este hombre es el que ama la virtud y tiene aliento para conocer.

En el apartado de *Las Transformaciones*, Nietzsche realiza una tríada, donde contempla lo humano como una dialéctica evolutiva; primero es el camello, ser del

hombre que carga, va siempre pesado, enajenado por su espíritu. Se puede decir del hombre que está preso por el consumismo, las injusticias, los credos, entre otros; presión que termina en la cosificación de la existencia misma del hombre.

Luego, en el devenir de la alegoría del camello, en el desierto, nace el *león*: ser que busca y desea conquistar la libertad. Para Nietzsche es el ser que plantea el 'yo quiero' antes que el 'deber ser'; en este proceso dialéctico es preciso la presencia del *león*, del ser que pueda creer en la libertad. En definitiva, es el héroe, que va cambiando o que al menos tiene la potencialidad activa para salir de las restricciones y poseer la libertad. El león representa así la dimensión narcisista del ser humano, la impulsividad del salir y ser él mismo.

Sin embargo, es este héroe de Nietzsche el que termina reduciendo su existencia, quedándose únicamente en el yo, en sí mismo, autorreferencial, pierde el horizonte mundano donde habitan otros leones, esta anarquía en la consideración antropológica de Nietzsche corre el riesgo de perderse y caer en un nihilismo.

Luego, la síntesis antropológica de esta dialéctica refiere como meta al *niño*, que para Nietzsche representa la dimensión creadora del ser humano, quien por su propia voluntad es capaz de sistematizar y dar movimiento: "hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo" (Nietzsche, 2011, p. 38), es esta la dimensión innovadora, de lo humano, que fabrica su estilo de ser él mismo en el mundo.

De allí se concibe la visión antropológica esencial de Nietzsche, donde el verdadero humano, el *super hombre*, que ha podido llegar al ocaso de la evolución es capaz de crear los valores para regir su vida; sin embargo, este ser antropológico de Nietzsche es la versión mejorada de la contradicción del hombre cosificado, aquel que tiene como virtud el dormir, el borrar todo y despertar para seguir.

Nietzsche considera que lo humano, el super hombre, debe soñar, opuesto al dormir con afán de remisión de sus actos; para él, el soñar del hombre está relacionado con la virtud de conocer el sentido de la vida; por tanto, el ser humano requiere dejar la pasividad adormecedora que encausa la vida a una existencia enajenada, impropia y ajena de sí.

Luego, en la alegoría de *Los Trasmundos* Nietzsche desliga la dimensión espiritual de lo humano, se queda con el ontos, con el ahí, con el mundo, pues menciona que el ser humano puede encontrar el sentido de la vida en lo terreno, en lo que es.

Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñé a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra! (Nietzsche, 2011, p. 40).

Para Nietzsche el hombre que considera lo celeste, como condición de afirmación de sí mismo es enfermizo, pues para él, es el super hombre lo que es bueno, lo sano, el hombre del ocaso, que no deposita su credo en lo celeste, sino en lo que es: lo terreno. Luego en la aforía *De los que desprecian el cuerpo*, considera que “cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido (...) cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo” (Nietzsche, 2011, p. 48).

En dicha concepción, se interpreta una visión antropológica que desliga lo espiritual, Nietzsche es radical, pues el super Hombre no se mezcla con lo celestial, le es suficiente saberse así mismo; pero, si el alma designa una parte del cuerpo, lleva a la pregunta ¿en la opción antropológica de Nietzsche, existe un olvido de lo espiritual en el humano? ¿Es su concepción antropocéntrica una reducción mediática óptica a lo terrenal e inmanente?

Está claro que, para Nietzsche, lo humano posee una centralidad categorial en su sí-mismo, que refiere a la característica del ser racional, con capacidad para preguntarse, pues existe interna en él la sabiduría y sensorialidad para percibir el mundo, Nietzsche considera que el sí-mismo, conforma al yo.

Para contrarrestar el olvido de Nietzsche proponemos la otredad. El yo, no está solo en el mundo, es partícipe de otros, de otros sí mismos, que dicen del yo. La relación que tiene el ser humano con lo otro mantiene una interacción fenoménica experiencial, lo otro constituye una dimensión ontológica en el ser, vinculación de lo plural en la individualidad. Esta otredad no es un apéndice del ser, sino su dimensión constitutiva y necesaria dentro del hecho social de la existencia humana, dimensión olvidada por Nietzsche.

Para Nietzsche al hombre le basta su condición de humano, su ego le es suficiente para realizarse en la existencia, no entendido desde la prejuiciosidad egocéntrica, sino como la seguridad del hombre para reconocerse y realizarse desde su propia valía. “La voluptuosidad es pecado; así dicen los unos, que predicán la muerte, ¡apartémonos y no engendremos hijos!” (Nietzsche, 2011, p. 50) apartándose de toda concepción que elimine la condición propia del ser humano.

Por ello, manifiesta que la religión, en cuanto que resignación a la muerte, acepta la voluntad como pecado, como algo malo, a su parecer: “La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su «cura», es el castradismo” (Nietzsche, 1998, p. 60), en Nietzsche no hay dualismo, a consideración del idealismo platónico y la escolástica, sino que es cuerpo intersubjetivo, con sentimientos, pasiones y sobre todo voluntad.

Para Nietzsche la voluntad está libre de la acción moral dogmática, no tiene una camisa de fuerza, es simplemente categoría inmanente del cual goza el ser humano: “el mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible», sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más” (Nietzsche, 2007, p. 66). Pero, no solo la religión es una enajenación para Nietzsche, sino también la consideración privativa del trabajo, donde el hombre es herramienta de empresa y vale lo mismo que un martillo o un clavo.

Y también vosotros, para quienes la vida es trabajo salvaje e inquietud: ¿no estáis muy cansados de la vida? ¿No estáis muy maduros para la predicación de la muerte? (...) Todos vosotros que amáis el trabajo salvaje y lo rápido, nuevo, extraño; os soportáis mal a vosotros mismos, vuestra diligencia es huida y voluntad de olvidarse a sí mismo (Nietzsche, 2011, p. 51).

Tanto la religión en aceptación ciega y el trabajo pueden arruinar el ser de lo humano, cosificando su existencia hasta el punto de concebir el trabajo esclavizante como algo normal y parte de la vida, la plusvalía y el capital reconstruye un concepto epistemológico de hombre, y entabla aspiraciones que disfrazan una buena vida. Nietzsche es contrario a estas formas de enajenación del ser humano, a su consideración es una predicación de la vida hacia la muerte.

Por ello, desde una crítica al lema cristiano del amor al prójimo Nietzsche considera que el ser humano en su manifestación afectiva e intento de amar al prójimo, no hace más que amarse a sí mismo, el afecto del otro se convierte en una necesidad

intrínseca del sí mismo. Sobre esta dialéctica Nietzsche exalta la relación con el súper hombre, que es el amigo, el de la perspectiva mejorada de sí mismo, haciendo en cierta medida una propuesta ideal; en vez de la relación afectiva, hace opción por la amistad consigo mismo, o mejor, con el super hombre, la causa de sí mismo, una causalidad final, que al ser ideal queda como una potencia lejana.

Nietzsche hace una opción por lo ontológico de lo humano, se queda con lo que existe y se manifiesta, libre de esencias que dañen la libertad del ser, por ello considera que la primera característica de la voluntad en el ser humano, es la de crear; la voluntad humana tiene la capacidad para impulsar un pensamiento e imaginación, a su consideración, el ser humano es tan capaz que hasta ha logrado crear la idea de Dios, menciona:

¿Podrías vosotros crear un Dios? ¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podríais crearlo. ¡Acaso no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en padres y antepasados del superhombre: ¡y sea éste vuestro mejor crear! Dios es una suposición: más yo quiero que vuestro suponer se mantenga dentro de los límites de lo pensable (Nietzsche, 2011, p. 78).

Considera un camino inmanente, para Nietzsche la idea de Dios es una suposición, pero lo que el ser humano debe pensar con centralidad en su voluntad es la sensibilidad terrena, considerando una reflexión y alabanza por el devenir, por el cambio y por todo lo terrenal que es presentable para el hombre, considera que “Crear; ésa es la gran redención del sufrimiento” (Nietzsche, 2011, p. 78), pues para él lo humano es lo pensable, lo demás, lo absoluto, lo imperecedero es una poetización simbólica que justifica una existencia fuera de lo terreno y cambiante.

En la alegoría de *Los Poetas*, Nietzsche pone en palabras de Zaratustra: “el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo ‘imperecedero’ - es también sólo un símbolo” (Nietzsche, 2011, p. 109) afirmando la categoría objetiva antes que la idea de una existencia trascendental. Niega la relación del otro con mayúsculas.

El paradigma de la alteridad en el personalismo

El planteamiento de Nietzsche responde a un exacerbado idealismo, pues mediante la razón rescata al hombre y lo evoluciona a su súper potencia; sin embargo, dicho ser pertenece a la razón meditada de un querer individual, desligando la

experiencia humana de relación con lo espiritual y con los otros, postulando un predominio racionalista frente a lo óptico.

Frente a esto el existencialismo francés ha postulado como reflexión ontológica el descenso del ser de la razón a lo que existe, correspondiendo como base lo tácito del hombre, ser de lo factual donde la existencia es la primera categoría para la comprensión de lo antropológico. Levinas influenciado por la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Heidegger reflexiona la dimensión del *Otro*, como la comprensión del ser desde la experiencia mundana, del ahí; Levinas considera el “sí mismo racional” en una interpelación con el ser de la existencia de lo real con los otros. Ello responde y complementa la concepción de lo humano olvidada por Nietzsche.

Levinas (1906 – 1995), filólogo francés plantea un acercamiento a la alteridad desde un análisis existencial y fenomenológico; lo Otro es analizado como una síntesis de la dialéctica donde lo subjetivo de la ética en las relaciones humanas y trascendentes son contrastadas por lo objetivo de una ontología de la experiencia en el mundo. Lo Otro refiere a la condición que supera la totalidad y lo absoluto y se inserta como categoría de interpelación histórica de lo humano.

Levinas define en la obra *Totalidad e Infinito* una perspectiva trascendente del hombre, que no deja al yo subjetivo callado o ensimismado, sino que rompe la mirada teórica y abre la responsabilidad del sujeto con el otro, pues afirma que el ser humano es un “ser inenglobable” (Levinas, 2002, p. 7). Con ello, se dice que el sujeto no solo es responsable de su autoafirmación y realización, sino que además es responsable del otro, no como un determinante, sino como el Otro que habla y dice en la existencia, pues las relaciones son voces de construcción y no silencios de determinación.

Lo otro en Levinas es una constitución de la persona, forma parte de su interioridad, considera que el hombre tiende hacia la alteridad, no refiere a lo que está próximo o fuera del ser humano, sino la interiorización de éstas en el ser “(...) su alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro” (Levinas, 2002, p. 57) afirma que el ser humano conduce sus deseos hacia lo Otro, como un querer metafísico.

Esta otredad manifiesta en el ser un acercamiento a dos dimensiones: por un lado, el deseo de satisfacción y realización en el mundo, considerando pasiones,

sentimientos, placeres y, por otro lado, la comunicación y vínculo con lo que trasciende de la existencia, lo metafísico y trascendente. Lo Otro está configurado por categorías factuales, tácitas, immanentes y también por dimensiones trascendentes, que constituyen una integralidad de la antropología.

Luego, elevar la categoría de lo Otro a totalidad sería una reducción epistemológica de la comprensión de la existencia, no es éste el propósito que designa lo Otro, pues hay en esto una dimensión de heterogeneidad del Otro que se diferencia de la constitución del Yo.

Para Levinas, el yo está conformado por la identidad de contenido, categoría individual que, a pesar de sus múltiples cambios en la existencia mantiene un principio constitutivo permanente en su ser, “El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación” (Levinas, 2002, p. 59).

El yo se relaciona con lo otro en diferentes modos de existir en el mundo. Esta existencia afirma en primera instancia una individualidad, una identidad, conforme a los planteamientos de Nietzsche, semejante al sí mismo; pero, además propone en la concepción antropológica una categoría de heterogeneidad, donde la participación del yo en el mundo tiene relación con lo otro, dicha categoría caracteriza en el ser humano un deseo por la alteridad.

Se ha dicho de la existencia de lo otro como la categoría que conforma al yo, característica que hace posible la participación como deseo de la pluralidad, porque el yo no es la totalidad, pero sí participa de ella como relación.

Ahora, cómo entender la dimensión trascendente que Nietzsche considera como determinación en el hombre. Nuestra propuesta es una concepción de reconceptualización antropológica integral de la persona, considerando que lo Trascendente influye en la conformación y entendimiento del ser humano.

En dicho planteamiento contribuye el pensamiento de Buber (1878 -1965) filósofo judío, profesor de la Universidad de Frankfurt, quien interpreta los planteamientos de Nietzsche desde una perspectiva diferente: Nietzsche considera que Dios no es necesario en el ser humano porque éste no le permite llegar al ocaso y ser

él mismo, por ello afirma como condición evolutiva la muerte de Dios; sobre esto Buber refiere en su obra *Eclipse de Dios* una línea filosófica sobre lo trascendente y responde refiriendo la no necesidad de hablar de Dios desde el sustento religioso de su existencia, sino que es pertinente enfocar la mirada sobre la relación causal entre lo divino y los seres del mundo, mostrar el carácter real de dicha relación.

En el pensamiento de Buber hay interés por conocer un mundo posible donde sea pertinente hablar con lo trascendental, así la categoría de mundo en Buber es la posibilidad de un horizonte de comprensión ampliado en el cual lo divino es aprehensible a la percepción de la sensibilidad humana. Buber considera que el mundo está diversificado en tres relaciones de existencia humana: la relación con el otro cosa, el otro persona y el otro divino.

Para comprender la propuesta antropológica de la relación con lo trascendental es importante analizar en primer momento las relaciones del yo con el otro, donde se conforma el Tú:

La relación con el Tú es directa. Entre el Yo y el Tú no se interpone ningún sistema de ideas, ningún esquema y ninguna imagen previa. La memoria misma se transforma en cuanto emerge de su fraccionamiento para sumergirse en la unidad de la totalidad. Entre el Yo y el Tú no se interponen ni fines, ni placer, ni anticipación. El deseo mismo cambia cuando pasa de la imagen soñada a la imagen aparecida. Todo medio es un obstáculo. Sólo cuando todos los medios están abolidos, se produce el encuentro (Sánchez, 2000, p. 11).

La categoría antropológica de Buber sostiene la gran importancia de las relaciones fácticas entre los seres humanos; por un lado, el yo es similar a la categoría de Descartes y Nietzsche, pues el yo es un ser pensante, que se sabe a sí mismo, pero que está atravesado por el tú, que también es un yo pensante, y que posibilita la relación y existencia del otro; “la palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación” (Buber, 1982, p. 8).

Buber considera que en dicha relación hay un horizonte de significatividad original, el cual se construye por la disposición integral del ser a la acción de relación comunicativa con los otros. En la experiencia de relación ontológica del ser con lo otro se hallan características de objetividad, pero limitadas por la subjetividad, por obstáculos y barreras que hacen que las relaciones sean superficiales. Buber refiere que la superación al hecho experiencial es el conocimiento del otro, la asimilación y comprensión del tú, que en el encuentro logran eliminar toda clase de prejuicios y

abren espacio a la relación yo – ello. Este paso significa traspasar los horizontes de las relaciones experienciales y de desconocimiento, puesto que la opción buberiana es la encarnación del pensamiento del otro, que conlleva a compartir esquemas, formas y lazos comunes.

Símil a la interiorización del otro que se ha mencionado en Levinas, pues el otro es parte del yo, supera la proximidad cuando forma el ello; los otros pasan a constituir un ideal intersubjetivo en la conformación de la identidad del individuo. Luego, partiendo de la relación intersubjetiva hallada en el encuentro del yo con el tú se avanza en la reflexión sobre el vínculo del yo con lo trascendente, el ser que discurre muchas preguntas en la reflexión filosófica.

Buber considera que en la relación del ser humano con Dios hay una tendencia de hablar de Dios de manera subjetiva, considerando la dimensión de lo trascendental desde un idealismo, conforme lo permite su horizonte de comprensión: “(...) creen que la religión no es más que un proceso intrapsíquico, cuyas imágenes se proyectan sobre un ámbito ficticio en sí, pero al que el alma confiere visos de realidad” (Buber, 2003, p. 46).

Así, si se considera desde esta perspectiva es preciso proclamar que Dios ha muerto, puesto que sería una simple imaginación; sin embargo, el ser humano tiene la capacidad de aprehender lo divino, todo depende de la disponibilidad y la acción del concepto de Dios en el ser de la persona, que está atravesada por *experiencia* divina en la vida del ser humano; con ello, se afirma que la relación entre el ser humano y lo Trascendental no es solo razonamientos intelectuales, sino que encuentra fundamento en la experiencia ontológica de la manifestación divina en lo inmanente.

Buber, siguiendo el pensamiento de Spinoza, considera que Dios es *principio* y *extensión* en el cual es posible la formación de una relación entre el Yo y lo Trascendente, dicha relación se concretiza en la acción de amar, semejante a la acción del amor de Dios sobre su creación; ésta relación de amor es la que Buber utiliza para decir que el ser humano como sujeto de la creación participa de la relación divina entre lo natural y su ser óntico.

Nos encontramos también aquí, en definitiva, ante el reconocimiento de nuestro encuentro con la realidad de Dios; un verdadero encuentro, ya que acontece en la percepción de la identidad (*unum et ídem*) de su amor y del

nuestro, aunque nosotros, seres naturales y espirituales finitos, no nos podemos identificar en absoluto con Él, que es infinito (Buber, 2003, p. 48).

La tendencia del ser humano junto con el asombro fenoménico de lo trascendente conforma esquemas y códigos estructurales que se convierten en modos de ser; lo divino comunica una experiencia que habita en la identidad de la persona, no es una ideología o un fideísmo, sino la apertura del ser hacia la manifestación de lo trascendente, vínculo que genera base inmanente en una relación de amor, es decir, una tendencia o deseo del ser humano hacia lo Otro divino.

Buber considera que la persona relacional, interpelada por la relación con los otros encuentra en lo divino una identificación filial absoluta, una vinculación que supera las relaciones inmanentes del yo con el tú y con el ello: “Yo-tú encuentra suprema condensación y transfiguración en la realidad religiosa, en la que el ser limitado se convierte como persona absoluta en mi compañero” (Buber, 2003, p. 74).

Esta dimensión religiosa de relación del ser humano con lo Trascendente que fue olvidada en la consideración antropológica de Nietzsche, es recuperada con la consideración relacional y tendencia del ser de la persona hacia lo divino. Esta mención, desde la visión fenoménica de la realidad divina como aprehensión experiencial de lo trascendente, aleja la comprensión nietzscheana de la religión y de dios como un condicionante para la realización del ser humano en el mundo; por el contrario, en este ensayo se intenta enfocar una comprensión más completa de la persona, abarcando todas sus dimensiones constitutivas y estructurales en el ser de lo humano.

La alteridad en las estructuras culturales.

En los apartados anteriores se ha definido el ser antropológico que recupera la centralidad y consideración del yo; el reconocimiento del ser humano en sí mismo, que por su voluntad es capaz de enfrentarse al mundo, y superar los condicionamientos sin que ellos lo determinen. Luego, se comprendió que el ser humano no es solo individualidad, sino que participa en la condición del mundo junto con los otros, asumiendo la existencia de la otredad como una instauración personal del otro en la identidad del yo.

Y en este habitat relacional del ser en el mundo, se ha ubicado la vinculación y tendencia del ser humano ante lo divino, donde encuentra una relación armónica y

superior con lo Trascendente. Ahora, es importante tratar el tema de la alteridad, analizando la dimensión cultural en el ser humano, pues las relaciones con los otros en la amplia significatividad conforman modos de existencia específica en el mundo, estructurando estilos diversos en la identidad del ser humano.

Panikkar (1918 – 2010) en la obra *Sobre el diálogo intercultural* analiza la cultura como confirmación de la alteridad humana en la relación social con los otros. Panikkar propone la reflexión de cultura desde la perspectiva de la interculturalidad, afirmando que ésta existe en el contexto de la pluralidad: “digo que el hombre mismo es un ser pluralista, y por ello no es reducible a una unidad, no cualificada, como tampoco nada que sea humano puede ser entendido en único sentido que podamos captar plenamente” (Panikkar, 1990, p. 45); Panikkar rechaza la concepción de cultura como algo dado y establecido, sino que el ser humano perteneciente a un habitat plural es constructor de su propia vida, puesto que es proyecto cultural.

En su obra detalla una ejemplificación del relato bíblico de la Torre de Babel donde se manifiesta un sistema monolítico que encierra bajo una cúpula a toda la humanidad. Por lo contrario, la interculturalidad se entiende desde un proyecto que representa la pluralidad. Según (Panikkar, 1990, p. 51) en un *diálogo dialógico* que no es solo discusión, sino también oración; no simples palabras, sino también silencio; no solo decisiones sino también permitir que las situaciones se aclaren ellas mismas.

Por tanto, no solo autoridad, sino una mutua y elevada obediencia, en libertad de iniciativas, este diálogo dialógico rompe lo dado y los determinismos, supera lo dialéctico que es siempre tolerancia, donde hay lucha de contrarios que terminan en una síntesis de dominio en el cual se impone el que tiene más poder, lo dado rechaza la diversidad y busca llegar a un universal.

La interculturalidad sostiene la diversidad, la alteridad que implica un proceso de transformación conjunta con el fin de superar la convivencia dialéctica que convierte el conocimiento en mercancía, en acumulación y ganancia, donde todo es racionalidad instrumental; por ello, se puede afirmar que donde hay soberbia no hay diálogo. Por el contrario, en el conocimiento dialogal hay escucha del otro y crecer con el otro, para darse cuenta de que el ser no es el todo suficiente, puesto que el ser humano halla límites en su existencia. La racionalidad instrumental mide al ser humano en la eficiencia mercantil. Se mantiene dentro de formas lógicas, que son

determinadas por la lógica del poder, afirmando en la realidad normas totalizantes y enajenantes.

La interculturalidad como proyecto, como utopía, rebasa este nivel de la tolerancia a partir de una “concordancia y discordia” (Panikkar, 1990, p. 150) que es una especie de armonía humana percibida en y a través de las diferentes voces discordantes de las tradiciones humanas que no se reducen a una sola voz. Es decir, lo intercultural que refiere a la diversidad encuentra una armonía dentro de este conjunto plural de perspectivas discordantes.

Sin embargo, es necesario decir que el diálogo con los otros trae diferentes horizontes de conflictividad, el diálogo dialógico es complejo; a esta mención aporta Ricoeur (1913 – 2005) en *Sobre la traducción* presenta los límites de la traducción y las dificultades del horizonte de comprensión en el proceso de comunicación entre los seres humanos. Ricoeur propone saltar a la otra orilla: “puesto que la traducción existe, es necesario que sea posible. Y si es posible es porque, bajo la diversidad de las lenguas existen estructuras ocultas (...) como suele decirse, trascendentales, que podríamos reconstruir” (Ricoeur, 2005, p. 38). Fuera de encontrar la unicidad de lenguajes, Ricoeur plantea que es necesario darle peso a la confianza, símil a la concordia disorde, una confianza en las posibilidades alternas y en ciertas ocasiones ilógicas.

La dispersión en Babel, trae un orden intrínseco, la traducción tiene la tarea de encontrar dicho orden “no en el sentido de obligación restrictiva, sino en el de lo que hay que hacer para que la acción humana pueda simplemente continuar” (Ricoeur, 2005, p. 44). Este sentido de traducción devuelve el orden a la conflictividad. El relato de Babel posterior a la dispersión no trae nostalgia, sino construcción de mundos.

Ricoeur considera que ente ello hay un deseo de traducir, de aprender del idioma de la otra cultura, es el ampliar el horizonte propio de comprensión, pero afirma es necesario que esté unido a la fidelidad-traición puesto que no existe un criterio absoluto de buena traducción, siempre es limitado y propuesto a mejoramiento a partir de una traducción mejor.

Por tanto, la interculturalidad en la comprensión del ser humano no debe ser entendida como una unidad de culturas, que encierra al ser bajo una sola mirada totalitaria universal, en donde convivan y se toleren (algo dado); sino que se la entiende como pluralidad de posiciones que están en constante diálogo y tensión; es decir, el

ser humano, inmerso en un ambiente intercultural es un proyecto en constante construcción y configuración con los otros.

La construcción de estilos y formas culturales de ser en el mundo deviene de un vínculo del ser humano con los otros, menciona Panikkar la existencia de la conciencia de lo otro *Aliud* y de los otros: “Es la conciencia de que hay, o que puede haber otras entidades (...) la conciencia de que el logos es más que simple razón, el hombre, más que el logos y el ser más que el hombre” (Panikkar, 1990, p. 47), manifestando una condición de apertura a la alteridad y forma de comprender la posibilidad de la existencia de los otros en el mundo y habitad del yo.

Pues, la dimensión cultural amplifica el horizonte de existencia, ya no es la propia casa la que produce formas de crecer, sino que también influye la comunidad, lo otro en la realización del ser humano.

(...) la conciencia de que yo (mi razón, mi conciencia, mi ser) no agoto lo real, no soy yo su centro –de ser algo, tan solo uno de sus polos. Hay otra cosa: *Aliud*, lo otro. Y esto, no sólo además de mí y el yo, sino también, frente a ello e incluso más allá de ello. El solipsismo es asfixia (Panikkar, 1990, p. 47).

El ser humano habita en relación con los otros, y se remite siempre a una conciencia de pueblo. En un mundo lo trasciende, porque no se queda en él. Es así que la interculturalidad se basa en la construcción de diversos proyectos, donde cada proyecto debe tender a ser plural tanto como le sea posible.

Sin embargo, cada proyecto intercultural tiene sus propios límites, porque la identidad cultural particular funciona dentro de una lógica común, con valores éticos propios, con formas e ideologías políticas conforme a su cultura y relación económica. Cada cultura tiende a un logro del ser humano como tal, sin rechazar la diversidad, puesto que promueve el desarrollo de la sociedad plural e intercultural. Hay disputa, puesto que las culturas no habitan aisladas, no es un proyecto particular, hay siempre relación política. El mundo contemporáneo es de relaciones.

Por otro lado, Panikkar considera que en la interculturalidad hay tensión y constante disputa, puesto que el proyecto intercultural pertenece a la diversidad, cada proyecto cultural mantiene creencias, ritos y cultos con símbolos diferentes. Cada cultura tiene su proyecto de producción de vida material y cuando entran al mercado hay una tensión y disputa económica. El diálogo intercultural no representa solo el intercambio de ideas, costumbres, sino que interfieren también tensiones éticas,

ideológicas, políticas; el encuentro de la diversidad cultural supone un conflicto de esquemas y horizontes de comprensión.

En su consideración, Panikkar afirma que la interculturalidad en cuanto a pluralismo es un dilema cotidiano porque hay una dimensión práctica en constante tensión, esto tiene raíz en la coexistencia humana dado en una diversidad de realidad con diferencias peculiares propias.

La alteridad en la construcción de lo humano.

Se ha reflexionado sobre las distintas perspectivas del desarrollo antropológico, visiones que confrontan el ser de lo humano entre su sí mismo, y la relación con los otros; también se ha dicho que los vínculos relacionales estructuran diferentes modos de existir, donde la tendencia ontológica del ser hacia los otros, lo hace un ser social. Con ello, se ha intentado construir una visión antropológica integral del ser, con el objetivo de ampliar el horizonte de comprensión. Pasar de lo individual a la alteridad con individuos ontológicamente relacionales.

Afirmar la categoría de alteridad en el ser humano es referir a las dimensiones sociales y relacionales intrínsecas en la constitución del ser. Sujeto que mantiene constantes confrontaciones con otros sujetos con quienes construye proyectos, en auto comprensión de sí mismo y sujeto responsable en la relación con el mundo. Pero, en esta existencia compleja cabe preguntarnos: ¿cuál es el papel de la alteridad en la construcción y formación del ser humano? ¿Conviene hablar de alteridad o a su vez es preciso quedarse en lo individual? ¿Si el sujeto se pertenece a un mundo de relaciones, hasta qué punto es responsable de su relación con la otredad?

Nuestra propuesta sostiene la alteridad como un fundamento epistemológico de los fines educativos en toda la complejidad de lo humano, el ser se reconoce a sí mismo como imagen acercándose a un espejo, pero en la existencia dicho espejo son los otros, el mundo de la otredad que interpela y afirma la individualidad del ser.

Si, por el contrario, se afirmara la sola consideración de lo individual, significaría el reduccionismo hacia el yo, afirmando la cosificación del ser a la realización de sí mismo fuera de los demás, versión enajenante que el mundo tecnológico postindustrial propone con gran afán en la publicidad, enmascarando el bienestar en el logro individual.

Saavedra (2007) menciona en “*El cuarto Hombre*” una visión esquemática del individuo en cuestión, ubica una contrastación evolutiva del hombre en donde el cuarto hombre es el sujeto determinado por los condicionamientos mercantilistas: “El primer hombre es el sujeto de la racionalidad aristotélica que busca su esencia para contra distinguirse de los demás seres del mundo” (Saavedra, 2017, p. 133), es el sujeto de las categorías y esencias; luego, “el segundo hombre es el hombre de la fe, surgido por el aporte decisivo del Evangelio. Se trata de la revelación judeo-cristiana, en la que el hombre se reconoce como imagen semejantísima de Dios” (Saavedra, 2017, p. 134), el hombre se preocupa por una reflexión en la relación mística con el ser trascendental.

Con el advenimiento de la ciencia experimental, los nuevos métodos y el giro cognoscitivo sujeto-objeto, nace “el tercer hombre, el hombre moderno, burgués y calculador. Con este hombre se rompe la armonía entre fe y razón desde la misma reflexión filosófica” (Saavedra, 2017, p. 135), aquí el hombre antropológicamente se distingue de los demás y de sí mismo, con el idealismo, materialismo, nacen nuevas formas de justicia.

Y finalmente en este devenir evolutivo, nace el cuarto hombre:

(...) el de la época postmoderna, víctima del deseo y no de la necesidad (...) Lo que más se ha debilitado en este hombre es la historia: la tradición no interesa y el futuro ya terminó porque todo lo que venga después no es sino un sistema eterno del hacer y del consumir, con la ideología constante de lo nuevo como lo mejor (Saavedra, 2017, p. 136).

Los poderes capitalistas y las ideologías modernistas implantan la concepción de un ser humano narcisista; Hannah Arendt en *Sobre la violencia*, destaca esta idea del ser humano enajenado por las limitaciones históricas de violencia, inserto en un laberinto determinado por los organismos de poder que instauran modos manipulados de existir:

Los hombres pueden ser «manipulados» a través de la coacción física, de la tortura o del hambre, y es posible formar arbitrariamente sus opiniones mediante una deliberada y organizada aportación de noticias falsas, pero no lo es en una sociedad libre mediante «persuasores ocultos», la televisión, la publicidad y cualesquiera otros medios psicológicos (Arendt, 2016, p. 44).

Ante ello, el ser que contrasta la alteridad es el hombre que olvida su relación con la otredad histórica, donde el lujo, la fascinación de la plasticidad corroboran el ensimismamiento y la búsqueda de sí. De acuerdo con la consideración de Saavedra (2007) el sujeto que presenta la globalidad industrial contemporánea es de aquel que

no considera la relación ética personal y se remite a criterios estéticos de su gusto y placer, donde el otro es parte de su propia individualidad.

En contraposición a la propuesta narcisista ofertada por la era economicista del placer, la alteridad intenta afirmar la realización del yo, asumiendo como ser de significatividad individual, pero, sin negar la otredad, sin anular la existencia de los otros. Se intenta recupera el horizonte colectivo como conjunción de la individualidad del ser humano.

Así, dentro del proceso de construcción humano y fines de configuración del ser en el mundo, se establece como principio educativo el *crecimiento* antepuesto a la categoría de *formación*; pues con formación se entiende un proceso de enajenación del yo al otro que enseña, afirmando la jerarquización de sujetos donde uno es el que enseña y el otro quién aprende, imaginario confirmado por la mayoría de sistemas educativos en el mundo.

Los seres de la alteridad tienen necesidad de hacerse y de aprender aptitudes que le permitan relacionarse con el horizonte de la otredad, pero es un crecer conjunto y colaborativo, de reconocimiento e interpelación.

La alteridad desde la opción del *crecimiento* comprende el diálogo-dialógico frente a la dialéctica de la confrontación educativa, que sostiene procesos formativos entre sujetos rivales; estos procesos afirman la individualidad, y aceptan como bueno a quien logra destacar entre los otros. Dichos procesos formativos crean personas que pertenecen a un mundo individual, dialéctico, fuera de los otros, con responsabilidades privadas.

El mundo social contemporáneo luego de publicitar un folclorismo por el cuidado del mundo reclama a los sujetos hacerse responsables por la naturaleza, por la tierra, y el ecosistema, advierten que el planeta está en peligro de una pronta destrucción; pero de contrapartida se afirma positivamente un ambiente individual, con sistemas que no permiten el crecimiento conjunto, con tecnologías al servicio del encerramiento individual, que buscan que el ser humano permanezca sedentario, minimizando el hábitat de la existencia del ser a la comodidad de la casa.

Por lo contrario, el ambiente de crecimiento que se propone con la alteridad, sostiene una recuperación del horizonte de la otredad, como afirmación de la realización del ser personal en toda su integralidad.

La alteridad como categoría educativa dentro del ambiente de crecimiento del ser, vincula saberes de acuerdo con los intereses propios de quien aprende, pues la significatividad de la educación no está en los aprendizajes hechos por imposición, sino en los que se realizan por voluntad propia, basados emocionalmente en el deseo de aprender, más allá de los condicionamientos que se afirman por sistemas ministeriales educativos, que como se ha dicho enajena a los seres a un ecosistema narcisista.

El proceso de ascenso del súper hombre de Nietzsche valora el camino de crecimiento del hombre en búsqueda de su yo, que le permitirá encontrar el estado de existencia verdadera. Este es el anhelo de quien mira en la educación un futuro de bienestar, del cual carece en el presente; si un sujeto sigue por este camino a ciegas de encontrar la felicidad y realización pierde el horizonte de lo que significa aprender y conocer.

Nietzsche centró su atención en la voluntad inmanente de lo humano y se quedó allí, abandonando las condiciones y relaciones con la otredad y lo Otro divino; Nietzsche utiliza como contrapartida la metafísica del super hombre, desde una argumentación racional abandona el cosmos y hace suyo el caos como condición inmanente del movimiento.

Por otro lado, la propuesta de la alteridad se aparta de la lógica consumista determinante, no busca cosificar a quien aprende, se aleja de formar al ser humano individual, como una herramienta más del capital productivo social. Por el contrario, el horizonte de la alteridad mira una relación necesaria y suficiente con la otredad, es decir una vinculación significativa del ser humano con los otros, enfocada con seriedad la atención en el amplio horizonte de ser en el mundo con los otros.

Luego, considerando la dimensión antropológica nietzscheana se afirma que la voluntad de poder, no es solo poder, o ímpetu de salida y liberación, sino, también es pasión, hay intención, un querer algo: “es preciso hablar de voluntad de poder, no solo de poder, o fuerza, porque se trata de una pasión y de una fuente de estímulo y diversificación pasional” (Savater, 2002, p. 99).

Dicha voluntad de poder en la constitución del individuo mejorado es un punto clave en la consideración de la alteridad como construcción de lo humano. Un sujeto débil en sus concepciones, con timidez, e inseguridad de sí mismo, le es difícil establecer relaciones con los otros, corre el riesgo de perder su horizonte y caer en prejuicios y búsqueda de autoafirmación, considerando a los otros como cosas de su propio mundo.

El proceso de crecimiento en la alteridad tiene la necesidad de construir sujetos seguros de sí mismos, conocedores de su yo, con amplia pasión para descubrir el mundo, semejante al sujeto que defiende Nietzsche, humano que es para nuestra consideración el sujeto de la alteridad; dicho sujeto, es capaz de proponer, de ser crítico y no decaer en los problemas, es un ser que tiene la fuerza para cambiar y salir de las determinaciones que le implanta el sistema mundial consumista.

Si se consideran sujetos débiles, ensimismados, psicologizados, se hace más complicado hablar de un horizonte de la alteridad, porque las relaciones corren el riesgo de caer en situaciones de juicios enajenantes y narcisistas, afirmando la autoridad del yo sobre los otros. Dicho proceso de crecimiento con la otredad requiere un reconocimiento del ser y existencia propia y de los otros, un respeto y responsabilidad hacia sí mismo y hacia los otros, sabiendo que anular la otredad es anular la esencia del yo.

En esta perspectiva, la alteridad busca como principio educativo la conformación de sujetos con una fuerte identidad y reconocimiento de sí mismo, junto con la responsabilidad y crecimiento con los otros. Afirma Emerich Coreth en la obra *¿Qué es el hombre?* Desde una postura fenomenológica la concepción dicha de la integralidad antropológica:

El mundo del hombre es primordialmente un mundo personal. Por una parte, como persona individual el hombre posee una singularidad e irrepetibilidad indeclinables. Se constituye a sí mismo en libertad, autodecisión y autorresponsabilidad. Por otra parte, también le corresponde, y de modo esencial, la relación personal con el otro, la relación intersubjetiva entre el yo y el tu (Coreth, 1976, p. 74).

El personalismo recupera a más de la individualidad del ser, las relaciones intersubjetivas con los otros, donde la significatividad social supera la relación objetiva y cosificada del ser humano en el narcisismo. Pues, el sujeto es un ser de comunión y relación que encuentra su sentido y realización en el horizonte cercano de la

comunidad que les es interna a su ser, tal como lo expone Esposito en *Comunitas, origen y destino de la comunidad*:

Se concibe a la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad. Más sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene origen en esta y, en definitiva, le es especular (Esposito, 2003, p. 23).

Así, si se cambia el foco de atención reflexiva y se ubica la mirada fuera del individuo, y ponemos la atención en el tú, que conforma lo social en relación al yo, nos preguntamos ¿Cuál es el papel educativo de la sociedad conforme al individuo? ¿A la sociedad le interesa el crecimiento del individuo como sujeto activo o prefiere sujetos réplicas del consumismo? Sea cual fuere la respuesta es posible considerar que el grupo, la comunidad y la cultura intervienen como eje en la configuración del ser humano.

Panikkar afirmaba que el mundo de lo social es plural y el ser humano se pertenece a este habitar y que éste no solo implica el círculo cercano al ser, sino que implica la pluralidad, la diferencia, significa asumir la existencia de la otredad de culturas y formas de ser en lo social:

En un momento dado, el individuo empieza a notar que su grupo no es el único que existe en el mundo (hay otras familias, tribus, naciones, iglesias, religiones). Se vuelve consciente de la multiplicidad. Esto puede ser llamado, *de facto*, reconocimiento de la pluralidad. Es el reino de la cantidad (Panikkar, 1990, p. 25).

La alteridad entendida desde la apertura a la categoría de lo social implica que los individuos tengan como principio el interés de abrir constantemente el horizonte de comprensión; por tanto, hay dentro del proceso de crecimiento del ser humano la necesidad de aprender a comprender el mundo, que es una invitación a pensar en la pluralidad, dejando de lado los dogmatismos que encierran el amplio abanico de la vida.

El ser de la alteridad no se contenta con lo conocido y tampoco afirma el supuesto verdadero de sus reflexiones, sino que da confianza al cuestionamiento y la investigación, junto a la valoración de otros modos de ser en el mundo. Comprender desde el horizonte interpretativo no es mera observación turística de la realidad, sino que es el proceso de romper esquemas, crecer conjunto al asombro de la otredad y encarnar otras posibilidades de ser en el mundo; de manera que la capacidad de juzgar

adquiere esquemas amplios, críticos, reflexivos y de participación activa en la sociedad, pues “el modelo del desarrollo humano supone un compromiso con la democracia, pues un ingrediente esencial de toda la vida dotada de dignidad humana es tener voz y voto en la elección de políticas que gobernarán la propia vida” (Nussbaum, 2010, p. 48). Adquirir un horizonte crítico de interpretación es un criterio clave en la alteridad, porque permite evitar vivir en la inseguridad y el alejamiento del mundo considerando la propia razón como única posibilidad válida.

Conclusiones

El análisis y reflexión sobre el ser humano en su amplia complejidad encuentra en la propuesta de la alteridad una categoría significativa sobre la concepción epistemológica de lo humano en sus diversas dimensiones. En primer momento se comprende que en la visión de Nietzsche existe un olvido por las dimensiones de la otredad, hay una clara opción por lo inmanente y objetual del ser humano, Nietzsche se preocupa tanto por recuperar lo humano, y en su opción radical aparta las dimensiones de la relación del ser humano con lo trascendente, lo considera como una idea determinante, que no deja que el ser humano surja. Sin embargo, se recupera y valora la visión de Nietzsche en la opción por la recuperación del yo en la persona, la evolución de sí mismo, de hacer que el ser humano sea más fuerte. Se comprende en la propuesta nietzscheana el doble rostro del ser humano, por un lado, el cultivo del sí mismo a partir de la voluntad de poder y, por otro lado, ante la complejidad de lo humano un descuido y olvido de la otredad.

Esta dimensión descartada por Nietzsche se ha recuperado con nuestra reflexión a partir de los postulados del personalismo; Levinas, Buber y Coreth consideran que el ser no es únicamente individualidad, es también un ser de relación con los otros. Pero es una relación ontológica, y aún más, lo Otro no es simple proximidad, sino que es extensión interna en el ser; así, si el ser humano anula su relación con la otredad, se anula a sí mismo, porque el ser existe en el mundo en relación con los otros.

Con ello es posible entablar una posición antropológica diferente, planteando una posibilidad de superar la determinación de lo humana a una existencia consumista, donde lo único que importa es la búsqueda de sí mismo, un afán narcisista. Frente a ello, la salida es la afirmación de la cultura como comunidad dialógica, contraria a la

existencia individual, donde lo que reina es la lucha de contrarios. Afirmer la alteridad como cultura dialógica refiere a entablar una confianza en el otro, según Panikkar, una concordia-discordia que postula una aceptación voluntaria y libre en la posibilidad de traducción y entendimiento del otro, opciones humanas que llevan a la vida buena.

Finalmente, dentro del concepto de la alteridad como categoría educativa se concluye con la opción epistemológica poniendo como fundamento filosófico el concepto de *crecimiento*, antes que *formación*. El ser de la alteridad integra a su ser el respeto y responsabilidad por crecimiento del otro, donde el crecer es un irse haciendo en conjunto, con ello se eliminan las jerarquías y los estatus en acuerdo con los niveles de formación, donde el que tiene poder, tiene la posibilidad de determinar los planes de formación. En el análisis se visto que este plan que lleva a la repetición de personas como productos, perdiéndose así la dignidad del ser humano. La alteridad como categoría educativa contempla un crecer con los otros, considerando amplios horizontes de comprensión y análisis crítico de la realidad, encuentra su sostén en la interpelación con la otredad, que supera la faceta del hombre factual y narcisista.

Bibliografía

Arendt, Hannah

2016 Sobre la Violencia. *Revista de Derecho Publico*.

<https://doi.org/https://doi.org/10.5354/0719-5249.1974.34851>

Buber, Martín

1982 *Yo y Tu*. Argentina: Nueva Visión, 1982

Buber, Martín.

2003 *Eclipse de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2003

Coreth, Emerich

1976 *¿Qué es el hombre?*. Barcelona: Herder, 1976

Esposito, Roberto

2003 *Comunita, origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires:

Mutaciones, 2003

Levinas, Emmanuel

2002 *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*. España: Salamanca, 2002

Nietzsche, Frederick

1998 *Crepúsculo de los ídolos*. España: Alianza Editorial, 1998

Nietzsche, Frederick

2007 *Más allá del bien y del mal*. España: Alianza Editorial, 2007

Nietzsche, Frederick

2011 *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 2011

Nussbaum, Martha C.

2010 *Sin fines de lucro*. Buenos Aires: Katz Editorial, 2010

Panikkar, Raimundo

1990 *Sobre el Diálogo Intercultural*. España: San Esteban, 1990

Ricoeur, Paul

2005 *Sobre la Traducción*. Buenos Aires: Paidós, 2005

Saavedra, Alejandro

2017 *El cuarto Hombre*. *Sophía*, 1 (2), 133–157.
<https://doi.org/10.17163/soph.n2.2007.06>

Sánchez, Diego

2000 *Martín Buber*. Barcelona: Herder, 2000

Savater, Fernando

2002 *Idea de Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2002