



Alteridad y reconocimiento, para una cultura de paz
Otherness o Alterity and recognition, for a culture of peace

Rodiel Rodríguez Díaz¹
Escuela Normal Superior de Villavicencio, Meta, Colombia
 <https://orcid.org/0000-0001-7692-8364>
rodiel.rodriguez@normalvillavicencio.edu.co

Analía Leite Méndez²
Universidad de Málaga, Málaga, España
 <https://orcid.org/0000-0001-5064-999X>
aleite@uma.es

Recibido: 04/04/2024
Aceptado: 28/06/2024
DOI: 10.5281/zenodo.13340456

RESUMEN

El presente ejercicio académico toma sus raíces en los aportes éticos y filosóficos de Emmanuel Lévinas (1906- 1995) en aras de asumir desde el principio de la alteridad una reflexión en torno a la construcción de la cultura de paz. Como tesis, se abordan insumos próximos al *des-interés*, *La libertad problémica*, *El Otro*, *La relación del cara a cara*, *La injusticia de la libertad como comienzo*, *la libertad como poder de respuesta*, insumos vitales para la cultura de paz y reconocimiento del Otro. Reconocer al otro implica un acto de justicia que abraza la paz, como reconstrucción del tejido social, que busca la superación racional, pacífica, autorregulada de los conflictos, desde las capacidades humanas que ética, creativa y críticamente logramos encarar desde la alteridad como poder de respuesta ante el develamiento del Otro y los Otros. En síntesis, una cultura de paz exige encarnar el binomio; alteridad y reconocimiento, como un estilo de vida en particular que hace de la vida un infinito.

Palabras clave: Alteridad, ética, justicia, libertad, reconocimiento, cultura de paz

¹ Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa. Magister en Educación. Doctorando en Educación de la Universidad de Caldas, en Cotutela Doctoral con el Doctorado en Educación y Comunicación Social de la Universidad de Málaga (España). Grupo de Investigación PROCIE, Web: <http://procie.uma.es>.

² Grado de Primaria. Másteres de Sociología Aplicada, Políticas y prácticas de Innovación Educativa, Cultura de Paz y Máster Profesorado. Doctora en Educación. Docente de la Universidad de Málaga (España). Grupo de Investigación PROCIE, Web: <http://procie.uma.es>

ABSTRACT

This academic exercise takes its roots in the ethical and philosophical contributions of Emmanuel Lévinas (1906-1995) in order to assume from the principle of otherness a reflection on the construction of the culture of peace. As a thesis, inputs close to disinterest, problematic freedom, The Other, The face-to-face relationship, The injustice of freedom as a beginning, freedom as a power of response, vital inputs for the culture of peace and recognition of the Other are addressed. Recognizing the other implies an act of justice that embraces peace, as a reconstruction of the social fabric, which seeks the rational, peaceful, self-regulated overcoming of conflicts, from the human capacities that we ethically, creatively and critically manage to face from otherness as a power of response to the unveiling of the Other and the Others. In short, a culture of peace demands embodying the binomial; otherness and recognition, as a particular lifestyle that makes life infinite.

Keywords: Otherness, ethics, justice, freedom, recognition, culture of peace.

A manera de introducción³

Las presentes letras buscan favorecer el camino de aprehensión de cara al develamiento de la justicia desde la alteridad, reconociendo la importancia de la reconstrucción y la escucha de las voces de los Otros muchas veces invisibilizada, como principios maestros claves en el marco de la paz positiva e imperfecta (acciones en pro de la justicia y lucha de la desigualdad social) (Muñoz, 2004, pág. 21). Lo anterior a la espera que dichas tesis imperen frente a las lógicas de la paz negativa (ausencia de guerra) y, en consecuencia, se abra nuevos horizontes de comprensión a la cultura de paz o cultivos de paces que se vivencia en las comunidades, encausando otras posibles miradas, que alternas, emergentes y disruptivas, consolidan el proyecto de la *potentia* en la que se funda la *potestas* de un Estado-Nación (Castro-Gómez, 2015, pág. 380).

³ El presente Artículo, se deriva del proyecto de investigación realizado por el marco del Doctorado en Educación de la Universidad de Caldas, Manizales en Cotutela internacional con el programa de Doctorado en Educación y Comunicación Social de la Universidad de Málaga, Andalucía Tech, Facultad de Ciencias de la Educación, Campus de Teatinos s/n, 29071 Málaga, España, grupo de Investigación PROCIE (Profesorado, comunicación e investigación educativa) de la Universidad de Málaga. Grupo Consolidado de la Junta de Andalucía. En el marco de la convocatoria del Fondo De Ciencia, Tecnología E Innovación Del Sistema General De Regalías para la conformación de una lista de proyectos elegibles para ser viabilizados, priorizados y aprobados por el OCAD en el marco del programa de becas de excelencia, presentada por el Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación, "Formación de Capital Humano de Alto Nivel Universidad de Caldas-Nacional".

En el marco de la ética de la alteridad, se busca superar el egoísmo y el individualismo, promoviendo la solidaridad, la empatía y la responsabilidad hacia los demás. Se valora la diversidad como una riqueza y se busca construir relaciones basadas en la tolerancia mutua, la justicia y la igualdad de oportunidades. Según lo señala Xavier Rodríguez: “la ética como disciplina de la formación integral, asume que el reconocimiento del Ser implica mostrar respeto hacia otro individuo que comparte una condición similar, y aunque se mantenga independiente de mi propia historia, tiene un impacto en ella” (2015, pág.10).

La ética de la alteridad también aborda temas como la justicia social, la igualdad de género, la inclusión de minorías y la lucha contra la discriminación. Reconoce que las desigualdades y las injusticias existentes en la sociedad son obstáculos para la plena realización de la cultura de paz por ser situaciones de negación del otro y busca promover acciones políticas que las superen. En síntesis, la ética de la alteridad nos invita a mirar más allá de nosotros mismos y a considerar el impacto de nuestras acciones en los demás. Nos llama a construir una ética basada en el reconocimiento y aprecio de la otredad, promoviendo la igualdad, la justicia y la convivencia pacífica en nuestras interacciones y en la sociedad en su conjunto.

Libertad Problemática, el *ethos* frente al conflicto

El otro según E. Lévinas es el huérfano, la viuda y el extranjero. El otro está fuera de la historia, en unible escatológico que no es producto de una revelación religiosa, ni de una proyección futura de la historia: el otro es experiencia (Lévinas, 1999, pág. 13). El individuo (lo indivisible) concretamente solo es rescatado por una salida hacia lo otro, situación que justifica una intervención netamente ética (Lévinas, 1999, pág.19).

Lévinas afirma que el esquema kantiano del imperativo categórico parece desconocer todas las seducciones y violencias que se pueden ejercer sobre la voluntad. En consecuencia, la ética kantiana se apoya en una libertad abstracta que desconoce los condicionamientos sociales e históricos dejando así a la subjetividad indefensa frente a la tiranía. Las condiciones de esta libertad, que admite la racionalidad autónomamente en las instituciones y, finalmente, en el proyecto de Estado, reclaman el esfuerzo de garantizar la libertad y la posibilidad moral objetiva. Ahora bien, frente a la realidad kantiana, se ha de considerar la intención de una ética del cara a cara, siendo esta una relación sin violencia, que favorece la condición de la moralidad objetiva del Estado y la libertad de sus ciudadanos, dando vida a la necesidad de la ley escrita para preservarse a sí misma en calidad de paz social (Lévinas, 1999, pág. 122).

La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad (Lévinas, 1999, pág. 59). El Estado será considerado como totalidad alienante de modo equivalente al ser heideggeriano. “En el Yo y la Totalidad, la ética kantiana es duramente atacada, como moral subjetiva que se pierde en los juegos del examen, como moral” (Lévinas, 1999, pág. 23). Los caminos imprevistos que toman las obras con respecto a la voluntad de su autor, y que no son motivo de remordimiento, para la conciencia piadosa, hacen referencia a una responsabilidad social e histórica que la conciencia de nuestro tiempo exige.

El absoluto, es el interlocutor, pero la objetividad ética debe ser buscada en el plano de la totalidad. La Totalidad está constituida por el reconocimiento de lo otro. Por esto, la tesis totalidad se constituye económicamente en el develamiento del otro. La justicia se realiza en el terreno de las obras y entonces “la justicia no puede tener otro objeto que la igualdad económica del otro” (Lévinas, 1990, pág. 24). Lévinas desarrolla más bien la metafísica y la ética como fenomenología del *cara*

a cara absoluto, buscando la objetividad de la experiencia fundamental de lo que esencialmente nos viene de afuera, dejando en su segundo plano la objetividad de esta experiencia en obras económicas (Lévinas, 1999, pág. 24), en consecuencia “la alteridad que se atrae por la vida de los demás, reconociendo que en cada elección política existe un efecto social” (Cadena et al, 2022, pág. 31). Lo que exigirá pensar en el otro como un propósito inacabado. En este sentido la alteridad responde a las necesidades del otro, como respuesta de construcción social y colectiva, situando un pensamiento desde una ética en auxilio de la vida misma (Marenco, 2022, pág. 69).

En la experiencia del “cara a cara” el otro no funciona como un tu familiar e íntimo, sino como tercero, como humanidad que aparece impotente y necesitada en el rostro que nos exige justicia (Leite, 2011, pág.47). El mundo *nuomenal* se *fenomeniza* en el rostro haciendo posible una metafísica que se funda en la experiencia concreta del otro, que, al mismo tiempo que tiene hambre y frío, luce evidentemente en sus ojos toda la dignidad de la humanidad. El estar dispuesto para el otro, en la puesta en común, produce una objetividad que es fundante de la objetividad de la totalidad, que antes que universalidad es generosidad. La arquitectura de *Totalidad e Infinito* –que no se apoya en la universalidad de la razón y en la objetividad de la totalidad, sino en la interpelación obsesiva por el Otro–, exigirá un lenguaje más cercano a lo profético que a la neutralidad razonable de los tratados filosóficos (Lévinas, 1999, pág. 25).

La estructura formal que encuadra esta experiencia de la alteridad es la idea de lo infinito cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener. El Otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es,

precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad (Lévinas, 1999, pág. 25)

La libertad como fundamento infundado de la subjetividad conduce a plantear lo arbitrario como absoluto. Una libertad *causa sui* que no puede admitir otra libertad. La dialéctica del amo y del esclavo se impone (Maresca, 2000, pág. 9), así como ley misma de las relaciones entre libertades. La noción de libertad es la consagración explícita del Mismo y la justificación del exterminio de toda alteridad.

La relación del cara a cara consiste fundamentalmente en sentir vergüenza de su libertad de sujeto, en sentirse arbitrario e injusto (Lévinas, 1999, pág. 31). En este orden de ideas, E. Lévinas hablará del Otro como lo absolutamente Otro (1999, pág. 32), aludiendo al término libertad para referirse al Otro. Otra libertad como la mía no es el Otro. No se trata de un espejo en el que se proyectaría y se objetivaría mi propia imagen. El Otro como otra libertad semejante a la mía sólo puede ser mi enemigo mortal como lo ha desarrollado Hegel. La igualdad ante la ley y las instituciones sólo pueden lograr un equilibrio pasajero que siempre se degrada en constantes luchas (Lévinas, 1999, pág. 37). Por tanto, el Otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a distinto nivel. La relación no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente hacia mí (Lévinas, 1999, pág. 37).

En consecuencia, la noción de la totalidad se constituye a partir de estas tesis y en estrecha dependencia con la estructura de ésta. Las concepciones de alteridad desarrolladas en las obras de Lévinas, se definirían como la objetivación de una intensión subjetiva que se separa de la individualidad y que dio origen para entregarse, en disponibilidad, a quien pueda poseerla (Lévinas, 1999, pág. 39).

En consecuencia, otra noción ahondada en el pensamiento levinasiano es la legalidad, por ser un asunto próximo a la alteridad,

siendo esta reflexionada como una especie de previsión en vista a un futuro en el que la propia libertad puede ser alienada por la brutalidad de la fuerza o el ablandamiento de la seducción. La eficacia de la legalidad, legalmente legitimada se aplica, así, para garantizar en lo futuro la posibilidad de esta misma libertad. La objetividad de la ley positiva, expresada en las tablas de la ley, en los códigos o acuerdos de voluntades, están ya alejados en su impersonalidad de la intención subjetiva, es decir que liberan a la libertad (Lévinas, 1999, pág. 41). La totalidad es, de algún modo, el atributo que se paga por el aplazamiento de la alineación fundamental y ampliamente constituye la responsabilidad, en la que nadie puede ocupar mi lugar. Esto es la constitución del sujeto fuera del sistema. A contrapelo, fuera de la totalidad y de la historia soy esencialmente “para otro” al mismo tiempo que “ser-para-más-allá-de-mi-muerte” (Lévinas, 1999, pág. 41). El sujeto es capaz de morir por el Otro superando su egoísmo constitutivo.

Justificar la libertad no es probarla, sino hacerla justa. La libertad sólo se cuestiona en la medida en la que se encuentra, en cierta manera, impuesta a sí misma: “si hubiese podido escoger libremente mi existencia, todo estaría justificado” (Lévinas, 1999, pág. 105). La existencia en realidad no está condenada a la libertad, sino que está investida como libertad, la libertad, no está desnuda, sino revestida del *ethos*. Filosofar, por tanto, es remontarse más acá de la libertad, es descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario (Lévinas, 1999, pág. 107).

Identificar el problema del fundamento de lo humano, es entrar a considerar que la libertad sólo puede fundarse en sí misma. La libertad – la determinación del Otro por el Mismo– que es el movimiento de la representación y de su evidencia y que una manera directa cuestionar mi libertad, es recibir al Otro; que es metafísica (Lévinas, 1999, pág. 108). Por ende, la trascendencia y libertad del Otro nacen de una superioridad que viene de su trascendencia misma (Lévinas, 1999, pág. 108),

desbordando mi realidad, a la par del compromiso de reconocerla y respetarla.

La relación con el otro no solo se convierte en conocimiento, gozo, posesión y libertad. El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí. El otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes. Si no puedo más poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda idea que puedo tener de él (Lévinas, 1999, pág. 109).

La epifanía del rostro del otro en la cultura de paz

¿Quién se define como el "Otro" en este contexto académico? En una comparación, el Otro no es simplemente un ser distinto, sino que posee una alteridad relativa. A pesar de que las especies se excluyen mutuamente, al pertenecer a un mismo género, comparten una comunidad. Aunque se diferencian por sus definiciones, se aproximan a través de esta exclusión, gracias a la comunidad que comparten en su género. Con el fin de validar la tesis de la alteridad como el Otro esencial y mantener su singularidad frente a todas las categorías de unidad e identidad, E. Lévinas introduce el concepto de infinito, logrando así su legitimación (Guerrero, 2015, pág. 427).

La alteridad del Otro no se basa en una característica que lo diferencia de uno mismo, ya que una distinción de este tipo implicaría una comunidad de género que anularía la alteridad entre nosotros (Lévinas, 1989, pág. 207). Según Lévinas (1989), el Otro simboliza la existencia de un individuo que trasciende la esfera del yo, siendo una presencia abrumadora que establece su "jerarquía" como infinita (1989, pág. 209). La relación entre el Yo y el Otro no se caracteriza por reciprocidad, como en la concepción Yo-Tú, donde ambas partes se

encuentran en un plano de igualdad. El concepto del "Otro" se refiere a la entidad que existe independientemente de uno mismo, la cual precede a la propia identidad y contribuye a definirla. En la relación entre el Yo y el Otro, no se puede concebir al Otro como una extensión del Yo, ni siquiera en términos puramente cognitivos.

En la relación entre el Yo y el Otro, según la conceptualización de E. Lévinas, el Yo se manifiesta de manera tardía, revelándose como un ente infinito. El principio de individualidad del yo, que se manifiesta en su autonomía, se considera, en cierta medida, como un resultado que surge después de la formación de la identidad del otro. No obstante, la interacción con el prójimo se manifiesta de manera más clara mediante factores como la cercanía, la obligación y la suplantación.

La proximidad hacia el prójimo no tiene como objetivo conocerlo, por lo tanto, no se trata de una relación cognitiva, sino más bien de una relación de carácter ético, en el sentido de que la otra persona me afecta y me concierne, lo cual me obliga a ocuparme de ella, incluso antes de que yo la elija. Por consiguiente, no es posible mantener una distancia con el prójimo. La relación entre el sujeto y el otro no siempre implica el entendimiento del otro por parte del sujeto, ni siquiera la revelación del otro al sujeto, que ya se encuentra profundamente transformado por el descubrimiento (Lévinas, 1999, pág. 54).

Por otra parte, frente a la demanda del otro entorno a que me responsabilice de él, no tengo la posibilidad de evadirme. El individuo tiene la obligación de rendir cuentas ante los demás, incluso de su propia responsabilidad. De esta manera, el sujeto es reemplazado por el Otro, quien se presenta como una restricción a la libertad individual.

E. Lévinas identifica al Otro con las figuras del huérfano, el extranjero y la viuda, a quienes está obligado. Este Otro no se define ni por su ser ni por el conocimiento, sino que se mantiene inalterado en su alteridad, siendo absoluto. Lo único que me resta es aceptarlo como algo

infinito y trascendental, asumiendo la responsabilidad por sus necesidades. Según E. Levinas, la ética se fundamenta en la relación en lugar del ser. Cada individuo se constituye a partir de sus relaciones, por lo tanto, es necesario asumir la responsabilidad en estas interacciones. Estas relaciones representan una orientación constante hacia lo colectivo y la justicia que prevalece en dichas conexiones.

Lo deseado metafísicamente como "otro" no se refiere a entidades tangibles como el pan que se consume, el país de residencia o los paisajes observados, sino más bien a la noción abstracta de la propia identidad, en la que el individuo se percibe a sí mismo como un ser distinto. De estas realidades, usted puede alimentarse y satisfacerse en gran medida, como si simplemente hubieran sido ausentes. Por consiguiente, su alteridad se fusiona de nuevo en mi identidad como individuo que reflexiona o como intelectual. Según E. Lévinas (1999), el deseo se dirige metafísicamente hacia lo completamente distinto, hacia lo absolutamente ajeno (pág. 57).

Para E. Lévinas el inicio del pensamiento filosófico no debe basarse en el conocimiento, sino en el reconocimiento, ya que es a través de la percepción de los demás que uno se percibe a sí mismo. Este cambio llevará al autor a reemplazar las categorías convencionales por conceptos emergentes como la visión y la expresión facial. La forma más efectiva de identificar a una persona es no prestar atención al color de sus ojos. La piel facial es la más vulnerable y expuesta. En el semblante se refleja una carencia fundamental. Una evidencia de esto es nuestro intento de disfrazar la pobreza mediante la adopción de actitudes artificiales y reprimiéndonos a nosotros mismos. Según E. Lévinas, el rostro humano actúa como un factor que impide el acto de matar (1990, págs. 71-72).

El mandato "¡No matarás!" que percibo en el rostro del otro debe interpretarse como la prohibición de reducir la singularidad y vulnerabilidad del otro a la propia identidad. El concepto hace referencia

a aspectos como la consideración hacia los demás; al ignorar a los demás, se está causando un daño, ya que la identidad de uno se ve afectada cuando no se recibe reconocimiento ni saludos por parte de los demás. De acuerdo con esta interpretación, la prohibición de "No matarás" se entendería como la exhortación a no ignorar la existencia del prójimo. Según Pineda, Orozco y Rodríguez, (2019, pág. 35), el rostro representa la capacidad de empatizar con los demás.

La relación Cara-A-Cara, el develamiento del Otro.

La relación *Cara-A-Cara* será fundamental para Lévinas. Ésta tiene la característica de constituirse como asimétrica, pues el Otro se me aparece en una dimensión superior al mandarme, se me aparece como algo infinito, tal y como señalábamos anteriormente. Como consecuencia de la primacía que le da a esta relación, le otorgará más importancia al decir que a lo dicho, pues el decir pertenece al ámbito de la expresión, al momento anterior de las palabras, de los signos o de cualquier otro elemento del lenguaje, simétrico a el poder de las palabras y las palabras del poder (Lomas, 2013, pág. 12)

El decir responde al momento ético, que es lo que realmente interesa a E. Lévinas: la experiencia absoluta no es develamiento, sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo, privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que traiciona incesantemente su manifestación aliena la exterioridad del Otro. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso (Lévinas, 1999, pág. 89). En consecuencia, la realidad al ser interpelada por la alteridad ubica cierta ayuda que le facilita dar significado a cualquier elaboración *discursi-va* sobre la identidad (Guerrero, 2015, pág. 431), es decir gracias al otro, soy.

E. Lévinas se opondrá así a la ciencia y a la tecnología porque se preguntan por la verdad, son ontológicas y, él quiere sustituir la pregunta de la verdad por la pregunta por el prójimo. Dado que la crisis europea y del mundo en la que nos encontramos, según E. Lévinas, es explicable desde una extraña paradoja, pues, a pesar de las excelencias de las que presume la civilización tecnológica, a pesar de los ideales de libertad y de verdad que constituyen nuestra identidad, nos vemos obligados a convivir con un olvido. Es como si hubiésemos olvidado dar los "*buenos días*", como si el amor a la verdad nos hubiese hecho olvidar el amor al prójimo. Nos hemos zambullido tanto en la complejidad del *cogito* que hemos olvidado la sencillez de los "*buenos días*". Hemos otorgado tanta importancia a la verdad que hemos olvidado los límites impuestos: No matarás (Lévinas, 1999, pág. 6). De este modo, tal y como señala E. Lévinas, la magnífica ciencia producto de esta civilización mediterránea, que a su vez surgió de la búsqueda de la verdad, desemboca en amenazas apocalípticas y en la negación de este ser en tanto que ser. Por tanto, la civilización en que la razón, originalmente es soberana, conduce a la posibilidad de una eminente guerra.

La idea de lo infinito supone la separación del Mismo con relación al Otro. Es "a través de los conocimientos humanísticos se hace posible el conocimiento del otro en sus especificidades culturales propias" (Rodríguez, 2015a, pág. 3). Sin embargo, esta separación no puede fundarse en una oposición al Otro, que sería puramente antitética. Por este motivo, E. Lévinas propondrá que la filosofía primera ha de ser una ética (2015, p. 67). Ésta encuentra su fundamento en el encuentro Cara-a-Cara con el Otro, donde el sujeto es responsable del otro incluso antes de ser consciente de su propia existencia. Sin embargo, no es todo tan sencillo pues, no sólo estamos yo y el Otro, sino que también existe un tercero por el que se condicionan las leyes y se instaura la justicia.

Lo anterior es posible según E. Lévinas, gracias a las relaciones que emergen en la multiplicidad de hombres, de cara a la presencia del tercero al lado del Otro (Lévinas, 2015, pág. 75). Y es que, si bien es cierto que no somos sólo hijos de los griegos, también es cierto que tampoco somos sólo hijos de la Biblia: No somos tan sólo hijos de la Biblia, sino también hijos de los griegos. En este sentido, para lograr una comparación de los otros es necesario que alguien juzgue, para juzgar hace falta una institución y, para que exista una institución se requiere de una donación de sentidos en la figura del contrato social establecido en el Estado (Lévinas, 1990, pág. 13). Por tanto, la justicia que lidera el Estado es una mengua de la caridad y no, como creía Hobbes, una atenuación del hecho de que *“el hombre es un lobo para el hombre”*. La verdad y la justicia son análogas a el llamado y la respuesta de las capacidades humanas que (López et al, 2024, pág. 226), siendo predilecta en las relaciones interpersonales, logran una impronta crucial en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, de las cuales da razón sus obras.

Otro de los particulares argumentos que postula E. Lévinas, está centrado en la crítica a la historia de la filosofía occidental, al considerar que es una historia que nos ha llevado al anti humanismo y a la barbarie, dado que la búsqueda de la verdad, está ligada a una búsqueda individual por poseer la verdad, es decir se quiere encontrar y descubrir la verdad como si ella estuviera en algún lugar preciso esperándonos para ser destapada, develarla y sacarla a la luz, olvidando que las personas comúnmente buscan comprender sus relaciones de corporeidad y alteridad en el espacio que habitan como reflejo de la eterna búsqueda (Farrés et al, 2020, pág. 77).

La búsqueda de la verdad usualmente se ha relacionado en filosofía con la visión. El padre de este pensamiento, que liga la verdad con la visión, es Platón, quien expresa en varias de sus obras, pero en especial, a través del mito de la caverna (Sánchez, 2021, pág. 201), que el hombre

está encadenado en la oscuridad, observando en las sombras las apariencias y que necesidad liberarse de un yugo que le impide salir de la cueva manteniéndolo prisionero para elevarse a través de la reflexión hacia la luz de la verdad, la luz del Bien (Alpízar, 2020, pág. 3). Poseer la verdad es, por tanto, una posibilidad de poder verla, contemplarla, asimilarla. El filósofo ha privilegiado desde entonces el órgano de la vista en la búsqueda de la verdad. En síntesis, poseer la verdad es poder verla, quitarle su misterio, hacerla nuestra, apropiárnosla.

La verdad no se encuentra en la acumulación y en la adquisición de información que nos pueden llevar incluso a los actos de barbarie y egoísmo. Si la verdad es enseñanza de aquello que no poseemos, dice E. Lévinas, ella sólo nos puede llegar de afuera, del exterior, de una dimensión nueva que él llama *Infinito*, o también metafísica en el sentido etimológico de la palabra (lo que está más allá de la física). Exterioridad totalmente nueva para el hombre que según E. Lévinas se asocia al “*rostro del otro*”. En su obra, *Totalidad e Infinito* (1961), encuentra la apertura en un movimiento que, de inmediato, es responsabilidad por el prójimo. *Totalidad e Infinito* describe la epifanía del rostro como un deshechizamiento del mundo. Pero, el rostro en cuanto rostro es la desnudez – y el desnudamiento- “de pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero” y su expresión indica el “no mataras” (Lévinas, 1999, pág. 9), en consecuencia, el proyecto del Otro es eternamente inacabado.

Construir la paz desde la libertad como poder de respuesta

La relación social aparece, así como la experiencia por excelencia, fundada en la exterioridad y separación ontológicas. Esta relación social es directamente personal, basada en la conciencia moral, pues, según I. Kant, los seres racionales son llamados personas porque su naturaleza les constituye como fines en sí mismos. Se sigue de ello, que la relación

que se constituye como entre el yo y el tú (en esta experiencia de la persona sin concepto) lleva apertura en la dimensión trascendente, es decir, a la religión misma; el otro se presenta entonces como Otro que desborda infinitamente la medida del conocimiento. No es que el otro sea la encarnación de Dios, sino solamente la manifestación, la epifanía de la altura en que Dios se revela (Urdanoz, 1998, pág. 410)

Es por esto por lo que debemos preocuparnos por el otro y no verlo como alguien enfrentado ya que, al fin y al cabo, hay yo porque hay responsabilidad, pues el yo es el resultado de que alguien nos haya cuidado. Y gracias a esto, podemos sentirnos insustituibles, porque detrás de mí hay otros que no son yo. Fue así como E. Lévinas propuso un humanismo del otro hombre, del hombre que se responsabiliza y responde totalmente por el otro: Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago (Lévinas, 1999, pág. 80).

Así pasamos, con E. Lévinas, de un YO cerrado (ego cartesiano) a un YO abierto, ya que la filosofía a partir de ahora no empezará en el yo, sino en el Otro. Pues, ¿cuándo soy yo? Cuando otro me nombra, si nadie nos nombra no somos nada. Podemos sustituir, de esta manera el "pienso, luego soy", que enunciaba R. Descartes, por "soy amado, soy nombrado, luego soy".

Lo otro en tanto que otro es Otro. Es necesaria la relación del discurso para "dejarlo ser": el "develamiento" puro, en el que se propone como un tema, no lo respeta suficientemente. Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso. Si la verdad surge en la experiencia absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia (Lévinas, 1999, pág. 94).

La verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro. Reconocer al Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como “Usted” en mención de grandeza (Lévinas, 1999, pág. 99). La igualdad entre persona no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y ya reposa sobre la justicia –que bien ordenada comienza por el Otro. Es reconocimiento de su privilegio de otro, y de su señorío, acceso al otro fuera de la retórica que es un engaño, dominio y explotación (Lévinas, 1999, pág. 95).

Reconocer al Otro, es pues alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero, simultáneamente, instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad (Lévinas, 1999, pág. 99). La presencia del rostro –lo infinito del Otro– es indigencia, presencia del tercero, es decir, de toda la humanidad que nos mira y mandato que manda mandar. Por esto, la relación con el otro o discurso no es sólo el cuestionamiento de mi libertad, sino que es, preferentemente, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe (Lévinas, 1999, pág. 226). Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño – y la epifanía del rostro coincide con estos dos momentos– lo que constituye el hecho original de la fraternidad (Lévinas, 1999, pág. 227).

A manera de síntesis, alteridad y cultura de paz para el reconocimiento del otro

La paz y la guerra han marcado el estilo de vida que socialmente se construye en una variedad de expresiones racionales e históricas en contextos específicos donde la especie humana evoca la vida y su protección en el marco del contrato social y la donación de voluntades para sí misma, siendo así estas experiencias universales en cualquier

comunidad. Por lo tanto: “la guerra y la paz son dos vocablos simples y contundentes de la laboriosa historia de la humanidad” (Gamboa, 2200, pág. 15).

En términos de K. Marx, la guerra ha sido vista como la partera de la historia, que da dado a luz a los asentamientos y la cultura (Maldonado & Velásquez, 2008, pág. 199), y según la noción de Tomás Hobbes, es el instrumento que ha facilitado el avance de los pueblos (Delrio, 2019, pág. 55) estos pensados en las mediaciones tecnológicas y el poder que se constituye de dicho ejercicio. En síntesis, la alteridad como sinónimo sustancial de la metafísica, como profunda reflexión de estudio por el infinito, logra complementar las tesis esenciales de la ontología en sus esfuerzos por comprender el ser (Urdanoz, 1998, pág. 410)

La cultura de paz es un esfuerzo racional en sí, que parte del reconocimiento de la vida y una vida en política que en términos más sencillos exige una relación recíproca desde una perspectiva en Derechos Humanos. Para el sociólogo y filósofo alemán Axel Honneth, las formas de desprecio que corresponden a las del no reconocimiento, son la violación, desposesión, indignidad o deshonra y “la percepción de estas formas de desprecio [es la que motiva] al sujeto a entrar en una lucha práctica o en un conflicto” (Honneth, 1994, pág. 21). Según A. Honneth, al ser humano le acompañan en su experiencia de desprecio sentimientos negativos como la vergüenza o la cólera, indicadores que se le está privando de ciertas formas de reconocimiento social. A. Honneth describe en su propuesta una gramática moral de los conflictos sociales. Por tanto, el giro que había tomado respecto a Habermas y su teoría de la acción comunicativa, se concretiza cuando determina que “las investigaciones sociales tienen que analizar las formas de desprecio y las causas sociales por la violación de las condiciones de reconocimiento” (Honneth, 1994, pág. 26).

Ahora bien, para A. Honneth, la teoría del reconocimiento no se debe a razones coyunturales, sino que afirma que “es la herramienta adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto” (Honneth, 2011, pág. 36). Una mirada general de la propuesta del reconocimiento descubre que en esta se plantea toda una discusión sobre las apuestas éticas y políticas de filosofía moderna, particularmente desde el conflicto, en las orientaciones entre las filosofías de Immanuel Kant y Friedrich Hegel.

En efecto, para A. Honneth toda la teoría social en la modernidad, es una expresión de la discusión entre una concepción del sujeto y del Estado, bien desde una perspectiva que se afirma en las condiciones de la subjetividad para alcanzar la autonomía y en particular la autoconservación (esta perspectiva es apoyada por las visiones del Estado que van de N. Maquiavelo a Th. Hobbes), o bien, orientada a la propuesta de F. Hegel, la cual haría énfasis en una visión de la sociedad fundada en una teoría de la intersubjetividad basada en su conocida visión del sujeto desde la historia y las disputas por el reconocimiento (teoría del amo y del esclavo).

Tal y como lo plantea nuestro autor, en el capítulo primero del libro *La lucha por el reconocimiento* (1994), buena parte de la filosofía social gira alrededor de esta disputa, siendo la veta creada por la filosofía hegeliana, una posibilidad para enfrentar las problemáticas sociales desde las disputas morales y políticas que se dan entre las subjetividades enfrentadas en las luchas alrededor del reconocimiento. En síntesis, una cultura de paz para las comunidades de base, debe partir de los presupuestos éticos y políticos del reconocimiento, toda vez que en ellos se distingue que, sobre las personas y sus entornos sociales locales, se cierne todo un manto de maltratos y violencias que redundan en el deshonor, la violación, la expropiación y en el caso colombiano en la persecución de los líderes sociales, el desplazamiento forzado, los falsos

positivos, entre otras acciones de violación y vulneración de los Derechos Humanos.

Referencias

- Alpizar Muni, J. L. (2020). A propósito del “mito de la caverna”. Una interpretación pedagógica. *Revista Cognosis*, 5(3), 01-10. <https://doi.org/10.33936/cognosis.v5i3.2273>
- Correa López, B; Vermeren, P; Villavicencio, S; Ballén Rodríguez, J; Ayala Ardila, R; Amarillo Gómez, Y; Segrelles, J; Restrepo Restrepo, J; Colunge Cabrera, D & Rodríguez Díaz, R. (2020). *Humanismo y tecnología*. Universidad Santo Tomás. Disponibles desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/34549>
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*. Akal ediciones.
- Córdoba, K; Díaz, R; Sánchez, P; Palencia, L; Manrique, K; Parrado, Y. & Larrahondo, P. (2022). *Prospectiva de la Investigación Facultad de Psicología*. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/50001>
- Cadena Rojas, A; Jara Castañeda, W & Gutiérrez Lozada, K. (2022). *El estrés académico y las estrategias de afrontamiento en la formación de los rasgos intelectuales del pensamiento crítico, a través de comunidades de diálogo*. Universidad Santo Tomás. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/47126>
- Delrio, Walter. (2019). Tres preguntas sobre guerra y genocidio. *Memoria americana*, 27(2), 52-79. Disponible desde: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512019000200052&lng=es&tlng=es.
- Farrés Delgado, Y.; Pineda Martínez, E.; Ospina Sogamoso, J.; Rodríguez Díaz, R. & Benavides, C. (2020). *Ciudad, subjetividad y juventudes*

- en Villavicencio: narrativas desterritorializadas*. Universidad Santo Tomás. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/42745>
- Gamboa, S. (2020). *La guerra y la paz*. Edición de bolsillo.
- Giraldo, L; Reina, X. & Hernández, M. (2021). *Representaciones sociales sobre cultura de paz, desde las narrativas de los estudiantes de la Universidad Santo Tomás, sobrevivientes del conflicto armado del Departamento del Meta*. Universidad Santo Tomás. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/37679>
- Guerrero, O. F. (2015). Lévinas y la alteridad: cinco planos. *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, (39), 423-443. Disponible desde: <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/brocar/article/view/2902/2635>
- Honneth, A. (1994). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Lévinas, E. (13 de abril de 1989). *Somos hijos de la Biblia y de los griegos*. El País, pág. 39. Disponible desde: https://elpais.com/diario/1989/06/13/cultura/613692006_850215.html
- Lévinas, E. y Robbins, J. (2001). *¿Es justo serlo? Entrevistas con Emmanuel Lévinas*. Universidad de Stanford.
- Lévinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Editorial Sígueme.
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Editorial Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel (1990). *La ética*. Ed. Pablo Iglesias.
- Leite-Méndez, A. E. (2011). *Historias de vida de maestros y maestras. La interminable construcción de las identidades: vida personal, trabajo y desarrollo profesional*. Spicum. <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/4678>

- Lomas, C. (2013). El poder de las palabras y las palabras del poder. *Revista Paca*, (5), 9-28. <https://www.journalusco.edu.co/index.php/paca/article/view/2096>
- López Becerra, M. H., Durango Gómez, A. M., León Castaño, M. D., & Delgado Enríquez, L. P. (2024). Las políticas públicas como dispositivos para la construcción de paces en los territorios. *ÁNFORA*, 31(57), 222-247. <https://doi.org/10.30854/anf.v31.n57.2024.1013>
- Marengo Mejía, J. (2022). *Sentidos del currículo y la evaluación en educación superior: comprensiones discursivas de la comunidad docente de la Universidad Minuto de Dios sede Barranquilla* (Máster dissertation, Facultad de Artes y Humanidades). Disponible desde: <https://repositorio.ucaldas.edu.co/handle/ucaldas/18141>
- Maresca, S. J. (2000). *La dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel*. Disponible desde: http://dspace.uces.edu.ar:8180/jspui/bitstream/123456789/750/1/La_dial%C3%A9ctica_del_amo_Maresca.pdf
- Maldonado, A. M., & Velásquez, G. G. (2008). La teoría del conflicto en la sociedad contemporánea. 11(21), 196-221. <https://www.redalyc.org/pdf/676/67602111.pdf>
- Muñoz, F. (2004). Paz imperfecta. En: M. L. Martínez (Dir.). *Enciclopedia de Paz y Conflicto: L-Z. Edición Especial. Tomo II*. Editorial Universidad de Granada. Disponible desde: <https://www.ugr.es/~fmunoz/documentos/Paz%20imperfecta.html>
- Pineda, E., Orozco, P., y Rodríguez, R. (2019). *Epistemologías ancestrales, tradicionales y populares de la Orinoquia colombiana*. Ediciones USTA. <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/29996>

- Pineda Martínez, E.; Orozco Pineda, P.; Rodríguez Díaz, R. & Ospina Sogamoso, J. (2019a). *Voces, vivencias y saberes de docentes universitarios. Sistematización de experiencias educativas. Universidad Santo Tomás*. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/34801>
- Rodríguez Díaz, Rodiel. (2015). *La transversalidad del currículum en la formación integral de la universidad. Revista Debates de Evaluación y Currículum*. Disponible desde: <https://centrodeinvestigacioneducativauatx.org/publicacion/pdf2015/B125.pdf>
- Rodríguez Díaz, Rodiel. (2015a). Filosofía, técnica y democracia: límites y posibilidad desde los tics en el escenario filosófico y pedagógico del pensamiento crítico. Primer Seminario Internacional del CIER ORIENTE Innovación educativa: Una mirada desde la gestión de conocimiento para el desarrollo regional. Universidad de los llanos. Disponible desde: https://www.academia.edu/32936420/FILOSOF%C3%8DA_T%C3%89CNICA_Y_DEMOCRACIA_L%C3%8DMITES_Y_POSIBILIDADES_DE_LAS_TIC_EN_EL_ESCENARIO_FILOS%C3%93FICO_Y_PEDAG%C3%93GICO_DEL_PENSAMIENTO_CR%C3%8DTICO
- Rodríguez Díaz, Rodiel (2024) Cultura y transversalidad; nociones para una educación en tiempos de crisis. *Revista Social Fronteriza*, 4(2). [https://doi.org/10.59814/resofro.2024.4\(2\)247](https://doi.org/10.59814/resofro.2024.4(2)247)
- Rodríguez, Díaz Rodiel. (2016) *Criterios para una evaluación en la transversal con carácter social. Revista Debates de Evaluación y Currículum*. Universidad Autónoma de Tlaxcala. México. Disponible desde: <https://centrodeinvestigacioneducativauatx.org/publicacion/pdf2016/A050.pdf>

Sánchez, A. G. (2021). El mito de la caverna y la educación. *Eikasía Revista de Filosofía*, (99), 217-234.

Urdanoz Teófilo, O. (1998) *Historia de la Filosofía. Tomo VIII*. Biblioteca de Autores Cristianos.