

---

Trabajo Fin de Grado

Una aproximación a la alteridad desde la  
perspectiva de Martin Buber, Gabriel Marcel y  
Emmanuel Levinas

Nuria de Fuentes Miret

---



Aquest treball està subjecte a la llicència [Reconeixement-  
NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-  
ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Este trabajo está sujeto a la licencia [Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0  
Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

This end of degree project is licensed under the [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0  
International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



**Una aproximación a la alteridad desde la  
perspectiva de Martin Buber, Gabriel Marcel  
y Emmanuel Levinas.**

**Nuria de Fuentes Miret**

**TRABAJO DE FIN DE GRADO**

**Grado en Humanidades**

**Curso 2021/2022**

**Tutor: Dr. Albert Moya**

## **Agradecimientos**

Quiero transmitir mi más sincero agradecimiento a todas las personas que me han ayudado a lo largo de esta etapa, tanto académica como personal, y han colaborado en todo el transcurso de la investigación.

En primer lugar, a mi familia y amigos por su apoyo incondicional y permanente en todo momento. En segundo lugar, a mi tutor de este Trabajo de Final de Grado, el doctor Albert Moya, por haberme sabido orientar durante todo el proceso y darme el impulso necesario en cada instante. Finalmente, a los profesores y personal de la Universitat Internacional de Catalunya por facilitarme las herramientas para realizar el estudio.

## Índice

<b>1. Introducción.....</b>	<b>6</b>
<b>2. Estado de la cuestión.....</b>	<b>8</b>
<b>3. El reconocimiento propio y del otro en relación con la identidad.....</b>	<b>16</b>
<b>4. El punto de encuentro entre el yo y el tú a partir de la intersubjetividad y el diálogo.....</b>	<b>25</b>
<b>5. La cuestión del misterio y lo infinito en la alteridad.....</b>	<b>33</b>
<b>6. El rostro. ....</b>	<b>38</b>
<b>7. Conclusiones.....</b>	<b>41</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>50</b>

## **Resumen**

En este trabajo se pretende realizar una aproximación a las teorías sobre la alteridad de Martin Buber, Gabriel Marcel y Emmanuel Levinas. Son tres filósofos relevantes en esta materia porque proponen un giro en la forma de ver al “otro”, entendiéndolo como a “otro yo”. Esto conlleva que prediquen sobre términos como el compromiso, la entrega, el diálogo o el desinterés.

El objetivo de la investigación es, además de hacer un análisis del planteamiento de estos autores, ver qué posible aplicación se les puede dar a sus propuestas en pleno siglo XXI. Para ello, se ha partido de la lectura de sus obras y otras fuentes complementarias.

Estos tres pensadores optan por una filosofía en la que se fomenta el encuentro con el “otro” y su reconocimiento como “otro yo”. De este modo, se le concede la misma dignidad que a uno mismo. Se trata de una visión que es fácil de trasladar a sucesos contemporáneos como la pandemia o la guerra actual en Europa. De todos modos, todavía nos queda mucho recorrido para poder vivir en una sociedad dónde el punto de mira esté en el prójimo.

**Palabras clave:** alteridad, el otro, reconocimiento, diálogo, actualidad.

## **Abstract**

In this project, I pretend to make an approximation to the theories about otherness of Martin Buber, Gabriel Marcel and Emmanuel Levinas. Three relevant philosophers in this topic because they propose a change by seeing in the other, another me. This entails that they talk about terms such as commitment, self-giving or dialogue.

The aim is, not only to analyse the ideas of this authors, but also to look for an application of their thinking in the present 21<sup>st</sup> century. For that, it has been necessary to read their books and some other complementary articles.

These three authors opt for a philosophy that encourages to meet the other and to recognise him or her as another self with the same dignity. It is a vision that is easy to transfer to contemporary events such as COVID-19 or the current war in Europe. In any case, we still have a long way to go to be able to live in a society where the focus is on others.

**Key words:** otherness, the other, recognition, dialogue, present.

## 1. Introducción

La cuestión de la alteridad ha sido una de las nociones más recurrentes a lo largo de toda la historia de la filosofía. Desde sus orígenes ha existido, por parte de los autores, una preocupación por cómo afecta al ser humano la presencia del “otro” y por la forma en qué se relaciona con él.

Debido a su importancia es un tema extenso y muy desarrollado. Por este motivo, en el presente trabajo se va a tratar de realizar una aproximación a este concepto partiendo de tres filósofos de la época contemporánea como son Martin Buber, Gabriel Marcel y Emmanuel Levinas.

La elección de estos tres autores, siendo consciente de la amplitud del tema, se debe a que se busca establecer un marco sobre la alteridad bajo una visión positiva. Es decir, apartándose de una concepción utilitarista o positivista. Buber y Levinas son autores que se pueden incluir bajo la corriente dialógica, mientras que Marcel puede ser situado dentro del pensamiento personalista.

Es precisamente esta cuestión lo que permite entender la alteridad como el punto de encuentro entre dos personas: entre el “yo” y el “tú”. De este modo, se genera un entorno de responsabilidad en esa relación incipiente entre esos dos sujetos. Además, adquiere importancia el diálogo como forma de comunicación y como la vía por la que se establece la reciprocidad entre uno mismo y el “otro”.

Esta formulación de la alteridad está en la línea de los Derechos Fundamentales ya que permite respetar, en toda su plenitud, la dignidad del hombre. Una postura que ve al ser humano en su totalidad será aquella que tiene una visión del “otro” en el que reconozco a “otro yo”, me interpela personalmente y por ello, se da un giro hacia el desinterés.

Por estos motivos se ha optado por hacer un acercamiento a las teorías de estos tres autores sobre la alteridad. Porque, juntamente con lo ya mencionado, apuestan por una visión del hombre en la que éste deja de vivir para sí mismo y se centra en quién tiene cerca.

Pienso que este planteamiento resulta esencial en la sociedad en la que nos encontramos y de ahí el motivo de la elección del tema de la investigación. Se trata de una serie de propuestas que, todo y ser contemporáneas, no están muy presentes en nuestra sociedad. Es cierto que no predomina esta visión que se esboza, pero de ser aplicada resultaría revolucionaria y generadora de un cambio social. Por tanto, podría decirse que, si se viviera en la línea de lo que plantean estos tres autores, podríamos experimentar una transformación de nuestra realidad.

El objetivo de la investigación parte de dos premisas. Por un lado, realizar una aproximación a las teorías de estos tres autores en materia de alteridad. Por otro lado, ver qué posible aplicación tienen sus concepciones en la actualidad. Es decir, razonar si los planteamientos que realizan los tres filósofos pueden tener su paralelismo en nuestra contemporaneidad.

La metodología utilizada ha consistido en la lectura y análisis de las distintas obras de los tres filósofos en las que se trata la cuestión de la alteridad. Además, se ha completado la bibliografía a partir de artículos de investigación en los que también ha sido trabajado este tema. A partir de toda la información leída, se ha elaborado un discurso que pretende acercarse a lo que se entiende por alteridad en los autores planteados.

La estructura del trabajo consiste en un primer estado de la cuestión sobre el tema propuesto. Seguidamente, se han desarrollado una serie de apartados como subtemas sobre la cuestión de la alteridad en Buber, Marcel y Levinas. Finalmente, y en forma de conclusiones, se ha llevado a cabo un análisis sobre la aplicación de dichas teorías en la actualidad.



## 2. Estado de la cuestión

La cuestión de la alteridad ha sido desde los inicios una materia recurrente en el ámbito de la filosofía. Aun así, en este caso, se procederá a analizar cómo ha sido tratada por tres filósofos europeos contemporáneos como son Martin Buber, Gabriel Marcel y Emmanuel Levinas.

Para realizar una primera aproximación al concepto de alteridad, nos remitiremos inicialmente a su origen etimológico. La palabra en cuestión alude al término latino *alter*, cuyo significado remite a "otro" y al que se añade el sufijo "dad" que se utiliza para expresar "cualidad". Por tanto, se deduce que el término alteridad significa la condición de ser otro. El *alter* latino se refiere al "otro" desde la perspectiva propia, desde la del "yo". De ahí, se deduce que en el ámbito filosófico se usará para expresar el descubrimiento del "otro" y sus intereses, del mundo y de la concepción de éste desde una perspectiva ajena.

Se trata de un principio filosófico que alterna la propia perspectiva por la del otro que no soy yo. De este modo, se busca considerar que el punto de vista, los intereses, la ideología o la concepción del mundo que tiene el "yo", no es la única posible. Por tanto, se debe considerar el que pueda tener el "otro".

Este concepto nace del descubrimiento que hace el "yo" de otro que no es él, es decir, del descubrimiento del "no yo", del "otro", del "tú". Significa tener la capacidad de hacer un cambio de perspectiva, de la de uno por la de otro. No se requiere que el "yo" cambie su propia perspectiva, sino que tenga en cuenta la posibilidad de que existan otras distintas.

Es necesario entender la alteridad como lo que nace de la existencia de una división entre un "yo" y un "otro" o un "tú", y por tanto, también entre un "nosotros" y un "ellos". El concepto de alteridad lo que busca es propugnar la importancia de "ser otro", de ser capaz de ponerse en el lugar que ocupa ese "otro", de cambiar la perspectiva propia por la ajena. Por este motivo, es relevante que se genere una actitud de querer entender a aquel que se nos presenta

como un tercero. La alteridad necesita e implica que la persona se ponga en la posición del otro, de este modo, nacen relaciones a través del diálogo.

Establecido un primer marco conceptual es necesario ver cómo algunos autores han hecho aproximaciones a una posible definición, más o menos precisa, del término en cuestión. José Ferrater Mora sintetizó este concepto en los siguientes términos:

El «problema del otro» como «problema del prójimo», de «la existencia del prójimo», de la realidad de los demás, del «encuentro con el Otro», etc., es un problema muy antiguo en tanto que desde muy pronto preocupó a los filósofos, para limitarnos a ellos: la cuestión de cómo se reconoce al otro —o al prójimo— como Otro; qué tipo de relación se establece o se debe establecer, con él, en qué medida es el Otro, en rigor, los otros, etc. Semejante preocupación se reveló de muy diversas maneras: como la cuestión de la naturaleza de la amistad, en la cual el amigo es «el otro sí mismo» y no simplemente cualquier otro; como la cuestión de si es posible admitir que cada uno sea libre en cuanto se basta a sí mismo, o posea autarquía sin por ello eliminar a los otros, etc.<sup>1</sup>

Por tanto, refuerza que se trata de una preocupación que ha estado presente a lo largo de toda la historia de la filosofía. De ahí que se haya ido matizando y desarrollando de distintas formas y perspectivas según la época y los autores que la han analizado.

Según Javier Ruíz la alteridad o la existencia del “otro” siempre ha coimplicado la existencia del “yo”. De este modo, considera que la forma más adecuada de referirse a esta existencia conjunta del “yo” y del “otro” es mediante el “nosotros”. Esto conlleva un cambio de perspectiva propia por la del otro<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. FERRATER MORA, “voz: Alteridad” en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, p. 85.

<sup>2</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, “Introducción: importancia de la alteridad” en J. Ruíz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, Repositorio Institucional de Iteso, 2007, p. 9.

Define la alteridad como “la teoría sobre el *alter* que se alterna conmigo<sup>3</sup>” y añade, haciendo suyas las teorías de Martin Buber, que implica dos polos: el del “yo” y el del “tú”. De ahí que se considere que, al final, todo acaba dirigiéndonos a un “nosotros”. Esto se debe a que la relación que se genera entre el “yo” y el “tú”, el “nosotros”, crea un espacio de intimidad e incluso de confianza que será el origen de las posibilidades que conlleva la alteridad<sup>4</sup>.

Señala que cualquier teoría acerca de la alteridad sigue un mismo cauce. Esto se debe a que a partir del sujeto concreto se extiende a los demás. Por ello, se puede considerar que la alteridad no deja de ser una explicación de los vínculos que surgen entre el propio “yo” y los “otros” con los que se relaciona. Pero lo realmente relevante es que esos lazos que nacen, se presentan de formas diversas en cada una de las relaciones que se establecen<sup>5</sup>.

Una de las consideraciones más importantes que hace este autor es la siguiente: “Es un tema de nuestro tiempo: tiene el carácter de todo auténtico problema filosófico, su necesidad y urgencia vital. Un saber sobre la alteridad es urgente en toda época, es condición mínima para la civilización y el autoconocimiento<sup>6</sup>”.

Se realiza también una distinción entre lo que es la alteridad y lo que es la aliedad. Mientras que el primer término se refiere a esta relación del “yo” con el “otro”, el segundo se refiere a la relación entre otros o muchos otros. Es por ello que se puede concluir que la alteridad es personal, pero en cambio la aliedad es impersonal. Esto se debe a que en la primera noción lo importante es este diálogo que se genera entre el “yo” y el “tú” con el que uno se relaciona. Pero este aspecto se pierde cuando la relación es con muchos otros, ya que este componente de lo personal ya no puede darse<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ídem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.10.

<sup>5</sup> *Ídem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p.11.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.14.

Hay una serie de filósofos contemporáneos que también hacen referencia a estos temas y a los que a continuación se hará referencia.

Para Edmund Husserl el reconocimiento del “otro” nacerá de observar en él una semejanza con el propio yo. Por ello, uno puede identificar que se parece a otra persona porque tiene rasgos parecidos a los de uno mismo. Dirá que lo más importante es que ese “otro”, que se presenta ante mi, está caracterizado con lo mismo que tiene mi propio yo y de ahí que pueda verle como mi semejante. De hecho, afirmará que “está dotado de lenguaje, gestos, expresiones y emotividad”<sup>8</sup>.

Otro de los filósofos que ha tratado el tema de la alteridad es Martin Buber que en su obra *Yo y tú* habla de la alteridad como de la “responsabilidad de un yo por un tú”<sup>9</sup>. Por tanto, de esta afirmación se desprende que el “otro”, para este autor, tendrá una implicación directa en la configuración del propio yo.

Él mismo en su obra *El camino del hombre* establece que para que se pueda dar esta relación entre el “yo” y el “tú” se requiere de un encuentro entre ambos. En la obra que se ha mencionado, Buber lo sintetiza del siguiente modo: “es el momento en que se establece una relación yo-tu, ese momento en que se produce un impacto emocional en nosotros que hace que esa persona (...) tenga un valor especial para nosotros”<sup>10</sup>.

Robert Fernando Bolaños al hablar de este autor trata una cuestión que resulta esencial para entender la alteridad en Buber. Señala tres actitudes distintas que el hombre puede tener frente a otro que se le presenta. La primera postura es la posición observadora como la que únicamente registra aquello que ha observado. Trasladando esta visión a la relación que se mantiene con el “otro”, sería la de aquel que se fija únicamente en los gestos y actitudes de aquel al que observa. La segunda, sería la del artista, y tal y como diría Buber, esta actitud es

---

<sup>8</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, “Formas de entender al otro” en J. Ruíz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, Repositorio Institucional de Iteso, 2007, p. 27.

<sup>9</sup> M. BUBER, *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, p.18.

<sup>10</sup> M. BUBER, *El camino del hombre*, México, Editorial José de Olañeta, 2014, p. 89.

la del que contempla. La tercera y última sería la del que comprende. Se trata de la postura del que ve en el “otro” alguien capaz de aportarle algo nuevo<sup>11</sup>.

Otra de las cuestiones que trata Buber es la distinción entre tres tipos de diálogo. El primero sería el que se considera como el diálogo auténtico. Sería aquel en el que las personas que participan consideran al “otro”, con el están dialogando, como lo que es, creándose así una comunicación basada en la reciprocidad. El segundo, el diálogo técnico cuyo único fin es entenderse. Y finalmente, el monólogo que no es más que el “yo” hablando consigo mismo e ignorando al “otro”<sup>12</sup>.

Otro de los filósofos que trata la cuestión de la alteridad en sus teorías es Gabriel Marcel. Lo que defiende el autor francés es que lo propio del ser humano es que se comprometa. Esto se debe a que en la medida en que uno es capaz de descubrir al otro puede entregarse a él<sup>13</sup>.

Una de las cuestiones que destaca en Marcel es que defiende que la relación intersubjetiva que se establece entre las personas tiene su fundamento y origen en el amor y no en el conocimiento<sup>14</sup>. Fruto de esto, se considera que la alteridad es el encuentro con el “otro”.

Finalmente, hay que tratar el posicionamiento de un filósofo esencial al hablar de la alteridad que es Emmanuel Levinas.

El propio autor define la alteridad, en su obra *Alteridad y trascendencia*, del siguiente modo: “la alteridad sería la capacidad de aprender del otro, visualizar la realidad desde la óptica del otro, y considerar esta situación para

---

<sup>11</sup> R.F. BOLAÑOS, “Elementos de alteridad y convivencia social a partir de la filosofía dialógica de Martin Buber”, Colección de filosofía de la educación, núm.8, 2010, pp. 16 y 17.

<sup>12</sup> *Ídem*.

<sup>13</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, “Gabriel Marcel” en J. Ruíz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, Repositorio Institucional de Iteso, 2007, pp. 160 a 162.

<sup>14</sup> I. POMA, “Alteración y oscilación en la filosofía de los binomios de Gabriel Marcel”, *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, 1995, p.487.

establecer relaciones interpersonales, fundamentadas en principios de derechos humanos y de dignificación de las personas”<sup>15</sup>.

Levinas piensa en la alteridad a partir de un giro en el que la metafísica deja de ser la filosofía primera y pasa a serlo la ética. La define como la presencia del “otro” en el “yo”, viendo al “otro” como un nuevo modo de pensar el ser. Esto es lo que identifica la alteridad absoluta porque el propio yo el que se da cuenta de la presencia de “otro” que no es él mismo<sup>16</sup>. Nos habla también de la cuestión del rostro como un modo de alteridad. Es decir, que el “otro” se nos presenta a través de su rostro.

Julia Urabayen da nombre al nuevo humanismo que nos propone Levinas y lo define como un “humanismo del otro”. Entendiéndolo como aquel que destaca por afirmar el derecho del “otro”, antes que el derecho propio o del “yo”. De este modo el “yo” halla su verdadero ser en un “ser para otro”, abierto a la alteridad. También habla del rostro que lo ve como el portal por el que el hombre se puede reconocer como un ser ético.

Se afirma también que la alteridad en Levinas supone que la existencia del “otro” implique la existencia del “yo”. Ve al “otro” como una forma de apertura a algo nuevo, hacia una nueva forma de ser. Para Levinas el rostro es la manifestación del “otro” en su más pura interioridad. Es decir, que es lo que permite ponerse en el lugar del otro y comprender que ese prójimo podría ser uno mismo y viceversa<sup>17</sup>.

Por último, Olaya Fernández nos habla de las distintas concepciones de alteridad que tiene Levinas y que se muestran a partir de cinco planos. El primer plano que analiza es el plano metafísico que viene a decir que hay que ir más allá

---

<sup>15</sup> E. LEVINAS, *Alteridad y trascendencia*, Madrid, Arena Libros, 2014, p. 22.

<sup>16</sup> B. QUESADA TALAVERA, “Aproximación al concepto de “alteridad” en Levinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 3: fenomenología y política, 2011, pp. 393 a 405.

<sup>17</sup> J. URABAYEN, “Emmanuel Levinas y Karol Wojtyła: dos comprensiones de la persona y una misma defensa del ser humano”, *Persona y Derecho*, 2007, p. 417.

de la propia identidad. La causa es que hay una lógica de la alteridad que permite que se de una comprensión del ser mucho más completa que la de la identidad. Además, un problema que vislumbra Levinas es que, a lo largo de la historia de la filosofía, ha preponderado una búsqueda de la identidad que no permite ni respeta la alteridad del “otro”. Al contrario, la somete al criterio propio del “yo” que se considera superior, por lo que el autor optará por desarrollar el modelo contrario: la alteridad por encima de la identidad<sup>18</sup>.

El segundo de los planos que analiza es el plano religioso, en el que la alteridad se presenta como la infinitud. Por tanto, como esa totalidad cuyos límites nos resultan inalcanzables, pero a los que buscamos llegar. La importancia de esta dimensión recae en la cuestión de que Levinas está en contra de la posibilidad de apropiarnos del “otro” y de acabar sometiéndolo a lo propio<sup>19</sup>.

La siguiente concepción es la del plano individual en el que se admite que la alteridad también forma parte de la propia identidad, al ser aquello que nos describe y nos individualiza. Es lo que denominamos personalidad. Según Levinas, es precisamente el hecho de que otro venga hacia el “yo” e interactúe con él lo que hace que prorrumpe la identidad individual del yo. Por tanto, para este autor, la exterioridad es un factor previo a que se constituya la identidad<sup>20</sup>.

El cuarto plano es el plano intersubjetivo que surge de considerar que a partir del lenguaje nos podemos abrir hacia la alteridad. Levinas concibe la palabra como aquella interpelación que el “otro” lanza al “yo” y este responde. Por ello, la dimensión lingüística tiene un papel esencial en la alteridad, hasta el punto de considerar que lo que realmente permite la alteridad es el lenguaje<sup>21</sup>.

Por último, el quinto plano es el ético que es el capaz de ver al “otro” como alguien al que no puedo poseer y que merece mi respeto. La ética surge del

---

<sup>18</sup> O. FERNÁNDEZ GUERRERO, “Levinas y la alteridad: 5 planos”, Universidad de la Rioja, 2015, p. 424

<sup>19</sup> *Ídem*.

<sup>20</sup> *Ídem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 425.

encontrarse con el rostro del “otro” y el poder tener una intimación directa con este. Esto se debe a que a partir de tomar conciencia de la alteridad del “otro” y de la mía propia, se da una relación interpersonal que se basa en el respeto, el diálogo, la tolerancia y la aceptación de lo diferente<sup>22</sup>.

Vistos algunos de los aspectos que más atañen a la cuestión de la alteridad, en estos tres autores, procederemos a continuación con el análisis de algunos de sus aspectos más esenciales.

---

<sup>22</sup> *Ídem.*



### 3. El reconocimiento propio y del otro en relación con la identidad.

La cuestión del reconocimiento y de la identidad es una de las materias más relevantes cuando se trata la alteridad. Una muestra de ello es que los tres filósofos que venimos tratando incluyen en sus teorías planteamientos sobre esta cuestión. Por este motivo, se va a proceder a analizar su visión.

El primero que se va a comentar es Martin Buber (1878-1965), filósofo conocido por su pensamiento dialógico y por tener carácter existencialista. Una de las primeras cuestiones que expone este autor es que el ser humano es libre en la medida en que descubre la relación que él determina como “yo soy – tu eres”. Es decir, que cuando el hombre descubre esta posibilidad y, por tanto, establece relaciones con el “otro”, con el “tú”, es libre. Por ende, que la libertad depende del hecho de que el “yo” se relacione con un “tú” y se dé cuenta de su presencia.

Sobre esta cuestión, Buber añade que el encuentro con el “tú” se vive en el presente, mientras que el encuentro con los objetos es cuestión del pasado. Esto se debe a que considera que el “tú” deposita en el “yo” lo que es su vida cotidiana. Se genera una responsabilidad en mí de lo que el “tú” cede al “yo”. De ahí que sea una relación de presente, que se mantiene y que no pasa, porque se genera esta responsabilidad<sup>23</sup>. Esto es lo que Buber considera que es el amor y se podría definir como esta “responsabilidad de un yo por un tú”<sup>24</sup>.

De todo lo mencionado se puede entender que Buber no entiende la propia existencia sin el otro. Es decir, que ésta no se puede reconocer sin el prójimo. Por ello, el ser se manifiesta en la presencia del “otro” frente a uno mismo.

Según este autor el “yo” puede tomar tres posturas o actitudes distintas frente al “otro”<sup>25</sup>. En primer lugar, habla de la posición observadora que sería

---

<sup>23</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, “Martin Buber” en J. Ruíz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, Repositorio Institucional de Iteso, 2007, pp. 154 a 159.

<sup>24</sup> M. BUBER, *Op. cit.*, 1984, p.18.

<sup>25</sup> R.F. BOLAÑOS, *Op. cit.*, pp. 16 y 17.

aquella que simplemente anota y registra todo lo que ha observado. Por tanto, graba en sí los gestos y actitudes de una persona.

En segundo lugar, tenemos la opción o la postura del que Buber llama el artista, que sería el que contempla. Por tanto, ya estamos en un paso más allá, que residiría en aquel que retiene únicamente aquello que considera que debe retener porque es digno de ello. Mientras que no da más importancia a los rasgos que cree o ve como una fuente de equívocos.

Por último, tenemos la tercera opción que es la del que comprende o intuye. Es aquel capaz de darse cuenta de que la presencia de una persona le dice algo nuevo. En esta postura, el ser humano no será nunca considerado como un objeto. De hecho, será gracias al diálogo, que como se verá más adelante es fundamental, que el “yo” se hará responsable del “otro”. El propio Buber hablará de que esta postura o esta comprensión del hombre como alguien que me aporta y que comporta que “inscriba algo en mi propia vida”<sup>26</sup>. Por ello, se ve la repercusión que tiene el “otro” en el “yo”, hasta el punto de intervenir o adentrarse en la vida propia y dejar parte de él en ella.

Visto esto cabe decir que para Buber el “otro” siempre se constituye como algo real en el “yo”. Para él, el “otro” es algo tan elemental en uno mismo que se define de este modo: “es aquel tú sin el cual el yo no puede pronunciar ni siquiera sí mismo”<sup>27</sup>. Por tanto, deja ver como realmente el “otro” tiene una implicación directa en la configuración del “yo”.

Por ende, cabe concluir que el “yo” no puede ser “yo” sin la presencia del “tú”. Por lo que se puede afirmar que para este autor el “yo” debe reconocer y ser reconocido por los “otros”<sup>28</sup>.

El segundo filósofo que se va a analizar es Gabriel Marcel (1889-1973) que seguía la corriente del existencialismo cristiano y el personalismo. Este autor

---

<sup>26</sup> M. BUBER, *Diálogo y otros escritos*, Barcelona, Ricopiedras Ediciones, 1997, p. 26.

<sup>27</sup> R.F. BOLAÑOS, *Op. cit.*, p. 19.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 23.

se caracteriza por basarse principalmente en el concepto de “religarse a”, entendido como una apertura afirmativa y también positiva respecto de nuestro propio yo.

Se entiende que a partir de la religación uno queda vinculado al otro, además de a lo absoluto. Esta vinculación lleva a descubrir que el sentimiento de existir, de sentir que uno está en el mundo, va unido al mismo tiempo al sentimiento de la existencia de los demás. Que uno conlleva y lleva al otro.

Esta idea tiene mucha relación con las teorías que se han ido comentando de Buber, ya que, el filósofo austríaco hablaba de esta relación que se establece entre el “yo” y el “tú” como generadora de cierta responsabilidad por el “otro”. Por ello, se puede relacionar la “vinculación” de la que habla Marcel con la “responsabilidad” que defiende Buber. Al final, vienen a ser formas distintas de expresar una misma idea, que el ser humano necesita del “otro” y que éste deja rastro en el “yo”.

Otra de las cuestiones analizadas por este autor es que es propio de la persona comprometerse. Esto se debe a que el hombre se realiza en la medida en que es capaz de descubrir a los otros y en consecuencia entregarse a ellos<sup>29</sup>. Se trata de un punto que también se enlaza con lo ya comentado de Buber de la responsabilidad hacia el otro. Es decir, que para que uno pueda hacerse responsable del otro, tiene que entregarse a él.

De hecho, el propio autor afirmó: “el hombre tiene disponibilidad para algo que le trasciende y se encuentra fuera de sí mismo”<sup>30</sup>. Es decir, que reconoce la capacidad del ser humano para ir más allá de lo propio y de la propia existencia.

Al mismo tiempo, reconoce que la pregunta o el preguntarse por la existencia humana conlleva tener que definir cuestiones como la interioridad, la temporalidad o la alteridad que vienen a precisar lo que es la búsqueda de uno

---

<sup>29</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, *Op. cit.*, pp. 160 a 162.

<sup>30</sup> G. MARCEL, “La filosofía concreta” en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Católicos, 2000, p.510.

mismo. Por ello, trata de encontrar lo que es la identidad. El propio autor lo sintetiza de este modo: “esta noción lógica de identidad se mueve con facilidad y claridad en el ámbito de lo problemático u objetivo, pero parece ser foránea en las tierras de lo misterioso o de lo existencial”<sup>31</sup>.

Define al hombre como un ser corporal: “el ser humano no tiene un cuerpo, sino que es su cuerpo y ese cuerpo es su apertura al mundo”<sup>32</sup>. Por tanto, viene a decir que cada hombre es su cuerpo porque es lo que le permite conectar con el mundo y relacionarse con él y con otros cuerpos. Por ende, la existencia del otro es como la del propio yo si partimos de esta concepción del cuerpo.

El tercer filósofo que se analizará por tratar esta cuestión es Emmanuel Levinas (1906-1995), filósofo formado en base a la fenomenología y que al mismo tiempo se caracteriza por dar un giro antropológico hacia el “otro”. Su teoría principalmente surge después de todo lo vivido en la II Guerra Mundial. Levinas pudo observar que la base de toda violencia era el interés, es decir, que todo lo ocurrido se basaba en un juego de poderes y de luchas por distintos intereses escondidos. Es por esto que él señaló que este interés que había preponderado hasta el momento, debía ser cambiado por el desinterés. Esto conlleva aprender a ponernos en el lugar del “otro” sin esperar nada a cambio. Además, implica que hay que salir del ego cartesiano y mirar más allá de uno mismo, entender que al lado de uno se encuentra el “otro”.

Se podría llegar a decir, por tanto, que la alteridad en Levinas está pensada a partir de un giro en el que se abandona la ontología, como disciplina principal en la filosofía, para que la ética ocupe su lugar. Esto es lo que pretendía este autor, que fuera la ética la filosofía primera.

En base a los modos de relación entre el “yo” y el “otro”, Levinas difiere de Buber en el sentido de que no acepta que se trate de una relación recíproca.

---

<sup>31</sup> G. MARCEL, *El misterio del ser*, Buenos Aires, Ediciones Edhasa, 1971, p. 127.

<sup>32</sup> G. MARCEL, *Obras selectas*, Buenos Aires, Biblioteca de autores cristianos, 2005, p. 475.

De hecho, sintetiza en tres términos el tipo de relación que, a su parecer, se genera<sup>33</sup>.

En primer lugar, habla de la cuestión de la proximidad entendiéndola como algo que incumbe al sujeto y le afecta. Esto impide que se pueda poner una distancia. En segundo lugar, la responsabilidad, en el sentido de que la relación con el “otro”, tal y como se ha ido observando, tiene su origen en la ética. Y, en tercer lugar, la sustitución que da el sentido más profundo a la responsabilidad.

Esto conlleva que el “otro” constituye al “yo”, es decir, que con anterioridad a cualquier acto propio, le concierne. Por tanto, podríamos considerar que da un paso más allá del que dio Buber. Si este último se quedaba en que la relación con el otro genera en mí cierta responsabilidad hacia él, Levinas lo que viene a plantear es que, no solamente aparece esta responsabilidad, sino que, hay más. Es decir, que lo que realmente tiene que darse es una sustitución del “yo” por el “tú”. Se dará este giro si uno se siente responsable del “otro”, pasar de una visión más centrada en uno mismo a estar orientado en el “tú”.

Después tenemos la cuestión de que para alcanzar el sentido más profundo del propio “yo” es necesaria dicha relación con el “otro”. De hecho, ésta es el medio para poder llegar a la plenitud. Este es el motivo por el que Levinas concibe la relación con el “otro” como un despertar, porque lleva al sujeto a verlo como nuevo<sup>34</sup>.

Por tanto, la cercanía con el “otro” no es para conocerlo, es decir, no es para establecer una relación cognoscitiva. Sino para que se dé una relación que será únicamente ética. En el sentido de que el “otro” me importa y, además, me afecta lo que le ocurre. Esto conlleva que se me exija que me encargue de él. Se genera como consecuencia una relación asimétrica que es fruto de que esta preocupación por el “otro”, es desinteresada y no depende de que se preocupe

---

<sup>33</sup> A. GIMÉNEZ GIUBBANI, “Emmanuel Levinas: humanismo del rostro”, Revista Escritos, Universidad Pontificia Bolivariana, vol.19, n.43, 2011, pp. 341 y 342.

<sup>34</sup> *Ídem*.

por mí. Esto conecta con lo que defendía Marcel de la entrega al “otro”, ya que, para que sea real debe ser sin esperar ser compensado por ello.

Esta concepción es la única vía que Levinas ve para introducir cierto aire de humanidad en un mundo tan destrozado después de la II Guerra Mundial. Por tanto, destaca la importancia de que el “yo” descubra su identidad como un “ser – para – otro”. Como consecuencia se desprende que el encuentro con el “otro” es una responsabilidad, tal y como también defendía Buber, para el “yo” en aras al prójimo. Esto se debe a que lo más humano es vivir para el “otro”<sup>35</sup>.

Levinas propuso, a raíz de esta importancia de la ética, un “humanismo del otro hombre”. Su finalidad era implantar un nuevo humanismo en el que el ser humano se responsabiliza y responde totalmente por el “otro”<sup>36</sup>. Esta fue su contribución más característica e importante porque supuso un giro de lo que hasta entonces se había estado considerando.

La definición de Levinas para esta nueva aportación está recogida en su obra *Ética e infinito* y es la siguiente:

“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”<sup>37</sup>.

De este modo, se pasa de un “yo” que está cerrado en sí, lo que se ha denominado tradicionalmente como ego cartesiano, a un “yo” abierto. Esto se debe a que a partir de entonces, según nuestro autor, la filosofía no empezará ya en el “yo” sino en el “otro”. Por tanto, de algún modo se puede dar una sustitución

---

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> B. QUESADA TALAVERA, *Op. cit.*, pp. 393 a 405.

<sup>37</sup> E. LEVINAS, *Ética e infinito*, Madrid, Antonio Machado Libros, S.A., 2000, p. 80.

del “pienso, luego existo” de Descartes hacia un “soy amado, soy nombrado, luego existo”<sup>38</sup>.

Este nuevo humanismo será conocido como “el humanismo del otro”, que será aquel que se centrará en afirmar que el humanismo verdadero es el que empieza en la afirmación del derecho del “otro”, y no en el derecho propio o del “yo”. Es gracias a esta concepción que el “yo” puede hallar su identidad verdadera en “ser-para-otro”, por tanto, en la alteridad<sup>39</sup>.

En palabras del propio Levinas, en su obra *Totalidad e Infinito*, el “otro” viene a representar: “la presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su "jerarquía" de infinito”<sup>40</sup>. Es decir, que el “otro” lo que hace es responder a aquello que no soy yo mismo, a todo aquello que es previo a mi y me ha constituido como quien soy yo ahora.

Es por todo ello, que la alteridad y la existencia del “otro” acaba implicando la existencia del “yo”. El “otro” acaba por suponer en palabras de este autor: “la apertura de una dimensión nueva”<sup>41</sup>. Por ello, desde la revelación que supone su presencia reclama un reconocimiento que sea pleno, que va hacia un nuevo modo de ser. Porque el “otro” “no limita la libertad del Mismo, al llamar a la responsabilidad la instaure y la justifica”<sup>42</sup>.

Además, Levinas al hablar de alteridad propone cinco planos distintos que se complementan y que se requiere de todos para llegar a la plenitud. Para entender la cuestión del reconocimiento y de la identidad es necesario hablar de dos de ellos.

---

<sup>38</sup> B. QUESADA TALAVERA, *Op. cit.*, pp. 393 a 405.

<sup>39</sup> J. URABAYEN, *Op. cit.*, p. 417.

<sup>40</sup> E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1977, p. 209.

<sup>41</sup> E. LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1997, p. 210.

<sup>42</sup> *Ídem*.

El primero de los planos que propone Levinas al hablar de alteridad es el plano metafísico. En él hay que destacar que la idea de alteridad nace de comprobar la existencia de lo que el autor llama una otredad<sup>43</sup> radical. Es decir, que no es semejante a la lógica de lo Uno y de lo Mismo que ha sido predominante en la metafísica occidental. Busca ir más allá de la propia identidad ya que la alteridad permite una comprensión del ser mucho más completa que la de la identidad<sup>44</sup>.

Levinas lo describe en su obra de este modo: “Lo Otro metafísico es [...] una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino como una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo”<sup>45</sup>

El filósofo lituano consideró que en toda la filosofía occidental de Sócrates en adelante ha sido preponderante la identidad. Por este motivo, se ha desarrollado una visión que es incompleta del ser humano. Esto se debe a que no se ha incentivado que sea capaz de darse cuenta de la multiplicidad, más allá de la simple identidad. Esto ha conllevado, de nuevo en palabras del autor, “una reducción de lo Otro al Mismo”<sup>46</sup>. El problema que vislumbra Levinas es que esta búsqueda de la identidad no permite ni respeta la alteridad del “otro”, al contrario, la somete al criterio propio del “yo” que se considera superior<sup>47</sup>.

El segundo plano es el individual en el que se admite que la alteridad también forma parte de la propia identidad, al ser aquello que nos describe y nos individualiza. Es lo que denominamos personalidad, que es el conjunto de acontecimientos de forma única. Por tanto, lo que particulariza a cada individuo es la suma de acciones que éste ha hecho y soporta en su propio contexto. Una

---

<sup>43</sup> Se trata de la “Condición de ser otro”, por tanto guarda relación y semejanza al de alteridad, pero la diferencia radica en que no lo percibimos como un igual, sino como diferente, que no forma parte de la comunidad propia.

<sup>44</sup> O. FERNÁNDEZ GUERRERO, *Op. cit.*, pp. 425 a 427.

<sup>45</sup> E. LEVINAS, *Op. cit.*, 1977, p. 62.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>47</sup> O. FERNÁNDEZ GUERRERO, *Op. cit.*, pp. 425 a 427.



vez se tiene en cuenta esta interacción que surge, la identidad pierde la deferencia de estática, para ser comprendida como algo que es parte de un proceso que se dinamiza y no se detiene<sup>48</sup>.

Levinas resalta la cuestión de que al hablar de identidad resulta necesario, en sus propias palabras, “partir de la relación concreta entre un yo y un mundo”<sup>49</sup> porque es allí dónde surge la subjetividad. Es el punto en el que el “yo” se puede descubrir a sí mismo a partir de todos aquellos sucesos que construyen su entorno vital.

Una vez comprendido este aspecto se puede proceder a examinar esta cuestión de la identidad y la subjetividad a la luz de la alteridad. Resulta que, según Levinas, es precisamente el hecho de que “otro” venga hacia el “yo” e interactúe con él lo que hace que surja la identidad individual del “yo”. Por tanto, para este autor, la exterioridad es un factor previo a que se constituya la identidad.

De este modo, se da también un vuelco a toda la metafísica al presuponer la existencia de la alteridad antes que la existencia de la identidad. Se podría decir que, lo que viene a considerar es que, la existencia del otro es lo que permite la propia identidad. Esto adquiere su sentido, si se tiene en cuenta el giro que da este autor, en puntos como son la consideración de la ética como la filosofía primera o la importancia del vivir para el “otro”, por encima del propio “yo”.

Por ende, se afirma que para Levinas la identidad individual puede articularse a partir de la relación que existe con la alteridad. Todo ello a raíz de que el “yo” interactúa con el mundo y con el “otro” y, a partir de ahí, extrae su propia identidad<sup>50</sup>. Por tanto, se reafirma en la cuestión de que el sentido pleno de su existencia lo adquiere en la medida en la que viva en un clima de alteridad.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 429 a 432.

<sup>49</sup> E. LEVINAS, *Op. cit.*, 1977, p. 61.

<sup>50</sup> O. FERNÁNDEZ GUERRERO, *Op. cit.*, pp. 429 a 432.

#### **4. El punto de encuentro entre el yo y el tú a partir de la intersubjetividad y el diálogo.**

Otra de las cuestiones de importancia cuando se trata de la alteridad es cómo se da el encuentro entre el “yo” y el “tú”; entre uno mismo y el “otro”. Esto puede ocurrir de distintas formas y cada uno de los tres autores lo plantea desde su propia perspectiva. Aun así, se verá que suele haber un componente común en todos ellos: la intersubjetividad y el diálogo.

Antes de comentar el planteamiento de Buber, Marcel y Levinas, se hará referencia a uno de los primeros pensadores que trató esta cuestión. Edmund Husserl (1859 - 1938), fundador de la fenomenología, dedicó muchos aspectos de sus teorías a tratar o analizar lo que él denominó “el problema de la intersubjetividad”, que actualmente es lo que llamaríamos el problema de la alteridad<sup>51</sup>.

Para este autor, el reconocimiento del “otro” surge de reconocer en él cierta semejanza. Es decir, que nace de que uno se da cuenta de que la persona que se le presenta tiene rasgos parecidos a los propios.

Lo relevante es que este “otro” que está ante mí lo veo precisamente semejante al “yo” porque estamos caracterizados por lo mismo. Por tanto, “está dotado de lenguaje, gestos, expresiones y emotividad”<sup>52</sup>. Esto lleva a que cada uno considere que el “otro”, en realidad, le es semejante.

Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas* habla del “otro” como del *alter ego* y lo define de este modo: “el otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo”<sup>53</sup>. Por tanto, muestra esta idea de que hay una semejanza entre el “yo” y el “tú” a partir de este símil con el reflejo.

---

<sup>51</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>52</sup> *Ídem*.

<sup>53</sup> E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p.156.

Hay que tener en cuenta que este filósofo es consciente de que cada ser tiene por sí mismo su propia experiencia inicial o originaria. Es decir, que el “yo” no puede experimentar la experiencia originaria del “otro”, sino que cada uno tiene la suya. Esto conlleva cierto límite en la alteridad, pero al mismo tiempo toda barrera puede ser superada. La forma en que considera Husserl que se le puede hacer frente, a este límite propio de la naturaleza, es mediante la comunicación y la comprensión <sup>54</sup>. Es decir, que a través de la simpatía con el “otro” puedo hacerme más cercano a él y adentrarme en su esfera, quizás, más inalcanzable.

Martin Buber se centra también en este punto. Para ello, parte de la idea de que podemos tener una doble actitud respecto del mundo y de sus componentes. Esta distinción que hace se divide en la relación “yo-ello” y la relación “yo-tú”<sup>55</sup>.

En primer lugar, tenemos la relación “yo-ello”. Es aquella que se podría definir como la relación cotidiana del hombre con el mundo y aquello que le rodea. En segundo lugar, la relación “yo-tú” que es aquella que implica al “otro” y al diálogo. Buber considera que uno puede tratar a un “tú” con una relación de “yo-ello” cuando hay frialdad. Pero lo propio del ser humano es que la relación con sus semejantes sea desde esta relación “yo-tú”. Esto es posible cuando hay una interacción entre el “yo” y el “otro”<sup>56</sup>.

Por ello, lo que hace que la relación con el “otro” sea de “tú” o de “ello” es la actitud con la que el “yo” se pone en frente. Se podría decir que depende más de la propia actitud del sujeto que no de la realidad objetiva en sí. Es por ello que una persona puede ser reducida a un objeto o ser tratada como tal, en vez de cómo un “tú”. Y al mismo tiempo, podemos dar un trato a un “ello” que

---

<sup>54</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>55</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, *Op. cit.*, p. 156.

<sup>56</sup> *Ídem.*

no le corresponde y darle la categoría de un “tú”. Es decir, que se puede dar una distorsión de lo que sería propio.<sup>57</sup>

Para que se pueda establecer esta relación entre el “yo” y el “tú” es necesario lo que Buber llama un encuentro. En su libro *El camino del hombre* Buber lo define del siguiente modo: “es el momento en que se establece una relación yo-tu, ese momento en que se produce un impacto emocional en nosotros que hace que esa persona (...) tenga un valor especial para nosotros”<sup>58</sup>.

Es decir, que la relación que se establece con el “otro” genera un impacto en el propio “yo” y esto conlleva que ese se convierta en importante para uno mismo. Por ello, lo que hasta entonces era desconocido, adquiere un papel relevante debido a la correlación que se genera. Por tanto, uniéndolo con lo que defendía Husserl, se podría decir que es cierto que primeramente el “yo” tiene su experiencia propia y originaria. Pero que al descubrir al “otro” se crean unos vínculos y pasa de ser algo ajeno, a adoptarlo como propio.

En su obra *Yo y tú*, Buber enfatiza más acerca de este impacto emocional que el “otro” puede tener en nosotros al originarse una relación: “Si este impacto emocional que origina presencia es profundo, tenemos un encuentro y el comienzo de una relación yo-tú”<sup>59</sup>. Por tanto, queda reflejada la importancia de esta marca que deja el “otro” en el uno mismo.

Para seguir ampliando en esta cuestión, en esta misma obra Buber viene a decir que “el yo y el tú solo se dan en nuestro mundo, y más aún, el yo existe sólo mediante la relación con el tú”<sup>60</sup>. Esto deja ver que para que al “yo” se le presente el “otro” es necesario que previamente haya establecido una relación con él, porque de este modo existe para el “yo”. No significa que de la otra forma no preexista físicamente hablando, pero se podría considerar que no existiría para

---

<sup>57</sup> R.F. BOLAÑOS, *Op. cit.*, p. 18.

<sup>58</sup> M. BUBER, *Op. cit.*, 2014, p. 89.

<sup>59</sup> M. BUBER, *Op. cit.*, 1984, p.118.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 18.

el “yo” porque no habría una reciprocidad instituida. Es lo que Husserl decía de la experiencia originaria y como se amplía al descubrir al “otro”.

Buber en su obra *Diálogos y otros escritos* trata más en profundidad otra cuestión de interés en relación con el encuentro. Viene a considerar lo que implica que a partir del encuentro con el “otro”, se origine un diálogo: “Dos hombres que están dialógicamente vinculados tienen que estar abiertamente dirigidos uno a otro, haberse dirigido, por tanto, uno a otro – no importa en que medida de actividad o de conciencia de actividad”<sup>61</sup>.

A pesar de todo, cabe destacar que Buber considera que no puede haber o no se puede establecer ni un diálogo auténtico, ni una comunicación verdadera si no se da una disponibilidad. Es decir, si no hay “disponibilidad del ser” para poder entrar en esta relación con el “otro”. Por tanto, se considera que para que el diálogo sea verdadero es más importante que haya una comunión, una entrega hacia el prójimo, que no una comunicación<sup>62</sup>. Es más, afirma que se puede establecer cierta comunicación sin necesidad de que se esté llegando al diálogo. Esto se debe a que este último implica entrega de sí. Esta teoría se relaciona con lo que defiende el autor sobre la necesidad de la responsabilidad que el “yo” adquiere sobre el “otro”.

Por ello, el diálogo implica que haya una llamada a la que se le dé una respuesta. Esta llamada consistirá en dirigir una palabra, que será personal, y que vendrá respondida demostrando que el receptor se responsabiliza de aquello que ha sido pronunciado y dirigido hacia él.

Visto esto cabe destacar que Buber distingue entre tres tipos de diálogo. En primer lugar, el diálogo auténtico, que es aquel en el que cada una de las personas implicadas consideran al “otro” por lo que es y se crea una comunicación en base a la reciprocidad. En segundo lugar, tenemos el diálogo técnico que sería el que únicamente se lleva a cabo por una necesidad pura de

---

<sup>61</sup> M. BUBER, *Op. cit.*, 1997, p. 26.

<sup>62</sup> R.F. BOLAÑOS, *Op. cit.*, p. 15.

entenderse. Y finalmente, el monólogo disfrazado de diálogo que viene a ser cuando el “yo” habla consigo mismo ignorando la presencia del “otro” como un “tú”<sup>63</sup>.

Como síntesis de todo lo expuesto sobre la concepción de Buber en este ámbito es importante referirse a la siguiente cita de su libro *Diálogo y otros escritos*:

“El presupuesto principal para el surgimiento de un verdadero diálogo es que cada uno se refiera a su compañero como a este hombre. Comprendo al otro, lo suyo. Comprendo que es esencialmente de otro modo en esta forma determinada, propia y exclusiva, y lo acepto de tal modo que puedo dirigirle, justamente a él, y con toda seriedad, mi palabra”<sup>64</sup>.

Para seguir analizando esta cuestión hay que tener en cuenta las teorías de Gabriel Marcel que también tratan la relación intersubjetiva. Se podría decir que tiene una visión distinta, o enfocada desde otro ámbito, respecto de lo que se ha ido viendo con los dos filósofos previos.

Su propuesta consiste en plantear que la relación intersubjetiva no se construye mediante el conocimiento, sino que se genera a través del amor<sup>65</sup>. En el fondo, con el contacto del “yo” con el ser del “otro”.

El amor permite que se pueda tratar al “otro” como un “tú”, como “otro yo”, y no como un él que denota cierta lejanía. Es decir, que se genera una relación personal, de “tú a tú” con el “otro” fruto del amor, que posibilita que se cree esta cercanía. Por ello, se podría decir que a diferencia de lo que defienden Husserl y Buber que optan por la necesidad de la relación en base a un diálogo, Marcel opta por que surja de algo más profundo como es el amor.

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 16 y 17.

<sup>64</sup> M. BUBER, *Op. cit.*, 1997, p. 80.

<sup>65</sup> I. POMA, *Op. cit.*, p.487.

En síntesis, se podría decir que el autor francés ve la alteridad como el encuentro con el “otro”. Del mismo modo, considera que la relación con el “otro” nos hace cada vez más humanos. Por tanto, que este encuentro con el prójimo es lo que nos humaniza y nos lleva a la plenitud.

A partir de esta consideración se puede enlazar lo comentado, con las teorías de Levinas sobre este punto. Como se ha ido viendo, el filósofo lituano defiende que para que el hombre llegue a su plenitud, se requiere que viva para el “otro”. Aun así y distanciándose de Marcel, este autor sí que dará importancia al diálogo y el lenguaje tal y como se verá a continuación.

Como se ha visto previamente, Levinas propone cinco planos desde los que trata la alteridad. A partir de dos de ellos, aporta cierta luz en el ámbito de la intersubjetividad y el diálogo, y el posterior encuentro que implica entre el “yo” y el “tú”.

El primer plano que cabe comentar es el plano intersubjetivo que surge de tener en cuenta que a partir del lenguaje nos podemos abrir hacia la alteridad. Levinas concibe la palabra como aquella interpelación que el “otro” lanza al “yo” y éste responde, o que como mínimo debería hacerlo. El hecho de responder ya se concibe como un intento de aceptación del “otro” y, por tanto, un acercamiento a la alteridad<sup>66</sup>.

Por ello, vemos como se relaciona esta cuestión con el diálogo que proponía Buber de que hay una llamada que espera una respuesta. Ambos autores comparten una misma concepción que se basa en considerar que la unión con el “otro” pasa por sentirse rogado por él.

Por esto, la dimensión lingüística en Levinas tiene un papel esencial en la alteridad, hasta el punto de considerar que es el lenguaje lo que realmente la permite. Es decir, no tiene sentido usar el lenguaje con uno mismo, sino que lo propio es que se dirija a comunicarse con el “otro”.

---

<sup>66</sup> O. FERNÁNDEZ GUERRERO, *Op. cit.*, pp. 432 a 434.

Cabe tener en cuenta que es cierto que cuando el “yo” se comunica con si mismo utiliza la palabra a través del pensamiento, pero no es el mismo uso del lenguaje que cuando uno se comunica con el “otro”. Se podría decir que es cuando mantenemos un diálogo con un “tú”, cuando este llega a su plenitud.

Volviendo a la cuestión de la violencia en Levinas, él entenderá el lenguaje y el diálogo como la mejor alternativa a la violencia. Esto se debe a que el hecho de responder al “otro” que me habla ya presupone reconocer su alteridad. Porque se le acepta como algo diferente a mí y puedo llegar a un acuerdo con él sin necesidad de violencia. Es decir, el lenguaje apuesta por la alteridad y por arreglar el conflicto a través de reconocer al “otro”.

El otro plano es el ético que es el capaz de ver al prójimo como alguien al que no puedo poseer y que necesita de mi respeto. La ética surge del encontrarse con el rostro<sup>67</sup> del “otro” y el tener una intimación directa con este. Esto se debe a que a partir de tomar conciencia de la alteridad del “otro” y de la mía propia, se da una relación interpersonal que se basa en el respeto, el diálogo, la tolerancia y la aceptación de lo diferente, y no solamente de lo similar<sup>68</sup>.

Lo que hace este autor es indagar sobre como el “yo” puede tolerar al “otro” y concluye que es gracias a la ética. Consigue establecer una disyuntiva entre “lenguaje y violencia, entre dialogar y matar, y hace un alegato en favor de la comunicación interpersonal como única opción ética posible”<sup>69</sup>. Levinas mantiene que la única respuesta que se puede admitir como posible moralmente es aceptar al prójimo y acogerlo. De este modo se renuncia a todo intento de someter y prima siempre la apertura.

Por tanto, lo que viene a decir Levinas es que el sentido de la relación humana está en el “cara a cara” porque de este modo se da la posibilidad al “otro”

---

<sup>67</sup> Aspecto que se desarrollará con más profundidad más adelante.

<sup>68</sup> O. FERNÁNDEZ GUERRERO, *Op. cit.*, pp. 435 a 441.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 436.



de estar por encima del “yo”<sup>70</sup>. Esta cuestión es de radical importancia en este autor, ya que busca formular una nueva antropología que atienda a la constitución de la subjetividad desde el “otro”. Es decir, que busca dar un giro a lo que hasta entonces se había considerado como lo propio de la antropología.

Después de la II Guerra Mundial, y el contexto en el que se había encontrado, Levinas se da cuenta de que uno no puede vivir centrado en si mismo o en el “yo”. Para justificarlo, se basa en que esa actitud comportó, como consecuencia, una guerra y que lo que se debe hacer es vivir enfocado en el “otro”. Por ello, se traza este giro antropológico, porque ya no estará el “yo” en el centro, sino que estará el “otro” y lo que éste pueda necesitar.

Este planteamiento se puede relacionar con lo que defiende Marcel en el sentido de que, en el fondo, se necesita del amor hacia el prójimo para poder dar este giro. Si no hay este tipo de concepción no sería posible que el “yo” se descentrará de si mismo para vivir para el “otro”. Para poder llegar a este punto se necesita de algo más profundo. Por este motivo se puede establecer una relación entre lo que plantan ambos autores ya que para poner en el centro al “otro”, como dice Levinas, se necesita del amor, que plantea Marcel.

---

<sup>70</sup> A. GIMÉNEZ GIUBBANI, *Op. cit.*, p. 341 y 342.

## 5. La cuestión del misterio y lo infinito en la alteridad.

La cuestión del misterio y la infinitud es muy recurrente cuando se habla de alteridad. Esto se debe a que permite cierta trascendencia de lo propiamente terrenal. Es decir, que precisamente la alteridad se caracteriza por la capacidad de ir más allá de uno mismo y tomar conciencia del que tengo en frente. Del mismo modo actúa el hombre con aquello que le trasciende y es superior a él. Por ello, no es solamente ese giro hacia el “otro”, sino también el tener la voluntad de comprender o acercarse a aquello que es ontológicamente superior a él.

Por tanto, se van a comentar las diferentes posturas, que adquieren los tres filósofos que se están analizando, sobre la relación que tiene el “yo” con aquello que le trasciende.

Por ello, en primer lugar, nos referiremos a Martin Buber. Hemos observado como este autor opta por la relación dialógica entre el “yo” y el “tú”. Por ello, viene a decir que esta relación dialógica no se da solamente entre personas sino también se da en el mundo.

Pero Buber va un paso más allá y afirma que dicha relación se da también en la relación del hombre con Dios. El autor se refiere a la divinidad como el “Tú eterno”. Y este es, al mismo tiempo, el fundamento de todos los otros “tú” con los que el “yo” se relaciona<sup>71</sup>. Es decir, que se requiere de una previa relación del yo con el “Tú eterno” que posibilitará que el “yo” se relacione con un “tú” humano.

Por tanto, la relación con Dios es lo que nos permite, según Buber, relacionarnos después con los demás. Esto implica que a partir del trato con el “Tú eterno” se consuman y perfeccionan el resto. Es más, dice que las relaciones con los demás no llegan a ser plenas por si mismas. Para ello se requiere la relación directa con Dios y que el resto se perfeccionen a través de ésta.

---

<sup>71</sup> J.M. MARTÍNEZ GUERRERO, “En torno a *Eclipse de Dios*” en *Dialnet*, 2006, pp. 267 y 268.

En su obra *Eclipse de Dios*, dice: “el hombre está colocado frente a Dios, de manera que el hombre toma parte con plena libertad y espontaneidad en el diálogo entre ambos que consiste la esencia de la existencia”<sup>72</sup>.

Con esta afirmación lo que nos viene a decir Buber es que la relación que el hombre puede establecer con Dios es totalmente libre, pero al mismo tiempo si se da, genera un diálogo que permite que el hombre pueda llegar a su plenitud. De ahí que hable de la “esencia de la existencia”. Para Buber, el llegar a la plenitud humana no sólo necesita de la relación con el otro, sino que también necesita de la relación con lo trascendente. Con aquello que es superior al hombre y que le permite ir más allá de su corporeidad.

De hecho, llega a decir que “la relación con los hombres no es completa si no se habla con Dios”<sup>73</sup>. Esto significa que, para llegar a la plenitud, el ser humano necesita también de la capacidad de trascendencia que le lleva a plantearse por la existencia del Ser supremo. Y no solamente el hecho de que exista, sino también el que se establezca una unión con él, a través del diálogo igual que se hace entre hombres.

Por eso, afirmaré que la actitud religiosa consiste en esta vida dialógica que se entiende como ese movimiento de dirigirse o orientarse hacia alguien o algo<sup>74</sup>. Es decir, que el diálogo tanto con el “otro” como con Dios no es más que girarse hacia ello. Poder pasar del estar centrado en uno mismo para abrirse a los demás y a Dios mismo.

A continuación, debemos recuperar a Gabriel Marcel que, respecto a esta materia, defendió la doctrina de lo que llamó el misterio ontológico. Con esta concepción lo que venía a decir era que mediante la “participación en el ser” la existencia podía ser auténtica<sup>75</sup>. Consideraba que podía ser captada a través de

---

<sup>72</sup> M. BUBER, *Eclipse de Dios*, México, *Fondo de Cultura Económica*, 1993, p. 140.

<sup>73</sup> R.F. BOLAÑOS, *Op. cit.*, p. 16.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>75</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, *Op. cit.*, p.161.

elementos propios de la experiencia cristiana como el amor, la esperanza, el bien y el mal o la fidelidad.

Otra cuestión que cabe destacar es que para Marcel el hombre tiene capacidad para disponer de algo que le trasciende y que está fuera de sí mismo<sup>76</sup>. Es decir, que creía que el ser humano tiene la posibilidad de adentrarse en aquello que va más allá de su propia existencia. Que puede darse cuenta que hay algo por encima de él que le es superior, pero que al mismo tiempo puede profundizar en ello. Este punto puede unirse con lo que plantea Buber de que el hombre necesita de la relación con lo trascendente para vivir una vida con plenitud. Es decir, que no sólo es reconocer que hay algo que es superior a uno mismo, sino el ser conscientes de que tenemos la capacidad para profundizar en aquello.

Esta concepción nos lleva a lo que es el misterio para este filósofo. Viene a decir que se trata de “aquello que nos trasciende y que no puede ser conocido”<sup>77</sup>. Por tanto, el misterio es lo que nos coloca en nuestro plano terrenal y nos hace ser conscientes de que hay una realidad que se nos escapa, por ser superior, y a la que sólo tenemos acceso de forma limitada.

Resalta también que este misterio de lo trascendente, al final, acaba por implicar un compromiso. Esto se debe a que dependemos de aquello que se encuentra más allá de nosotros pero que no conocemos. Resulta destacable esta matización que hace y que al mismo tiempo puede parecer contrapuesta. Es decir, uno se puede plantear como puede ser que dependa de algo que no conoce.

Lo que dice este autor es que lo trascendente, al final, siempre tiene este componente de misterio que se nos escapa, pero que necesitamos para vivir una vida plenamente humana. Es decir, que a pesar de no conocer del todo el misterio, porque es lo propio de este término y de lo contrario no podría ser considerado como tal, es parte de lo propio del ser humano y de ahí que dependamos de él.

---

<sup>76</sup> *Ídem.*

<sup>77</sup> *Ídem.*

El tercer autor sobre el que venimos comentando sus teorías sobre la alteridad y que también desarrolla esta cuestión es, nuevamente, Levinas. Hay que tener en cuenta que se centra más en el término de lo infinito, estrechamente relacionado con el misterio. Es más, están interrelacionados y uno forma parte del otro ya que en lo infinito siempre hay un punto de misterio, porque precisamente al ser infinito no se puede conocer en toda su magnitud.

Como se ha comentado, Levinas estructura la alteridad en cinco planos y uno de ellos comprende lo religioso. Es aquel en que presenta la alteridad como la infinitud.

Lo define como esa totalidad cuyos límites nos resultan inalcanzables, pero a los que buscamos llegar. Esta opinión conecta con lo que se ha comentado acerca de este aspecto sobre Buber y Marcel, ya que, ambos defienden como el hombre tiene esta necesidad de relacionarse con la trascendencia a pesar de que sea ontológicamente superior a él.

El deseo de infinitud es relacionado por el autor con la dimensión religiosa, aspecto que tiene su sentido si se tiene en cuenta que Levinas era de origen judío.

La importancia de esta dimensión recae en la cuestión de que Levinas está en contra de la posibilidad de apropiarnos del “otro” y de acabar sometiéndolo a lo propio. Se trata de una relación con el prójimo a la que él llama ética y que se establece entre dos seres humanos<sup>78</sup>. Esta relación se basa en que yo veo en el “otro” a un “yo”. Por ello, lo trataré y me relacionaré con él con la misma dignidad con la que me relaciono conmigo mismo, o con la que me gustaría que me trataran.

Esto es posible gracias a que el “otro” también tiene otro modo de ser distinto, y es precisamente ese “Otro-distinto” lo que Levinas llamará Dios.

---

<sup>78</sup> O. FERNÁNDEZ GUERRERO, *Op. cit.*, pp. 427 a 429.

Por todo ello la alteridad, que surge de aquello infinito y trascendente, se establecerá como el fundamento del resto de los niveles que se establecen. Ya que, debido también a su concepción religiosa y vital, en la base de su estructura coloca a Dios y a partir de ahí construye todo el resto.

Cabe destacar también que Levinas considera que hay ciertas formas de tener una experiencia de lo infinito. Es decir, dentro de que hay que saber que es imposible que el hombre pueda abarcarlo en su totalidad, se dan diferentes circunstancias o situaciones que permiten tener cierta aproximación a lo que es la infinitud. Una de ellas y la que más destaca este autor es el rostro<sup>79</sup>.

Esto se debe a que el rostro además de ser una puerta hacia el “otro”, es reflejo de esa parte del misterio que encarnamos cada uno de los seres humanos. Es decir, que todos tenemos esa participación del ser supremo y que parte de ella se refleja en el rostro. Por ello, Levinas dice que se trata de una experiencia de lo infinito.

---

<sup>79</sup> A. GIMÉNEZ GIUBBANI, *Op. cit.*, p. 340.

## 6. El rostro.

Para entender la importancia de la cuestión del rostro en la alteridad, hay que partir de la base de que a través de los “otros” es como uno puede verse a sí mismo. De ahí que sea tan importante el rostro, porque es el portal por el que veo al “otro” y por tanto en parte, también a uno mismo.

A pesar de ser una materia recurrente, únicamente se hará referencia a lo que aporta Levinas<sup>80</sup>. El filósofo lituano es uno de los que más hincapié hace en por qué el rostro tiene tanta trascendencia al hablar del “otro” y lo que este implica en el “yo”. Pero para poder entender el por qué de su importancia primeramente es necesario hablar de qué entiende este autor por rostro.

Lo define como el modo en que se me presenta el “otro”<sup>81</sup>. Es decir, que viene a ser el portal de toda relación humana. Es dónde surge la verdadera identidad humana, que es la alteridad, esa responsabilidad del uno por el otro. Es el medio para ver que la bondad es el rasgo esencial que debe preponderar en todo ser humano<sup>82</sup>.

Es, por tanto, la manifestación del “otro” en su más pura interioridad. Es lo que hace comprender que me puedo sustituir por el prójimo. Entiendo que ese “él” en realidad podría ser “yo” y que “yo” podría ser “él”.<sup>83</sup> Por eso podemos decir que el rostro es un modo más de alteridad, que es el canal por el que el “otro” se me presenta y se me da.

Visto esto, podemos entender que este autor considere la noción del rostro como una categoría metafísica y ética. Se sirve de ella para forjar un tipo de relación con el prójimo que es compatible con la trascendencia, conformando una experiencia de infinito<sup>84</sup>. Por ello, se considera que va más allá de los rasgos

---

<sup>80</sup> Esto se debe a que Buber y Marcel no desarrollan este punto en sus teorías.

<sup>81</sup> A. GIMÉNEZ GIUBBANI, *Op. cit.*, p. 339.

<sup>82</sup> J. URABAYEN, *Op. cit.*, pp. 411 a 424.

<sup>83</sup> J. RUÍZ DE LA PRESA, *Op. cit.*, p. 170.

<sup>84</sup> Aspecto que ya se ha comentado previamente.

propios de una persona y que es algo distinto, se debe ver desde un punto de vista ético.

En su obra *Ética e infinito*, Levinas se refiere a esta cuestión del siguiente modo: “Yo me pregunto si se puede hablar de una mirada dirigida hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Yo pienso más bien que el acceso al rostro es, de entrada, ético”<sup>85</sup>.

Cabe destacar como este autor insiste en el carácter vulnerable del rostro. Viene a decir que es la parte más desnuda del cuerpo y ausente de protección. Es decir, que es la parte del ser humano que siempre está expuesta y por ello, amenazada, al ser la fuente directa de toda relación. Pero al mismo tiempo, a pesar de la vulnerabilidad, es lo que permite que se genere la alteridad. Por ello, se puede considerar que el rostro ajeno se expresa en lo sensible, pero puede ir más allá ya que se dirige al “yo” invitándole a establecer una relación. Lo propio será que, en ese trato, el “otro” contará más que yo. De ahí que se pueda decir que en esta muestra de lo frágil, en realidad, se acaba por despertar lo ético y se genere una respuesta del “yo” hacia ese “otro”. Esto conlleva que lleguemos a una perspectiva distinta en la que se nos hará presente el “otro” de una forma inmediata<sup>86</sup>.

Por este motivo se puede considerar que la visión del rostro consiste en asumir sobre uno mismo el destino del “otro”<sup>87</sup>. Esto implica que se genera una responsabilidad en base a lo que el prójimo puede llegar a depositar en el “yo”. De ahí que se hable del destino del “otro”, porque dependiendo de la forma en que actúe el “yo” con él, puede implicarle cierto condicionamiento.

A partir del elemento del rostro se puede ir de nuevo hacia la crítica de la violencia, ya que, será precisamente el rostro lo que puede impedirnos matar a alguien. Esta idea que escoge Levinas es fundamental si se entiende en su

---

<sup>85</sup> E. LEVINAS, *Op. cit.*, 2000, p. 71.

<sup>86</sup> A. GIMÉNEZ GIUBBANI, *Op. cit.*, p. 340.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 342.



contexto, que como se ha dicho, fue un autor que vivió la II Guerra Mundial. Viene a decirnos que ver el rostro humano del “otro” es lo que nos puede impedir matar a alguien.

Esta idea proviene de que cuando uno ve el rostro del “otro” es el momento en que se da cuenta de que ese “otro” es también un ser humano como él. Que es lo que le individualiza y hace único, ya que no hay dos rostros iguales. Además, se puede llegar a la consideración de que en el prójimo hay un reflejo del “yo” fruto de esta participación de todo hombre en el Ser. Por tanto, si todo hombre participa del ser divino, significa que se establece una relación de semejanza entre toda la humanidad. Esta cuestión se identifica precisamente cuando se cae en la cuenta de que todos tenemos un rostro que es el portal por el que nos relacionamos.

## 7. Conclusiones

Analizados algunos aspectos relativos a la noción de alteridad que hemos considerado especialmente relevantes para la temática que abordamos, cabe preguntarse cómo se reciben estas cuestiones en el siglo XXI. En los últimos años hemos vivido diversos acontecimientos que llevan a plantearnos la importancia de enfrentarnos a sucesos y acontecimientos inesperados que irrumpen de forma disruptiva en nuestras vidas. Es decir, pensando en Europa, no es necesario remontarse muy atrás en el tiempo para encontrar situaciones que han puesto a los ciudadanos europeos frente a la obligación de reaccionar, sea del modo que sea, ante un acontecimiento. Podemos centrarnos en la cuestión de la pandemia del COVID-19 o la actual guerra entre Ucrania y Rusia, a pesar de que podríamos mencionar muchos otros casos, tales como las crisis económicas, migratorias u otras guerras que tienen lugar en el resto del planeta.

Tanto el COVID-19 como la guerra entre Ucrania y Rusia han despertado en la conciencia europea un sentimiento profundamente humano de preocupación por el prójimo. Es por ello, que se puede decir que situaciones trágicas y dolorosas suelen facilitar que se despierte en el “otro” cierto espíritu de servicio y de donación. Son eventos que hacen tomar conciencia de que aquello que le está ocurriendo al prójimo, me podría estar ocurriendo a mí. Podemos ver en el prójimo a “otro yo”, hecho que provoca, en muchos casos, que la involucración no sea sólo emocional sino también activa. Por ello, llevará a una reacción buscando aportar una solución a una situación de desventura.

Aun así, cabe tener en cuenta que esta actitud suele darse, en la mayoría de los casos, cuando vemos que el problema en cierto modo, nos incumbe o es cercano a nosotros. Por tanto, podemos decir que el hombre del siglo XXI necesita sentirse interpelado de forma cercana por algo para actuar frente a ello.

En el fondo, la alteridad viene a ser este encuentro con el “otro” de forma que lo asuma como algo propio y que forma parte de mi propio ser. En parte, esta cuestión se ha demostrado y dado con lo que se ha vivido con el COVID-19 y la guerra en Europa. Con la pandemia, hemos podido ver la gran implicación del

sector sanitario, y con el conflicto bélico miles de voluntarios han viajado por el continente para prestar su ayuda.

A pesar de ello, cabe destacar que el hombre del siglo XXI se caracteriza por tener dificultad por encontrarse consigo mismo y esto conlleva, como consecuencia, que la relación con los demás se vea afectada. Esto tiene sentido ya que si uno no se conoce a si mismo, no puede llegar a conocer al “otro”.

Por ello, resulta de vital importancia la educación que permita formar al hombre encaminándolo a encontrar su plenitud, que pasa por el encuentro con el “otro”. De ahí que se diga que dicha formación que uno recibe no solamente debe enfocarse en vivir “el uno al lado del otro”<sup>88</sup>, sino que tiene que ir más allá. Debe prepararnos para ser ciudadanos capaces de vivir un verdadero encuentro con el prójimo, que nos interpele a acogerlo como algo propio.

En la medida en la que eduquemos en este sentido, será posible poder construir sociedades en las que se facilite el encuentro y diálogo auténtico. Esto conllevará que dichas comunidades sociales crezcan en diversidad y tolerancia. Además de que serán cada vez más conscientes de todo lo que el “otro” puede aportar a uno mismo<sup>89</sup>. Es decir, que cada uno de los que forman parte de dicha sociedad tiene el deber y el derecho de contribuir en ella. Esto se debe a que es precisamente el hecho de que seamos distintos lo que dará valor a la diversidad, a poder enriquecernos con lo que tiene el “otro” y yo no tengo, y que por ello, puedo aprender de él. Pero esto únicamente será posible en la medida en que el yo quiera descubrir al prójimo.

A continuación, se procederá a ver cómo se pueden aplicar las teorías de estos tres filósofos, que se han ido analizando, a la actualidad y al contexto del siglo XXI, matizando los aspectos que se han comentado, tanto de la pandemia como de la guerra que está teniendo lugar en Europa.

---

<sup>88</sup> R.F. BOLAÑOS, *Op. cit.*, p.12.

<sup>89</sup> *Ídem.*

Antes de adentrarnos en Buber, Marcel y Levinas, es preciso hacer una síntesis de lo que plantea Husserl. Viene a decir que el reconocimiento del “otro” proviene de ver en él cierta semejanza con uno mismo. Es decir, que a partir de que uno se da cuenta de que aquel que se le presenta como un tercero tiene rasgos parecidos al yo, puede reconocerlo y establecer una relación con él. Esta visión aplicada en nuestro contexto actual adquiere relevancia porque se puede extrapolar con facilidad.

Si tenemos en cuenta la guerra que se está dando en Europa y las grandes olas de solidaridad que se han generado, resulta sencillo encontrar el motivo para ello en lo que nos plantea Husserl. En la medida en que uno reconoce en el “otro” algo que le podría ocurrir a uno mismo, se puede colocar en el sitio del prójimo con mucha más facilidad. Es decir, el conflicto actual nos interpela porque vemos en el “otro” a un europeo como yo mismo. Se trata de una cuestión que sentimos próxima, no solamente porque los kilómetros que nos distancian son inferiores que con otras guerras que se dan alrededor del planeta, sino porque sus víctimas son ciudadanos europeos y occidentales como lo es uno mismo. Esto nos lleva a pensar que ese prójimo es mucho más cercano y la responsabilidad que se genera es mayor.

Esto conlleva que a nivel social surja el espíritu de implicarse y salir en auxilio de aquel que es como yo. De ahí que se hayan movilizado por todo el país, y también a nivel europeo, convoyes de ayuda humanitaria y de voluntarios dispuestos a cruzarse el continente con tal de aportar su grano de arena en favor de las víctimas del conflicto.

En cuanto a Martin Buber, una de sus aportaciones más importantes fue defender que la libertad depende de que el “yo” se relacione con un “tú” y se dé cuenta de su presencia. Esta afirmación resulta generadora de debate si pensamos en la sociedad en la que nos encontramos. Actualmente, se confunde la verdadera noción de libertad con libertinaje y esto conlleva que se aspire a una falsa libertad que ni llena ni es plenamente humana. El hombre es un ser que goza de libertad, forma parte de aquello que le diferencia del resto de seres, no está predeterminado y tiene la capacidad de escoger o tomar decisiones. Pero éstas, le harán más o

menos humano, en función de aquello por lo que se decante. El hombre tiene que tender, dentro de su libertad, al bien porque es lo que le irá llevando hacia una plenitud y de ahí la actualidad de este pensamiento de Buber. La libertad no consiste simplemente en hacer lo que uno quiere, sino en tener la capacidad de poder escoger el bien y aquello que me hace mejor.

Otra idea que plantea este autor, y que también tiene relevancia, es sobre la responsabilidad que se genera de un “yo” hacia un “tú”. Esto cobra importancia, y se conecta con lo ya comentado al hablar de Husserl, que es que veo al “otro” como algo propio y que me interpela. Fruto de ello, se genera esta responsabilidad que lleva al “yo” a preocuparse por el “tú”. Esta reacción la hemos visto representada tanto, como se ha dicho en el conflicto bélico en el que nos encontramos, como también ante la situación de pandemia mundial. La solidaridad ciudadana que se generó, no solamente ante las víctimas sino también con muestras de apoyo a todo el sector sanitario, son un ejemplo de ello. Es más, con el COVID-19 surgieron muchas iniciativas que eran fruto de este sentimiento de cercanía con el “otro”, como por ejemplo los jóvenes que hacían la compra a sus mayores.

Buber también explica que la relación que uno mismo tiene con el “otro” depende de la actitud con la que este “yo” se sitúa en frente de él. Esto le llevó a considerar que, al final, depende de la propia actitud del sujeto y no tanto de la realidad objetiva en sí, cómo será aquella relación que se genera entre el “yo” y el “tú”. Por tanto, puede darse el supuesto de que una persona sea reducida a un objeto por la relación con la que es tratada por otro. Esta cuestión, menos positiva, también se da actualmente y lo vemos reflejado en cantidades de redes de mafias que trafican con personas. En estos supuestos, se refleja una de las teorías de este autor que dice que se puede tratar al “otro” sin la dignidad que merece. De hecho, resulta el anti ejemplo de la alteridad, ya que, no hay ni identificación con el prójimo ni se genera esta responsabilidad por él.

La última de las cuestiones que se deben resaltar de Buber es el hecho de que para que al “yo” se le presente el “otro” resulta necesario que, con carácter previo, se haya establecido una relación entre ambos. Esto posibilita que de este

modo este “otro” pueda existir para uno mismo. En parte es necesario este reconocimiento y conocimiento del “otro” para poder establecer un vínculo fuerte con él. Sin embargo, se ha visto también con la complejidad de las diferentes situaciones actuales, cómo el hombre es capaz de trascender de esta relación más directa con el “otro” y preocuparse de igual modo por él. Es decir, que tanto la pandemia como la guerra han demostrado que no es necesario un trato directo con el prójimo para poder involucrarme. Por tanto, vemos como el ser humano tiene la capacidad de colocarse en el lugar del otro sin necesidad de conocerlo directamente. Ciertamente es que la implicación no será la misma que si lo conociera, pero de todos modos esta capacidad humana merece ser destacada.

Gabriel Marcel defiende que es propio de la persona comprometerse porque ésta se realiza cuando es capaz de descubrir al “otro” y consecuentemente cuando se entrega a él. Esta idea va muy en sintonía de lo que proponía también Buber con la responsabilidad que se genera entre el “yo” y el “tú”. Puede verse aquí que la noción de compromiso que utiliza Marcel, estaría relacionada con la libertad de la que hablaba Buber. Resulta destacable porque, en la actualidad, el hecho del compromiso se ve cómo una falta de libertad o cómo algo que acaba atando al “yo”. Como si de este modo le impidiera realizar aquello que quiere porque el “otro” le coarta parte de su autonomía.

Ante este planteamiento, opuesto a lo que representa la alteridad, cabe rebatir cómo el “otro” no es que me limite sino que, en realidad, me posibilita para llegar a la plenitud como ser humano. Esto se debe a que, cómo se ha ido viendo, el hombre necesita del prójimo para llegar a su desarrollo pleno. Marcel defendía que la relación con el “otro” nos humaniza y por ello nos lleva a nuestra propia plenitud.

Una buena síntesis de lo que expone Levinas en sus teorías es que el ser humano debe moverse por desinterés y que debe saber colocarse en el lugar del “otro” entendiendo que podría ser él mismo. Por tanto, deja fuera el actuar por el propio egoísmo y busca que el hombre pueda llegar a dejar que sea el “otro” quién ocupe el centro de su propia existencia.

Ambas ideas pueden aplicarse en muchos ámbitos de las sociedades actuales, especialmente en terrenos como la política, la educación, o la economía, entre otros. Implantar las ideas de este autor a nuestras sociedades contemporáneas constituye una propuesta atrevida, pero también es verdad que cada vez es más necesaria una visión como la que nos aporta Levinas.

Seguir lo que nos propone este autor significaría optar por un mundo político en el que el gobernante estuviera realmente implicado con sus ciudadanos, altruistamente, sin buscar su propio beneficio. Vemos como en la actualidad no se suele dar esta visión. Es más, normalmente, los políticos contemporáneos están más centrados en su propio interés y en cómo obtener más beneficio propio de aquello que hacen, que no en mejorar el país o el territorio del que están al mando. Podemos relacionar esta cuestión con la guerra que se está dando en Europa dónde se puede uno realmente plantear qué interés tiene Putin al atacar a un país vecino: ¿realmente está mejorando la situación de su país o dicha invasión solamente le producirá algún tipo de beneficio a él? Seguramente, cada uno se forjará su opinión, pero lo que resulta evidente es que a nivel de gobierno, también aquí en España, suele brillar por su ausencia el escuchar al pueblo y hacer lo que es mejor para éste.

Otra cuestión que hay que destacar es que para poder conseguir que tengamos unos buenos gobernantes hay un pilar que resulta fundamental: la educación. Esto implica que debemos optar por que los niños crezcan con la visión de que la persona con la que se encuentran es un ser humano tan valioso como ellos mismos y así debe ser tratado. En la medida en que sepamos inculcar esto en nuestros pequeños, las generaciones futuras podrán crecer con esta visión. De lo contrario, se seguirá optando por planteamientos que giran entorno al interés propio. Este cambio de planteamiento implica que no podemos educar en base al individualismo, sino que se debe generar una apertura al “otro” ya desde el inicio. Saber transmitir el valor que tiene cada uno de nuestros prójimos, al tener la misma dignidad que uno mismo, será esencial para poder vivir de cara al “otro”.

En la medida en que estas cuestiones también se implementen en la sociedad, a través de la educación, las empresas también buscarán estas cualidades en sus trabajadores. De este modo, lo incluirán como algo necesario dentro de los valores que buscan en aquellos que trabajan para sus marcas. Al ser las empresas las que al final mueven el mundo de la economía e influyen de este modo en la humanidad, resulta relevante también su tarea sobre qué exigen y qué no a sus trabajadores. Compañías que potencien esta alteridad entre sus miembros acabarán por ser un canal de influencia sobre el resto de la sociedad.

Además, la situación de pandemia actual ha reflejado algunas de las cuestiones que resaltaba Levinas. Un ejemplo es el salir del “yo” para estar por el “otro” tal y como hemos visto en todo el colectivo sanitario. También el hecho de que el rostro es el portal para llegar a la alteridad o la importancia del “humanismo del otro”. Esta idea se ha reflejado en las grandes cadenas de solidaridad que únicamente tienen sentido si se enfocan en que en el “otro” ves a “otro yo”. Por tanto, se debe apostar porque las generaciones futuras sean educadas en este nuevo humanismo. De este modo, cuando se de el cambio generacional se habrá construido una sociedad cuya base sea la alteridad.

Aun así, existen otros retos actuales que ponen de manifiesto la necesidad de vivir en la clave que se propone por parte de estos tres autores.

El COVID-19 o la guerra en Europa no son los únicos desafíos que facilitan plantearse la importancia de vivir para el “otro”. Se puede pensar también, como se enunciaba, en las crisis migratorias y los refugiados. De nuevo, se trata de una situación que puede hacernos despertar cierta conciencia de salir al encuentro del “otro”. Hay diversas ONG involucradas en facilitar las cosas a todas esas personas que, por uno u otro motivo, deben abandonar su país.

Pero también se trata de uno de los temas más controvertidos socialmente en nuestro propio país. Es decir, nos parece muy bien que se socorra a gente que llega en patera, siempre que no llegue a nuestras costas. Nos solidarizamos con una causa hasta que nos compromete directamente. Siguiendo en esta línea, nos parecía atroz que Donald Trump quisiera construir un muro con México, pero



somos los primeros que no dejamos cruzar a los marroquíes a Ceuta o Melilla. De nuevo, cada uno tendrá su propia opinión al respecto, pero aquí lo relevante es qué planteamiento de fondo se tiene. Si verdaderamente se quiere cuidar del “otro”, o si se prefiere mantener una visión individualista de la existencia humana.

Por tanto, vemos como, actualmente, sigue preponderando en la sociedad una mentalidad cerrada en el “yo” y que busca el beneficio propio por encima de todo. Esto lleva a considerar dos opciones posibles en estos casos.

Por un lado, existe la postura del que dice qué se debe hacer o cómo se debe actuar mientras el conflicto no le interpele directamente. Es decir, que Estados Unidos se plantee construir un muro que impida que los mejicanos crucen, o que se deje en la parte más oriental del Mediterráneo que los refugiados mueran en el mar, le parecerá inhumano. Pero en cambio, verá correcto que se protejan las fronteras españolas ante los marroquíes. De ahí se desprende una clara actitud individualista porque en el momento en que tiene la oportunidad de mirar al prójimo directamente, se retira.

Por otro lado, tenemos la actitud del que únicamente se involucra cuando algo le interpele directamente. Esta cuestión la vemos muy reflejada en el conflicto bélico actual en Europa. Es decir, la guerra entre Rusia y Ucrania no es la única en todo el planeta, pero sí que parece que a nivel europeo es la única que importa. Esto se debe a que desde una visión eurocéntrica este conflicto es el único que nos afecta directamente, ya sea a nivel político, económico, geográfico o social. Además, es más fácil ver en el ucraniano a “otro yo”, que en el árabe o el africano. Esto se debe a que etnológicamente el ucraniano se parece a mí, por unas raíces comunes, y el árabe o africano no. Esta visión, denota también cierto carácter individualista ya que me preocupa solamente si el “otro” es como “yo”, es decir, si me interpela. Por tanto, vemos como depende de qué noción se tiene del “otro”, de quién es ese “otro yo” y quién no, uno se involucra o no.

Por todo esto, puede concluirse que todavía queda mucho terreno por trabajar en el campo de la alteridad para poder vivir en estas coordenadas. Nos

encontramos en una sociedad en la que predomina, como hemos visto, el pragmatismo y la cosificación del “otro”.

Por ello, se debe trabajar en fomentar la actitud de salir al encuentro verdadero del “otro”. Por construir una sociedad en la que se de un giro a favor de la alteridad, generando confianza y en la que haya una base de tolerancia, de respeto y de empatía. De este modo, podremos crear un mundo más humano en el que el prójimo sea el centro. Si se realizara este cambio y se siguieran las propuestas filosóficas vistas, el hombre viviría en plenitud al corresponder a lo que le es propio por naturaleza: reconocer al “otro” como parte de él.

## **Bibliografía**

BOLAÑOS, Robert Fernando, “Elementos de alteridad y convivencia social a partir de la filosofía dialógica de Martin Buber”, Colección de filosofía de la educación, núm.8, 2010.

BUBER, Martin, *Diálogo y otros escritos*, Barcelona, Ricopiedras Ediciones, 1997.

BUBER, Martin, *Eclipse de Dios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

BUBER, Martin, *El camino del hombre*, México, Editorial José de Olañeta, 2014.

BUBER, Martin, *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.

FERNÁNDEZ GUERRERO, Olaya, “Levinas y la alteridad: 5 planos”, Universidad de la Rioja, 2015.

FERRATER MORA, José, “voz: Alteridad” en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1985.

GIMÉNEZ GIUBBANI, Analía, “Emmanuel Levinas: humanismo del rostro”, Revista Escritos, Universidad Pontificia Bolivariana, vol.19, n.43, 2011.

HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979

LEVINAS, Emmanuel, *Alteridad y trascendencia*, Madrid, Arena Libros, 2014.

LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1997.

LEVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito*, Madrid, Antonio Machado Libros, S.A., 2000.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1977.

MARCEL, Gabriel, “La filosofía concreta” en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Católicos, 2000.

MARCEL, Gabriel, *El misterio del ser*, Buenos Aires, Ediciones Edhasa, 1971.

MARCEL, Gabriel, *Obras selectas*, Buenos Aires, Biblioteca de autores cristianos, 2005.

MARTÍNEZ GUERRERO, Juana María, “En torno a *Eclipse de Dios*”, *Dialnet*, 2006

POMA, Iolanda, “Alteración y oscilación en la filosofía de los binomios de Gabriel Marcel”, *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, 1995.

QUESADA TALAVERA, Balbino, “Aproximación al concepto de “alteridad” en Levinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 3: fenomenología y política, 2011.

RUÍZ DE LA PRESA, Javier, “Formas de entender al otro” en J. Ruíz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, Repositorio Institucional de Iteso, 2007.

RUÍZ DE LA PRESA, Javier, “Gabriel Marcel” en J. Ruíz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, Repositorio Institucional de Iteso, 2007.

RUÍZ DE LA PRESA, Javier, “Introducción: importancia de la alteridad” en J. Ruíz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, Repositorio Institucional de Iteso, 2007.

RUÍZ DE LA PRESA, Javier, “Martin Buber” en J. Ruíz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, Repositorio Institucional de Iteso, 2007.

URABAYEN, Julia, “Emmanuel Levinas y Karol Wojtyla: dos comprensiones de la persona y una misma defensa del ser humano”, *Persona y Derecho*, 2007.