

# Lo otro

Silvana Rabinovich / Alya Saada  
(coordinadoras)

Día de la Filosofía  
UNESCO México  
2004



Organización de las Naciones Unidas  
para la Educación, la Ciencia y la Cultura  
México

Las opiniones expresadas en este libro son responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente la postura oficial de la UNESCO. Del mismo modo, las denominaciones empleadas y la presentación del material en esta publicación no implican en absoluto la expresión de ninguna opinión por parte de la UNESCO acerca de la condición jurídica de ningún país, territorio, ciudad o área, de sus autoridades o de sus límites o fronteras.

Publicado en 2006 por:

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

UNESCO México

Presidente Masaryk 526-3

11560, Col. Polanco.

México, D.F.

México

Bajo la dirección de Alya Saada,

Consejera Regional de Ciencias Sociales y Humanas.

© UNESCO 2006.

Impreso en México.

# Índice

Prefacio	vii
Ciudadanía y globalización en América Latina <i>Juan Monroy García</i> Facultad de Humanidades de la UEAM	1
Tercer Día Internacional de la Filosofía <i>Gabriel Vargas Lozano</i> UAM-Iztapalapa	11
Heteronomía y porvenir <i>Silvana Rabinovich</i> UNAM	15
La alteridad en la ética y la filosofía política <i>Teresa de la Garza</i> Universidad Iberoamericana	31
El conocimiento del otro en el marco de la filosofía <i>Félix Gustavo Schuster</i> Universidad de Buenos Aires	41
Lógica identitaria y reconocimiento de alteridades <i>Marcelo Lobosco</i> Olimpiadas Filosóficas Argentinas	45
El otro como proyecto <i>Lilian Do Valle</i>	53

## Prefacio

Esta publicación es resultado de la Mesa Redonda que fue organizada por la oficina de la UNESCO en México junto con la Cátedra UNESCO de Telecomunicaciones y Sociedad de la Universidad Iberoamericana, en celebración del Día Mundial de la Filosofía el 17 de noviembre de 2004, con el tema “Lo Otro”.

“Lo otro” fue siempre una cuestión de reflexión filosófica y sigue siendo hoy en día objeto de debate. Según Koïtchiro Maatsura, Director General de la UNESCO *el proceso de globalización implica una paradoja: mientras más interactuamos menos compartimos, por lo que uno de los retos es el diálogo entre civilizaciones.*

En este contexto, se tiende a rechazar todo lo que es diferente. Así pues con la reflexión sobre la otredad y el diálogo con los demás, se espera desarrollar, la convivencia, la comprensión y la paz.

Agradecemos a las personas que participaron en este evento con sus ponencias y, en especial, a la Dra. Silvana Rabinovich su especial dedicación en la revisión y la edición de esta publicación.

# Ciudadanía y globalización en América Latina

Juan Monroy García  
FACULTAD DE HUMANIDADES, UAEM

**D**iversas culturas en el mundo han excluido al otro o a los otros, argumentando criterios como cuestiones étnicas, lingüísticas, religiosas, ideológicas, históricas, territoriales o políticas. Con frecuencia, las minorías han sufrido los atropellos de la discriminación por parte de grupos de poder económico o político. En el presente trabajo abordamos el problema de la exclusión del otro, a partir del tema de la filosofía política de la ciudadanía; señalamos cómo a lo largo de la historia el reconocimiento de la ciudadanía ha sido negado a diferentes grupos humanos; aunque existe de manera formal la declaración de los derechos humanos —con la inclusión de la ciudadanía, derechos reconocidos por la mayoría de los países—, en los hechos y con frecuencia en varios países este reconocimiento es negado por las élites gobernantes o por los grupos de poder económico.

En torno a la ciudadanía hay por lo menos tres tradiciones teóricas que han estado presentes a lo largo de la historia: la republicana, la liberal y la democrática; entre ellas existen diferencias que se han expresado también en el reconocimiento de los derechos de los miembros de la comunidad. En la tradición republicana, los derechos individuales son asimilados y subordinados al bien público. La existencia de un Estado fuerte, moralmente superior, permite la salvaguarda de los intereses

individuales, tal como lo argumentó Hobbes. En cambio, la corriente liberal insiste en la defensa y protección de derechos individuales y universales; el ciudadano requiere de garantías no solamente en su relación con sus conciudadanos sino también frente a los eventuales excesos del Estado. Por último, la tradición democrática abre la vía de solución en dos sentidos. El primero de ellos hace converger voluntad general y bien común, por lo tanto se asemeja a la concepción republicana. El segundo interpreta el concepto de voluntad general a la luz de las exigencias de la participación y del autogobierno. La idea de comunidad ocupa un lugar importante en esa interpretación y da paso al otorgamiento de una variedad de derechos colectivos diferenciados en el seno de una misma entidad política.

Dentro de las características de las tres tradiciones, también cabe mencionar sus diferencias respecto a la concepción de las instituciones políticas. La visión republicana del Estado está marcada por el sello del jacobinismo. Las instituciones centralizan la autoridad, educan y movilizan a los ciudadanos y garantizan mediante la homogeneidad cultural, la igualdad en el cuerpo político.

En cambio, en la doctrina liberal clásica, el Estado asume funciones mínimas que son habitualmente asimiladas en un relativo *laissez-faire*, cuyo límite es la protección de los derechos individuales. La teoría dice poco en cuanto al grado deseable de centralización de la autoridad. Sin embargo, las particularidades de las colectividades siempre se expresan mediante el filtro de los derechos individuales.

Por último, la tradición democrática se divide aquí también entre dos modelos institucionales. El primero presenta fuertes tintes jacobinos y se asimila al ideal de las instituciones republicanas. El segundo, mediante la valoración de la comunidad y de la participación, introduce dimensiones de heterogeneidad y asimetría en la organización política. Las instituciones deben reflejar la multiplicidad de los intereses e identidades mediante arreglos de devolución de poderes hacia las comunidades, grandes o pequeñas. En esa concepción se abre un espacio para fórmulas como el federalismo asimétrico.

A lo largo de la historia, la exclusión del otro o de los otros ha representado un proceso de resistencia y lucha política o social por lograr el reconocimiento de sus derechos. Las mujeres obtuvieron su derecho al voto en los países industriales y en los periféricos después de largas luchas, así como persistentes movilizaciones sociales y políticas. También,

el derecho al voto fue restringido por mucho tiempo a los hombres blancos, letrados y propietarios. Durante todo el siglo XX se dieron prolongadas luchas por las conquistas sociales más elementales, como el derecho de la libre asociación de los trabajadores y de los campesinos, el de la libertad de creencias y de expresión, hoy consideradas como libertades elementales y dadas por supuestas en la mayoría de los estados del mundo. Este proceso paulatino de luchas y logros debe apreciarse como un proceso de conquista de la ciudadanía, y de allí surge la convicción de que las democracias modernas son los espacios políticos de los ciudadanos libres e iguales entre sí. Quienes aún no conquistan el derecho de ciudadanía no solamente carecen de algunos derechos elementales, sino que también quedan excluidos del espacio reconocido de la *polis* o de la *civitas*.

A partir de la segunda Guerra Mundial, y con los horrores del fascismo, donde fueron negadas todas las libertades fundamentales, se consolidó un sistema internacional de derechos humanos expresados primeramente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y posteriormente en la adopción por la Asamblea General de la ONU del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, estos dos últimos en el año de 1966. Estos instrumentos jurídicos, junto con otros que se fueron agregando a lo largo de las últimas tres décadas, constituyen lo que actualmente se denomina la Carta Internacional de los Derechos Humanos. Si bien se dice con frecuencia que estos documentos reflejan más que nada una concepción occidentalizada de los derechos humanos, no es menos cierto que a través de las Naciones Unidas se universalizaron estos derechos.

Dos principios fundamentales forman la base del edificio de los derechos humanos en la actualidad: el principio de igualdad de todos los seres humanos ante la ley, y la no discriminación por motivo de género, raza, color o grupo étnico.

A pesar de que estos principios son universalmente aceptados por las naciones, bajo diversas circunstancias los derechos civiles y políticos de los ciudadanos son con frecuencia restringidos, cuando no francamente negados, en nombre de valores superiores o prioritarios, como la unidad nacional, la consolidación del Estado-nación, el desarrollo o el progreso. En una primera etapa, los derechos humanos fueron identificados con el surgimiento de la burguesía como clase hegemónica en las sociedades

occidentales. Conforme avanzó el capitalismo sobre amplias regiones del mundo, hasta llegar a la etapa actual de globalización, también se diseminó la ideología de los derechos humanos y, especialmente, la de los derechos civiles y políticos o de ciudadanía.

En el siglo XIX, la filosofía política sostuvo la tesis de que el liberalismo y la democracia tenían mayor posibilidad de desarrollarse en sociedades más homogéneas, que en aquellas divididas internamente o con grandes asimetrías socioeconómicas. Esta apreciación se refería tanto a las desigualdades socioeconómicas, como a las diferencias culturales: étnicas, lingüísticas o religiosas. También Stuart Mill sostuvo que el liberalismo requería de una población culturalmente homogénea para fructificar.

Por otra parte, hay que destacar que el modelo francés fue imitado por las élites intelectuales latinoamericanas en el siglo XIX, así como en otras partes del mundo. Bajo la inspiración del liberalismo surgió el impulso de la emancipación de las naciones oprimidas por los imperios multinacionales que se habían dividido buena parte del planeta desde el siglo XVI.

Por diversas razones, el imperio español fue el primero en desmoronarse, mientras que el francés y el británico todavía dominaban amplias regiones del planeta, principalmente el continente africano. Cabe señalar que en la propia Europa se dieron desde principios del siglo XIX algunos movimientos nacionalistas, ya sea de unificación como los casos de Alemania e Italia, o de emancipación, como aconteció con los dominios otomano, zarista y austro-húngaro; impulsos que culminaron con el gran movimiento en pro del derecho de las naciones a la libre determinación de los pueblos, derecho consagrado como principio internacional a raíz del Tratado de Versalles.

El nacionalismo basado en cuestiones como lengua, cultura, raíces históricas, territorio, o simplemente con mitos inventados y transmitidos de generación en generación, constituyó la ideología que dio fundamento a los movimientos nacionalistas emancipatorios o la reconfiguración en la Europa del siglo XIX.

La construcción de una identidad nacional es una de las tareas asumidas por las élites intelectuales de los diversos países, identidad que es puesta al servicio de las clases dominantes. Este proyecto ha servido para fortalecer la nación contra sus enemigos externos, reales o imaginarios. Esa comunidad inventada que es la nación tiene que distinguirse culturalmente de otras por la lengua, la religión, los mitos y los

símbolos cuidadosamente elaborados y transmitidos de una generación a otra.

En la medida en que el modelo dominante del Estado nacional significa no solamente la unificación territorial, sino también la homogenización, cuando no la uniformización cultural, se han generado tensiones, discordias y a veces conflictos entre el Estado –con su proyecto hegemónico de nación– y aquellos otros grupos y comunidades sociales, culturalmente diferenciados, que no necesariamente comparten la visión hegemónica.

Hay que tomar en cuenta que, actualmente, la mayoría de la población de las naciones está compuesta de manera heterogénea, bajo diferencias de índole étnico, religioso, lingüístico, racial, siendo éstos los criterios más comunes, o algunos otros que sirven para delimitar y distinguir tales grupos. Las causas y el origen histórico de estas distinciones pueden ser variados: invasiones, conquistas y colonizaciones, migraciones de diversa índole, cambios de fronteras, o bien las cambiantes políticas e ideologías de los gobiernos. Así es como se ha constituido en numerosos estados modernos la cuestión de las minorías, la problemática de los grupos étnicos distintos al grupo dominante o mayoritario. Si bien el concepto de minoría tuvo inicialmente una connotación numérica, desde tiempo atrás se trata por lo común de minorías políticas y sociológicas, independientemente de su peso demográfico en el total de la población.

### **El problema del otro y la ciudadanía en América Latina**

El problema étnico no consiste en la simple coexistencia de etnias diferentes al interior de las fronteras de un Estado-nación, sino en la manera en que esta diversidad es percibida y manejada por las partes involucradas, en el marco del poder del Estado.

En América Latina, la consolidación de las identidades nacionales tomó caminos diferentes. Desde el siglo XIX, el proyecto de nación fue definido por las élites mestizas y criollas bajo sus perspectivas y modelos. Fue la minoría dominante la que se impuso sobre la mayoría preexistente, es decir los pueblos indígenas, su propia concepción de nación, incluyendo su lengua, religión, leyes, instituciones y valores culturales, a tal grado que los pueblos indígenas, emergiendo de tres siglos de coloniaje, no lograron, ni han logrado hasta la fecha, reconocerse ni saberse reflejados en estos nuevos estados-naciones que por lo general les otorgaron la

igualdad y la ciudadanía sólo de manera formal. No es extraño entonces que diversos autores han hablado, refiriéndose a nuestras naciones, de unos países formales y de otros reales, de unos países profundos y de otros imaginarios.

Los indígenas no aparecen en los discursos fundadores de las naciones latinoamericanas. Las élites intelectuales han reflexionado desde el siglo XIX, en la búsqueda de la esencia nacional, lo mexicano, lo peruano, lo argentino, etc., tarea a la cual se han dedicado con ahínco filósofos, políticos, literatos, psicólogos y aun militares; por lo general estas reflexiones han excluido a los indígenas y a los negros, así como a otras minorías. Se ha pretendido, en América Latina, construir nuevas naciones sin los pueblos indios o a espaldas de ellos. De allí que los procesos de construcción nacional en esta parte del mundo, iniciados desde hace casi dos siglos, sigan sin concluir. Recordemos simplemente que en la mayoría de los países latinoamericanos, a principios del siglo XIX, los pueblos indígenas constituían la mayoría de la población.

En los años sesenta y setenta del siglo XX se dio un polémico debate entre estudiosos latinoamericanos en torno a si la situación de los pueblos indígenas era resultado de su marginación cultural o de su explotación de clase. Siendo los indígenas en su mayoría campesinos pobres, una corriente de pensamiento basado en el análisis marxista de clase opinaba que la pobreza y la marginación de las cuales pendía la caracterización cultural de “indígenas” era resultado de la estructura capitalista, por lo que la solución al entonces llamado “problema indígena” se encontraba en la lucha de clases y la transformación revolucionaria del sistema capitalista.

Otra corriente, hegemónica en las políticas del Estado, opinaba que la situación deplorable de las comunidades indígenas se debía a su marginación cultural del resto de la nación, cuando no de la naturaleza misma de las culturas indígenas consideradas no aptas para el desarrollo, y que la solución se hallaba en un proceso acelerado de “aculturación” bajo la sabia orientación del Estado-nación. Como era de esperarse, los grupos de la izquierda se inclinaron por la primera corriente, derivada del marxismo, mientras que los intelectuales orgánicos del Estado fincaron sus políticas en la segunda.

Por otro lado, a partir de la globalización y del proceso de democratización, la reivindicación del otro o de los otros plantea nuevas dificultades, por la manera como se han relacionado dichos fenómenos, pese a

que existe una poderosa tradición teórica occidental, desde el socialismo y el liberalismo, donde se habían pensado como sinónimos del universalismo y la democracia.

El problema consiste en que el escenario actual se plantea en un marco en el que esa relación deseable aparece comprometida, aun cuando su articulación sea el gran desafío de nuestro tiempo. En efecto: ¿es acaso posible discutir de manera realista la democratización fuera del marco de la globalización? Ninguna de las dos tendencias parece dispuesta a deponer sus impulsos. El problema es la manera en que podamos resolver las tensiones que ellas generan.

El concepto de ciudadanía, tras una larga etapa de ostracismo dentro de la teoría política, ha recuperado un interés central, en la medida en que sus dimensiones constitutivas remiten tanto a la idea de los derechos universales de las personas cuanto a los problemas de su integración en una comunidad particular. Ambos aspectos permiten recorrer algunos temas cruciales que se expresan en las tensiones entre democratizaciones y globalización a que se ha aludido antes.

En efecto, la ciudadanía supone derechos y obligaciones que se ejercen al interior de una comunidad política. La ciudadanía, en los marcos de la concepción política contemporánea, es por una parte una adscripción –como condición legal– pero también un logro, en la medida en que tiende idealmente a expresarse en formas crecientes de participación de individuos y grupos en la construcción de su destino. Hay en el concepto de ciudadanía un supuesto de autonomía que no puede sino sustentarse en mínimas bases de autonomía social y económica.

Como producto de los movimientos nacionalistas, en América Latina se lograron ciertos derechos sociales; sin embargo, los derechos políticos y civiles no fueron garantizados. Estos desequilibrios produjeron en algunos casos la instauración de regímenes autoritarios en disminución de la participación de la ciudadanía.

Actualmente, en América Latina las elecciones son razonablemente limpias, existen garantías para la difusión de las ideas, para la organización de los partidos políticos, y las autoridades se renuevan periódicamente. Pero hay que señalar que la garantía de estos derechos es relativa, pues el respeto a la ciudadanía política varía aún entre las diversas sociedades latinoamericanas, donde se presentan fenómenos de discutible pureza electoral, tutorías militares, corrupción burocrática y creciente concentración de poderes en el ejecutivo.

Pero estos logros, aunque parciales, de la ciudadanía política coexisten con un sacrificio de las libertades civiles y con una quiebra evidente de los derechos sociales, producto de las agresivas políticas del mercado global. Clásicamente, los derechos civiles caracterizan la dimensión liberal de la democracia. Aluden a las libertades y derechos individuales inalienables en el Estado y que suponen la igualdad de las personas ante la ley.

Por cierto que esta idea que guía al Estado de bienestar liberal democrático nació y vivió en el momento de auge de esa experiencia de posguerra en los países centrales y aun, con manifestaciones menos completas y complejas, en los países periféricos. Hoy está, como es obvio, en crisis, arrastrando en su deterioro tanto la práctica de los derechos como el dilema sobre la pertenencia a una comunidad, es decir, las dos caras del concepto de ciudadanía.

Está claro que la ciudadanía política y la conquista de la ciudadanía social se logran a partir de la influencia sobre la toma de decisiones que pudieran tener las mayorías y las diversas minorías sobre los comportamientos del Estado, que estaría dispuesto a intervenir en función de corregir los desequilibrios de una ciudadanía civil fundada en el mercado y en la propiedad privada. Cuando el Estado delega en los grupos de poder económico esas funciones integradoras internas, en medio de la ola de globalización económica actual, es natural que la polarización social crezca.

Una parte de la sociedad está integrada, tiene la noción de pertenecer a una comunidad y ejerce la posibilidad de demandar. Pero cuando otro segmento se encuentra marginado y aun excluido de la sociedad, y sus posibilidades de existencia se ligan al clientelismo del Estado, el conflicto se recrudece y la posibilidad de la rebelión se acentúa.

La discusión es recurrente y recupera el antiguo tópico de la antinomia entre democracias formales y democracias reales. Mientras el pensamiento de izquierda asevera que no existe democracia sin ciudadanía social, el liberalismo sostiene que la democracia es sólo ciudadanía civil y política, que en muchas ocasiones se reduce a lo meramente electoral.

La antinomia entre libertades políticas y justicia social no puede ser resuelta de manera reduccionista. Sin las primeras no existe piso para la democracia, por ello consideramos importante tratar de abatir o por lo menos disminuir las desigualdades socioeconómicas.

La recuperación de la ciudadanía política fue suficiente bandera para la lucha contra el autoritarismo, pero resulta insuficiente en un mundo

que globaliza las sociedades de mercado al precio de excluir o marginar segmentos cada vez mayores de grupos humanos. La constitución plena de la ciudadanía democrática supone la presencia de fuertes tensiones sociales hacia la igualdad: amplia integración de una sociedad civil con capacidad de institucionalización de sus demandas sobre el Estado.

En las condiciones actuales, los indudables avances en materia de democracia política (electoral) se oscurecen por la pérdida de valores republicanos, resultado del deterioro de los controles y los contrapoderes, así como de la modificación del sentido clásico de la representación. Esta degradación de los aspectos republicanos de la democracia es, en realidad, una tendencia generalizada en las sociedades contemporáneas.

El cuadro se completa con la ineficiencia e inequidad en la administración de justicia y de seguridad, tanto en el nivel de los derechos civiles, cuanto en la impunidad que suele proteger los casos de corrupción gubernamental. Si la corrupción de los funcionarios es un problema de ética —esto es, una desviación moral pública o privada—, en cambio, la impunidad —y su correlato, la inseguridad jurídica— es un problema institucional que atañe a las formas de organización de las relaciones entre Estado y sociedad, a la degradación de la calidad republicana, a la inexistencia de una verdadera división de poderes que permita el juego de los controles y los contrapesos.

A manera de resumen es importante destacar la necesidad de construir nuevas formas de convivencia social, cuya característica fundamental sea el respeto del otro, y la construcción de una nueva ciudadanía no solo formal, sino con características más reales, esta nueva forma de convivencia tendrá que ser respetuosa del pluralismo y las diferencias; donde se tomen en cuenta los acuerdos mayoritarios, pero respetando siempre las opiniones de las minorías.

Punto esencial de estas nuevas formas de convivencia social, es evitar la discriminación de cualquier persona o grupo por motivos económicos, sociales, culturales, religiosos, políticos, o étnicos. La construcción de esta nueva ciudadanía debe partir del bagaje teórico actual, pero proponer cambios profundos en las formas de concebir las formas de convivencia social, concediendo singular importancia a la solidaridad cooperación y colaboración entre los seres humanos.

## Bibliografía

- Alcántara, Manuel y Flavia Freidenberg (coords.), *Partidos políticos de América Latina*, tres volúmenes, FCE/IFE, México, 2003.
- Baltodano, Mónica, *Democratizar la democracia: el desafío de la participación ciudadana*, Graphic Print, Managua, 2002.
- Cardenal, Ana Sofía y Salvador Puig (comps.), *América Central, las democracias inciertas*, Tecnos, Madrid, 1998.
- Dieterich, Heinz, *Globalización, exclusión y democracia en América Latina*, Joaquín Mortiz, México, 1999.
- Harto de Vera, Fernando (comp.), *América Latina: desarrollo, democracia y globalización*, Trama editorial/CECAL, Madrid, 2000.
- Nohlen, Dieter, *Sistemas electorales y partidos políticos*, FCE, México, 2004.
- O'Donnell, Guillermo, Osvaldo Iazzetta, y Jorge Vargas Cullell (comps.), *Democracia, Desarrollo humano y ciudadanía. Reflexiones sobre la calidad de la democracia en América Latina*, Homo Sapiens, Rosario, Argentina, 2003.
- Sojo, Carlos (ed.), *Desarrollo social en América Latina*, FLACSO, San José, Costa Rica, 2002.
- Steichen, Régine (comp.), *Democracia y democratización en Centroamérica*, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, 1993.
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México, 1999.

## Tercer Día Internacional de la Filosofía

Gabriel Vargas Lozano

PROFESOR-INVESTIGADOR DE LA UAM-I  
EXPRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN FILOSÓFICA DE MÉXICO

**E**n primer término, enviamos un cordial saludo a los colegas de Argentina, Francia, Chile, Colombia y Brasil que se encuentran enlazados en esta videoconferencia por parte de los filósofos mexicanos gracias a la iniciativa de la representación de la UNESCO en México y en esta ocasión teniendo como sede a la Universidad Iberoamericana.

El año pasado, en ocasión de la segunda celebración del Día Internacional de la Filosofía nos encontramos también, a través de este medio asombroso, mediante una transmisión realizada desde la Universidad Autónoma Metropolitana con el apoyo de la Asociación Filosófica de México.<sup>1</sup> Esa videoconferencia constituyó un acontecimiento muy importante debido a que se inició una práctica que esperamos se convierta en una tradición para poder multiplicar las vías de conocimiento y acer-

---

<sup>1</sup> La Asociación Filosófica de México, A. C. (miembro de la FISP) es la más importante organización de nuestro país. Fue fundada en 1968 y ha realizado, entre otras muchas actividades, 15 congresos internacionales, desde 1975 y en forma bianual. De igual forma, fue la institución que tomó a su cargo la celebración nacional del Primer Día Internacional de la filosofía mediante una trascendente reunión que coincidió con la celebrada en diversas partes del mundo. Las intervenciones fueron publicadas en el libro *Día Internacional de la filosofía*, Gabriel Vargas Lozano, (coord.), ed. AFM/UAM, UNAM, UNESCO, México, 2003.

camiento entre colegas situados a largas distancias y en diferentes latitudes. El flujo de las ideas podrá permitirnos conocer no sólo los diversos enfoques y perspectivas de quienes intervienen sobre una determinada temática, sino también (y ésta es una propuesta que quiero hacer) buscar algunos acuerdos en torno a una estrategia para el desarrollo y difusión de la filosofía en nuestros respectivos países.

En esta dirección, la UNESCO tiene ya un largo camino a través de valiosos documentos como: la encuesta que llevó a cabo en 1995 sobre “Filosofía y democracia en el mundo” y que fue sistematizada en el libro del mismo nombre de Roger Pol-Droit; el manifiesto que dieron a conocer diversos filósofos del mundo en torno a la función actual de la filosofía; la iniciativa de destinar un día a la filosofía y el documento *Strategy on Philosophy* que fue propuesto en 2003, entre otros.

Por tanto, el espíritu de esta celebración anual de la filosofía representa una oportunidad extraordinaria no sólo para intercambiar ideas entre los filósofos sobre temas como los propuestos: ética y ciudadanía y en esta oportunidad la importante reflexión sobre “el otro” (siempre excluido y negado) pero también sobre cuestiones como: ¿qué lugar ocupa hoy la filosofía en el desarrollo del saber? ¿Cuál es su función en el cambio epocal en que nos encontramos? ¿Cómo está afectada y cómo interviene en la revolución científico-técnica? ¿Qué papel tiene en la educación y la cultura? ¿En qué medida puede propiciar una toma de conciencia sobre los grandes problemas que hoy enfrenta la humanidad?, entre otras. Pero además, considero que debemos también intercambiar ideas en torno a las acciones que debemos tomar para que la filosofía tenga una mayor relevancia en la vida de los ciudadanos.

En relación con esto último, quisiera comunicarles, en forma muy breve, lo que ocurre en mi país y que tal vez pudiera extenderse a otros países de Latinoamérica. En México, en las últimas tres décadas, se ha registrado un sostenido crecimiento cuantitativo y cualitativo de la filosofía. Se publican numerosos libros; se editan en forma regular 20 revistas de carácter filosófico;<sup>2</sup> se realizan múltiples coloquios en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM; en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad o en el Departamento de Filosofía de la

---

<sup>2</sup> De reciente publicación, la obra *Revistas mexicanas de filosofía*, coordinado por Cristina Roa y publicado por el IIF-UNAM y la AFM, constituye una excelente forma de conocer las revistas filosóficas nacionales y su enfoque filosófico.

Universidad Autónoma Metropolitana; existen varias asociaciones filosóficas entre las cuales destaca la Asociación Filosófica de México y que, entre otras actividades, el año pasado celebró en Guadalajara su XII Congreso Nacional sobre el tema “La filosofía frente a los desafíos del siglo XXI” y sin embargo, la actividad filosófica se encuentra circunscrita a la esfera universitaria sin trascender, en forma eficiente y suficiente, a la sociedad en su conjunto.

La UNESCO ha insistido en que la filosofía debe cumplir un papel central tanto en la educación escolarizada en sus diversos niveles, como en el conjunto de la sociedad civil. Uno de los propósitos de esta función, aparte de servir como laboratorio de ideas o de contribuir a la integración del conocimiento es “promover el entendimiento (entre el público en general) de la necesidad de sus disciplinas en la elucidación de conceptos relativos a la paz y la solidaridad”, como se dice en uno de sus documentos.

En efecto, la filosofía no debe sólo desarrollarse a profundidad en los lugares en que se le ubicó en la organización social del conocimiento en el siglo pasado: las Universidades, sino también contribuir a la formación del ciudadano para que éste encuentre en la ética, la estética, la teoría del conocimiento, la filosofía política y otras, las armas teóricas de una buena argumentación; de la precisión conceptual; de la renovación de las ideas pero sobre todo, de la conformación de una imagen del mundo que le permita situarse y adquirir espíritu de crítica y autonomía de pensamiento.

En una época denominada posmodernidad o transmodernidad (independiente de todo el debate existente); en un mundo sometido a un proceso de globalización, palabra que ha sido tomada del mercado (*globalization of the markets*) impulsado por la revolución tecnológica y que ha ampliado su influencia a otros ámbitos como el de la comunicación; en un mundo que se encuentra en proceso de reconfiguración económica, política, geográfica e ideológica a raíz del derrumbe del llamado “socialismo realmente existente” en Europa central y la URSS y que se encuentra sufriendo la violencia extrema tanto de los bombardeos a Afganistán o Irak como los no menos dramáticos atentados a las Torres Gemelas de Nueva York o la Estación de trenes de Madrid. En un mundo, en fin, sometido a una severa crisis ecológica y una profunda desigualdad como lo muestra el “Informe de desarrollo humano de la ONU”, la reflexión filosófica sobre todas estas temáticas; el análisis de los valores

éticos; la valoración de los principios de tolerancia y respeto a los derechos humanos y la legislación internacional adquiere una importancia fundamental.

Es por ello que los que nos dedicamos a la filosofía debemos intensificar nuestros esfuerzos para tratar de abrir espacios que muestren a un público, cada vez más amplio, que la filosofía es un bien democrático y un medio para la promoción del diálogo, la tolerancia y la defensa de los derechos básicos de la humanidad.

De esta manera, la filosofía podrá recuperar su vocación socrática que es el emblema del Día Internacional de la Filosofía.

# Heteronomía y Porvenir

Silvana Rabinovich  
DOCTORA EN FILOSOFÍA  
UNAM

## Nota preliminar

Este texto debe leerse en consonancia con la conferencia pronunciada por Joseph Brodsky en 1987, en torno a los escritores exiliados (Brodsky, 2000). En un gesto semejante al del poeta, no se trata de felicitarnos por la pretensión altruista de haber pensado al otro y decir nuevas palabras de sempiterna autorreferencialidad; sino de evocar a aquellos “otros” siempre exteriores al discurso académico, a cierta alteridad que –por no ser tematizable– fue ignorada tradicionalmente en la filosofía. Pero no se tomen estas palabras como acusación a la comunidad filosófica institucional: si en el texto que sigue se alude a la figura del día del perdón en la tradición judía, no es por tratarse de una tradición ejemplar (cualquier motivo chauvinista contradiría radicalmente este trabajo),<sup>1</sup> sino porque esa fecha del calendario ilustra la inquietud proveniente de la heteronomía (son diez días destinados a que cada per-

---

<sup>1</sup> Cfr. J. F. Lyotard, *Heidegger y “los judíos”*, el autor refiere en minúscula y entre comillas a cierto “nomadismo del pensamiento” (Lyotard, 1995:48) que no remite a un sujeto político, religioso o filosófico. El motivo judío del día del perdón debe entenderse en el presente trabajo desde esta perspectiva nómada, cuyo horizonte es la deposición del sujeto y de cierta idea de soberanía

sona reflexione sobre los actos que pudieron dañar a otros, y sin atajos ni atenuantes, debe solicitar la disculpa directamente ante cada uno de los agraviados). En el ámbito social y político, la cuestión del perdón siempre despierta sospechas, ya que, tal como lo señala Derrida “cada vez que el perdón es efectivamente ejercido, parece suponer algún poder soberano” (Derrida, 2003: 38). Por eso el filósofo deja como tarea pensar “un perdón sin poder: incondicional pero sin soberanía”. En este sentido, pensando de otro modo que a partir del poder, sin afán de promocionar religión alguna, es que debe ser entendida la alusión al día del perdón (fecha del calendario en que el sujeto depones toda pretendida soberanía, y expone su infinita fragilidad).

El hecho de que la UNESCO haya dispuesto como tema del Día de la Filosofía “el Otro”, nos obliga a pensar en estos términos, de heterónoma responsabilidad. Eso se debe al lugar de privilegio que nuestras sociedades —que descansan sobre el dolor del otro— nos han acordado. En México “el otro” son los pobres, los indígenas, las mujeres asesinadas, aquellos que se encuentran al desamparo de la justicia. Pero en este mundo globalizado “el otro” es muchos más: los desaparecidos, los invisibilizados, los viejos, aquellos que en distintas circunstancias y por diversos motivos, se ven orillados a pensar que su muerte pudiese significar más que su vida. Los perdones decretados, tal como señalábamos más arriba, siempre son problemáticos (a veces sirven para encubrir a los responsables con leyes de amnistía o teorías de demonios como fue el caso de Argentina; otras terminan generando nuevas víctimas como en el caso del asesinato de Monseñor Girardi o las continuas amenazas a quienes trabajan en el esclarecimiento del genocidio en Guatemala). Preocupa especialmente que el miedo al otro siga generando tantas guerras, y se apodere frecuentemente de las urnas, robando la esperanza que sigue latiendo —aunque a veces débilmente— en la democracia.

*À l'étranger, ne demande point son lieu de naissance mais son lieu d'avenir.*

(Jabès 1989 :14)

La filosofía tiene su día (el Otro, en cambio, no). Tal vez por eso este nuevo cumpleaños me recuerde tanto al día del perdón. Cumplir años es celebrar otra vuelta alrededor del sol. En un acto de generosidad “esta vuelta” la homenajeadada ha decidido *desastrar*<sup>2</sup> la fiesta: apartándose del centro astral, la dedica al otro (en otras palabras: decidió empezar a pedir perdón). ¿Por qué o a quién pedir perdón? Hablo en tercera persona (como lo hace Rosenzweig), pero —levinasianamente— sería necesario hablar en primera persona del plural, los responsables de esa “tercera persona” (la filosofía) somos nosotros, los privilegiados que nos encontramos haciendo filosofía dentro de las instituciones, poniéndola en cuestión, transmitiéndola a otros. Rosenzweig, que pone el inicio de la filosofía en el miedo a la muerte (del otro, no sólo la propia), en 1921, escribía:

*Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir —y que partir con conciencia— de que la nada de la muerte es algo, de que cada nueva nada de muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con la mirada ni con el silencio. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de la angustia de la muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad. La nada no es nada: es algo. En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de la nada única —que realmente sería nada—, mil nadas, que, justamente porque son múltiples, son algo. La pluralidad de la nada que presupone la filosofía, la realidad de la muerte que no admite ser desterrada del mundo y se anuncia en el grito —imposible de acallar— de sus víctimas, convierten en mentira incluso antes de que sea pensado al pen-*

<sup>2</sup> En alusión al libro de Blanchot, inspirado en Levinas, que se titula *La escritura del desastre*.

*samiento fundamental de la filosofía: al pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo.* (Rosenzweig, 1997:45).

Cambiar el banquete por el ayuno es una decisión de generosidad que debe entenderse desde la ética heterónoma (y en este género incluyo a Levinas, pero también hay que pensar en Blanchot, en Bajtín, en Rosenzweig, en Rosenstock-Huussy, en Benjamin, en Derrida y en otros más). Propongo que nos aproximemos a la heteronomía de una forma no binaria, fuera de la oposición a la autonomía. Se trata de un esfuerzo de pensar la heteronomía “positivamente”, como una exigencia que viene del otro y que involucra al sujeto de manera constitutiva, y no como falta de autonomía o limitación de libertad. Se trata de pensar al sujeto como *sujetado* al otro, una especie de arribista que se sabe usurpador del tiempo y la lengua del otro. Ni siquiera la muerte es “propia”: nadie se entierra a sí mismo, la muerte del otro marca al sujeto. Digámoslo con Levinas: se trata de un sujeto frágil, no precisamente viril. (Esto no quiere decir que en la tradición de la filosofía nunca se haya pensado en el otro, pero en el afán de universalidad que orienta a la tarea filosófica, la singularidad ha sido insistentemente soslayada, como ignorando que en el origen del concepto se halla la experiencia de lo singular.<sup>3</sup> Pensar en términos de heteronomía es poner en cuestión el estatuto de *objeto* que se le ha acordado al Otro tradicionalmente.<sup>4</sup> En el mejor de los casos, la tradición de lo Mismo y de la identidad le ha conferido el estatuto de igualdad, se le ha acordado su propio derecho a la identidad. El Otro ha sido pensado como *alter ego*, pero no en su irreductible alteridad, ni tampoco se le concede poner en cuestión el sentido del concepto de identidad).<sup>5</sup> [Un ejemplo, para ilustrar la lectura heterónoma: la Declaración Universal de los Derechos Humanos –cuya importancia es indiscutible– debería ser leída según Levinas en segunda o tercera persona. Es diferente luchar por el propio derecho a la vida o al trabajo que por el del otro. Se trata de un ejercicio heterónomo de lectura –anterior a la

<sup>3</sup> E. Benveniste lo demostró respecto de las categorías de Aristóteles, en tanto son reflejo de la lengua griega. Cfr. *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI editores, 1993, cap. “Categorías del pensamiento y categorías de la lengua”.

<sup>4</sup> Cfr. Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en: *Sendas perdidas*, Losada, Bs. As., 1979. El autor refiere a un “enroque” producido en la Modernidad entre *subjectum* y *objectum*.

<sup>5</sup> Cfr. Derrida, J., *Le monolingüisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996.

buena voluntad— que intenta sustraerse al horizonte hobbesiano que amenaza con una “guerra de todos contra todos”].

Si digo que la fiesta se des-astra, podría ser entendido como un “desastre” que causa estragos a la hegemonía de un sujeto activo, ebrio de virilidad, heredado del cartesianismo. Pero la lectura no es plana: con Blanchot, haremos el sobrio esfuerzo de separar la palabra y —y en el abismo del guión— pensarla como descentramiento. Cansada por tantos siglos de hacer el mismo recorrido, la filosofía ha decidido esta vez no homenajear al yo-rey-sol y su sistema, sino intentar un *cambio de aliento*<sup>6</sup> y dedicarse al porvenir (asumiendo por eso mismo más que nunca la responsabilidad por el pasado).

El filósofo del desastre que inspira a Blanchot es sin duda su amigo<sup>7</sup> Levinas que hace tiempo esperaba que la filosofía por fin tuviera su “día del perdón”:

*L'identification du Moi, —la merveilleuse autarcie du moi— est le creuset naturel de cette transmutation de l'Autre en Même. Toute philosophie est une égologie pour employer un néologisme husserlien* (Levinas, 1988:167-168).<sup>8</sup>

Esta “egología” es heredera del cartesianismo (que según la lectura de Levinas excede a Descartes, quien sí pensó la idea del infinito como inabarcable para el sujeto pensante). La sentencia “yo soy” se muestra problemática para Bajtín que corrige “yo también soy” (Bajtín, 1997:17), o para Rosenstock-Huessy que propone “*respondeo etsi mutabor*” (“respondo aunque cambie”,<sup>9</sup> Rosenstock-Huessy 1981:xiv). Me permití invitar a esos *otros* a la “fiesta”, que, aunque no tienen el título de “filósofos” expresaron previamente por escrito su deseo de asistir a un ayuno del “amor a la sabiduría”.

<sup>6</sup> En resonancia con el poeta Celan “Poesía: quizás signifique un cambio de aliento” (Celan, 1999:505).

<sup>7</sup> El calificativo de “amigo” es clave en el seno de la filosofía, que en su propia raíz (philía) la comporta, siendo el filósofo amigo de la sabiduría. En el caso de Blanchot, autor de *L'amitié* es un dato importante, tomando en cuenta la referencia a Levinas. Cabe agregar que Levinas le ha dedicado un libro que se titula *Sur Maurice Blanchot*.

<sup>8</sup> “La identificación del Yo, —la maravillosa autarquía del yo— es el crisol natural de esta transmutación de lo Otro en lo Mismo. Toda filosofía es una egología, por emplear un neologismo husserliano.” [trad. de la autora].

<sup>9</sup> Agradezco a Patricia Villaseñor la traducción precisa de esta frase latina.

Uno de estos *otros* es Imre Kertész que a su vez invoca la letra del otro:

*“Yo”: una ficción de la que a lo sumo somos coautores. ‘Yo es otro.’ (Rimbaud).”* (Kertész, 2002: 13). *La aparente definición que sigue a los dos puntos pone en cuestión la idea misma de definición (implacable, no concede la conjugación en acuerdo con el sujeto: escandalosamente, “yo es” niega la definición, impidiendo la identidad inherente a la función copulativa). Esta formulación, la más cabal, de alteridad (que coarta la posibilidad del “yo soy”), a su vez es palabra de otro (de Rimbaud). Tomando en cuenta que quien acuñó esa exasperación de la heteronomía del sujeto es un poeta, esa palabra entonces es palabra inspirada y no palabra propia o “inventada”; palabra proferida a partir de la escucha de eso otro que es la fuente de inspiración.*

En Kertész resuena otra vez Bajtín: “Como el cuerpo se forma inicialmente en el seno (cuerpo) materno, así la conciencia del ser humano despierta inmersa en la conciencia ajena” (Bajtín, 2000:162). El problema atraviesa la ilusión de propiedad, esa metáfora económica aplicada a la subjetividad (y que en el mejor de los casos concede al otro su derecho a la propiedad privada, que luego implícitamente representa una amenaza). Con resonancias del texto bíblico y la noción de desposeimiento y extranjería inherentes al ser humano, Rosenzweig pone en cuestión la propiedad del nombre “propio”:

*Pues el nombre siempre es doble, consta del nombre familiar, al menos el apellido por parte del padre, y del propio nombre. A través del apellido familiar el hombre está inmerso en el pasado. Todo lo que para él es obligación está reunido en este nombre. En la medida en que sobre él pende un destino, este destino sabe que dicho nombre es la inscripción sobre una puerta que nunca puede ser cerrada del todo y a través de la cual puede mandar a sus fuerzas de asalto para que penetren en el hombre. El otro nombre es el nombre propio. Con él ya han puesto los padres que lo dieron una barrera al poder del destino. El nombre de pila significa que éste debe ser un nue-*

*vo hombre; reivindica un presente para el hombre. Lo hace poniendo un futuro ante sus ojos. (...) El nombre mismo ya remite al hombre fuera de sí mismo, dándole como provisiones para el camino la palabra obligativa del recuerdo y la palabra liberadora de la esperanza. Ahora no puede de ningún modo quedarse a solas consigo mismo (...).* (Rosenzweig, 1994:69-70).

Puesta en cuestión la propiedad –incluso del nombre–, en el encuentro con el otro, hay una confesión de extranjería. El poeta E. Jabès lo expresaba así: “A un hombre de carne y de sangre; de mi carne y de mi sangre, sí. A un extranjero que me ha revelado mi propia extranjería al abrirme a mí mismo” (Jabès 1989: 24).

Así, imagino que la primera vela del pastel de cumpleaños de la filosofía –entendida como ética heterónoma– podría ser encendida con la lectura de Levinas quien pudo expresar al otro positivamente, esto es, nombrar su corporalidad:

*Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperalismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería en el interior del sistema, todavía el Mismo. Lo absolutamente Otro, es el Otro.* (Levinas, 1987:62).

Es una forma de brindar con la copa vacía, de pronunciar en este “día del perdón” una “plegaria del alma” en el sentido de Malebranche, esto es, la *atención*. Se me ocurre traducir esta atención-plegaria para el otro –traduciendo y traicionando a Descartes con Rosenstock, con Benjamin, con Kafka, con Levinas– en todas las lenguas de Babel: “escucho, luego respondo”.

Para concluir: iniciando el siglo XXI la UNESCO –su gente– se ha preocupado de darle a la filosofía su día en la memoria de las culturas, con la esperanza de darle un sentido serio a la paz. Quisiera subrayar que en

este marco, en esta –tercera– ocasión, coherentemente con su trabajo veraz, entendió la urgencia de dedicarlo al *otro*: en otras palabras, comprendió rápidamente la *necesaria* relación entre *heteronomía* y *porvenir* (o que el futuro se resista a ser “más de lo mismo”). Ahora bien, para sostener la ética heterónoma, Levinas no se limitó a ser el “filósofo de la alteridad” anunciando al otro, sino que vio la necesidad de enunciar la fragilidad inherente al sujeto. Hace un momento mencionaba a la atención como “plegaria del alma”, hablé antes –metafóricamente– de un “día del perdón” filosófico. Imagino esa plegaria bajo las palabras de máxima atención, que se encuentran al final de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*:

*Para lo poco de humanidad que adorna la tierra es necesario un aflojamiento de la esencia en segundo grado: en la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en todo instante por causa de esta misma justicia. Es necesaria esta debilidad. Era necesario este aflojamiento sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestras manos repudiarán. (...). (Levinas, 1995:266).*

Sólo cuando el sujeto del discurso filosófico se reconozca orillado a “aflojar su virilidad”, cuando se asuma frágil y exigido de atención para con el otro (éste último irreductible a objeto), en una exigencia de infinita escucha, estaremos en condiciones de asistir a la “fiesta” del otro, de acoger hospitalariamente su deseo. Esto no es un llamado al altruismo: este último permanece en el horizonte de la autonomía y de la identidad, presupone una voluntad benevolente que ignora la violencia. La heteronomía (como irrupción inesperada del porvenir en la interpelación del otro) expresa algo que violenta el orden establecido. El aflojamiento de la virilidad demanda la confesión de otra violencia impune y ancestral, la aparición del rostro bárbaro que se esconde tras la máscara de paz y civilidad. Sólo entonces será posible recibir el advenimiento de ese “perdón sin poder” arrojado por el filósofo (Derrida) como mensaje en una botella, como deseo de *heterónimo porvenir*.

**Debate: ¿Podría desarrollar un poco más el sentido del “otro” para la ética heterónoma y su relación con el porvenir?**

La prelación y precedencia del otro (el prójimo que no puede ser definido como un “otro yo”, y que Levinas plantea a partir de una relación asimétrica y no recíproca) son la clave para abordar la ética heterónoma fuera de su reducción a la mera oposición a la moral autónoma. El filósofo nombra al otro en términos bíblicos como “el extranjero, el pobre, la viuda, el huérfano”: se trata de aquél que no puede definirse en términos positivos sino a partir de su falta. Podríamos decir que la extranjería es la condición compartida por todos aquellos que no encuentran cabida en el orden social y político establecido. El extranjero siempre tiene algo de desposeído. En una sociedad que entiende a la propiedad privada casi como sinónimo de libertad y de derecho, la extranjería se presenta como una puesta en cuestión de la posesión. Este desposeimiento parece ser la clave para pensar en otros términos tanto al sujeto como a la lengua y la temporalidad. Tiempo, lengua y “yo” —tal como demuestra Levinas en su obra— llegan al sujeto a través del otro y en ese sentido se entiende como en estado de sujeción. Por eso Edmond Jabés escribía:

*À un homme de chair et de sang ; de ma chair et de mon sang,  
oui. À un étranger qui m'a révélé à mon étrangeté en m'ouvrant  
à moi-même.*<sup>10</sup>

En este marco de la ética heterónoma —en el que el sujeto se sabe frágil y responsable respecto del otro—, el porvenir se entiende como *justicia*. Los aún no nacidos son también el otro para con el que hay una responsabilidad y esto tiene sentido con relación a las generaciones pasadas. Walter Benjamin<sup>11</sup> en sus “Tesis de la filosofía de la historia” sostiene que “hay un secreto acuerdo” entre las generaciones pasadas y la nuestra y que hemos sido esperados para redimir un pasado que clama justicia. Por eso dice el filósofo (y lo entienden muy bien por ejemplo los integrantes de la etnia maya quiché en Guatemala, luego de tantos años en los que campeó

<sup>10</sup> Edmond Jabès, *Un Étranger avec, Sous le bras, un livre de petit format*, Gallimard, Paris, 1989, p. 24 (trad.: “A un hombre de carne y de sangre ; de mi carne y mi sangre, sí. A un extranjero que me reveló a mi extranjería al abrirme a mí mismo”).

<sup>11</sup> Walter Benjamin, “Tesis de la filosofía de la historia”, en: *Angelus Novus*.

la injusticia como garantía del olvido de los desaparecidos) que “ni siquiera los muertos están a salvo del enemigo si éste vence”. El porvenir concierne a nuestro presente, tiene el rostro singular del otro, se formula como justicia subjetiva que involucra a las generaciones pasadas y las que vendrán. En palabras de Paul Celan, la relación entre justicia objetiva y porvenir pasa por la interpelación de la singularidad:

*Es inútil hablar de justicia mientras el mayor de los acorazados de batalla no se haya estrellado contra la frente de un abogado.*<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Celan, P., “Contraluz”, en: *Obras completas*, Trotta, Valladolid, 1999, p. 477.

## Bibliografía

- Bajtín, Mijaíl, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Yo también soy*, Taurus, México, 2000.
- Benveniste, Émile, “Categorías del pensamiento y categorías de la lengua”, en: *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI editores, México, 1993.
- Blanchot, Maurice, *L'amitié*, Gallimard, NRF, 1971.
- \_\_\_\_\_, *La escritura del desastre*. Monte Ávila, Caracas, 1990.
- Brodsky, Joseph, “La condición a la que llamamos exilio (o levando chanclas)”, en: *Del dolor y la razón*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.
- Celan, Paul, “El Meridiano”, en: *Obras completas*, Trotta, Valladolid, 1999.
- Derrida, Jacques, *Le monolingüisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996.
- \_\_\_\_\_, *El siglo y el perdón*. Seguido de *Fe y saber*, ed. La Flor, Bs. As., 2003.
- Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en: *Sendas perdidas*, Losada, Bs. As., 1979.
- Jabès, Edmond, *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, NRF, Gallimard, 1989.
- Kertész, Imre, *Yo, otro. Crónica del cambio*, El Acantilado, Barcelona, 2002.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- \_\_\_\_\_, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1988.
- \_\_\_\_\_, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Sobre Maurice Blanchot*, Mínima Trotta, Madrid, 2000.
- Lyotard, Jean-François, *Heidegger y “los judíos”*, La marca, Bs. As., 1995.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *The Origin of Speech*, Introduction by Harold M. Stahmer, Argo Books, Norwich, Vermont, 1981.
- Rosenzweig, Franz, *El libro del sentido común sano y enfermo*, edit. Caparrós, Madrid, 1994.
- \_\_\_\_\_, *La estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.

## Apéndice

*(Ponencia presentada en el día de la filosofía 2003-UAM)*

### **“Ética y Ciudadanía en el siglo XXI “Memoria y ciudadanía” (memoria y porvenir)**

Antes de comenzar, aclaremos que cuando hablamos de ética, en lo que sigue, la referencia implícita es a la ética heterónoma (Levinas, Bajtin, Rosenzweig) y en lo que concierne a la memoria, en consonancia con esta ética, se trata de la rememoración en función de la justicia, en el sentido que le da Benjamín en sus “Tesis de la filosofía de la historia”. Se trata, en resumen de una responsabilidad para con las generaciones pasadas y con las que vendrán.

*¿Es posible que el antónimo de ‘olvidar’ no sea ‘recordar’ sino ‘justicia’?*

Y. H. Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido”,  
en: *Zajor*, p. 139.

Uno de los temas clave en la relación entre ética y ciudadanía (en el sentido amplio), es el de la memoria colectiva. Ésta atañe al bien común, (a lo accesible y a lo visible), porque toca la justicia. Memorias y olvidos se conjugan en el discurso que transmite el pasado, y se cometen abusos en ambos sentidos. No toda memoria es justa ni tampoco todo olvido es injusto. Hay memorias que, al restituir dignidades, constituyen actos de justicia; por otro lado hay memorias que instituyen y legitiman el miedo. Hay olvidos saludables, liberadores de autocensuras; pero hay amnesias que se transvisten bajo el nombre de amnistías y se invisten de ley, esos suelen ser instrumentos de administración de la injusticia.

Nos gusta conmemorar. Culminando el siglo XX hemos celebrado aniversarios: los diez lustros de la II Guerra Mundial, el quinto centenario de la conquista de América. Estas fechas fungieron como disparadores de imperativos de memoria colectiva. Miles de páginas se escribieron en todos los idiomas, los escritos sobre la memoria proliferaron hasta el

hartazgo, el género se volvió moda: tanto en relatos de memoria colectiva como individual. (Es curiosa la solemnidad con la que el sistema decimal en su versión de aniversarios rige nuestras conciencias). El problema es qué se recuerda y cómo salvar a la memoria del atiborramiento paralizante. A veces parece que se ha transpuesto el personaje borgeano Funes el Memorioso a un sentido político, esto es aberrante: Funes, no era capaz de pensar porque, según el autor “pensar es olvidar diferencias”. Tal es el panorama de la memoria colectiva embriagada, intoxicada de sí misma que impide ver los que nos rodea. Se trata de saber qué hacer con la memoria. Ante todo, aclaremos que no se trata de evadir la responsabilidad de transmisión. Pero ante la anestesia general producida por un exceso de memoria sin sentido, se trata de recuperar la sensibilidad, de abordar con imaginación el miedo. Es necesaria una rehabilitación de esta detritica memoria. No se trata de fijarse en el pasado y sus representaciones, pero tampoco de pensar un presente o un futuro *ex nihilo*.

A propósito del siglo XXI (sin atisbos de futurismo), me pregunto si debemos esperar el sexto centenario de la conquista, si éste llegará cargado del hastío típico de la memoria oclusiva y si nos seguiremos sometiendo a la arbitrariedad del calendario para no llegar demasiado tarde a la cita con la justicia.

Pero lo que verdaderamente me preocupa es nuestra incapacidad para activar creativamente la memoria. De vez en cuando una obra de arte nos salva de la memoria asfixiada. Pero hay una marca del miedo que amenaza, a la vez que envenena, el juego democrático. Las voces de los muertos y desaparecidos reclaman justicia. Los vivos se saben olvidados, invisibilizados, se esfuerzan en que al menos los muertos sean escuchados.

Joseph Roth escribía en 1934: “[...] promete honrar el pasado y pronosticar el futuro (porque sabe que tras él no habrá ya ninguno), asegura que ayudará a salvar a la humanidad y el humanitarismo y, al mismo tiempo, liquida a los hombres, como si su lengua engañosa no supiera lo que perpetra su mano asesina” (*El Anticristo*, p. 26) En este nuevo siglo, esta cita cobra sentido en distintos continentes. Pero veamos un ejemplo...

## Acerca de un cierto palabrerío enmudecedor:

Algo ocurre en torno al discurso de la “Paz y reconciliación”, decretada en Guatemala a fin de 1996, que no concierne sólo a los guatemaltecos. Se trata de una palabra que ensordece pero simultáneamente hace enmudecer otras voces, esto es, de una *palabra robada*. Este ensordecimiento-enmudecedor resuena generalizadamente en el discurso político actual:

Mientras el general José Efraín Ríos Montt<sup>13</sup> –uno de los principales responsables del genocidio– funge como presidente del Congreso, luego participa legalmente en la contienda electoral, el discurso político de pretendida democracia en Guatemala es palabra vaciada de sentido. Este puesto legislativo privilegiado en el marco de la “democracia” asegura la imposibilidad de hacer justicia sobre el pasado. De todas las exhumaciones realizadas, tan sólo un mínimo de ellas llegan a juicio. El hecho de pretender que los fondos públicos indemnicen a los asesinos que pertenecieron a fuerzas paramilitares o que fallos probadamente irrefutables para la memoria colectiva (como la condena de los asesinos de Monseñor Girardi)<sup>14</sup> sean revertidos, apelados o dilatados, prueban la más siniestra penetración de las fuerzas genocidas en el orden institucional. El vehículo de dicha penetración es el lenguaje vuelto palabra estéril. La palabra vacía o robada silencia a quienes –*desaparecidos de otro modo*– temen testimoniar en los juicios. Pero no toda palabra es robada ni toda la sociedad se encuentra desaparecida: la CONAVIGUA<sup>15</sup> *da la palabra al otro*, haciendo acto de memoria y esperanza el reclamo por sus familiares desaparecidos, restituyendo rostro, voz, memoria y esperanza a estos *desaparecidos de otro modo*. Lo mismo hacen otras organizaciones de resistencia ante la desaparición forzada como lo son la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) o los HIJOS. En cada exhumación realizada por la FAFG, se constatan las características de las víctimas (una inexplicable cantidad de mujeres, niños y ancianos que vuelven

<sup>13</sup> Presidente de Guatemala entre el 23-3-82 y el 8-8-83. Responsable en ese tiempo de aproximadamente 17,000 asesinatos en 11 comunidades indígenas. Fundador y líder del Frente Republicano de Guatemala, que cuenta con 61 escaños de un total de 113 en el poder legislativo, en nuestros días es el presidente del Congreso guatemalteco, que es unicameral.

<sup>14</sup> Asesinato perpetrado el 26 de abril de 1998, cuando acababa de depositar un voluminoso informe acerca de los crímenes cometidos durante la guerra.

<sup>15</sup> Se trata de la organización de las viudas y familiares de los desaparecidos.

falaz la justificación oficial de una guerra contra la guerrilla), asimismo se constatan los procedimientos asesinos (con armas de fuego o machetes, que contradicen la hipótesis de desgracias naturales causantes de la muerte), la misma posición de los cuerpos, por ejemplo, revela la vulnerabilidad de las víctimas al momento de su ejecución, éstos expresan una situación de indefensión que impide cualquier mentira que justifique la masacre como parte de una guerra. Debemos agregar que se trata de un aparato de supresión del otro fuertemente marcado por características étnicas (87% pertenecían a la etnia maya). Esto explica por qué en Guatemala no hubo campos de concentración como en otros lugares del mundo: si la función de dichos campos era la de deshumanizar a las víctimas, desde la conquista, los indios habían sido despojados de su carácter de humanos.

El contacto con el “mundo de los abuelos”, característico de la cultura maya asegura una actitud abierta al porvenir y al otro, esto es, *otra concepción del tiempo* que no aspira a administrarlo ni a poseerlo. Frente al palabrerío ensordecedor y a la vez silenciador, los que resisten vuelven acto una memoria que escucha “el mundo de los abuelos”. Esta memoria sostiene que los difuntos no descansan, porque están llorando, y por esta razón –según dicen los vivos– “no podemos encontrar la paz”. Esta paz sólo será posible cuando los muertos sean inhumados públicamente. No se trata de obedecer a los términos de ningún decreto de “paz y reconciliación”. Cuando estos términos tienen el carácter de un decreto, se demuestran abiertamente eufemísticos. No es paz en el sentido formal del término, sino que esta paz es social y se revela responsable para con los ausentes. Se trata más bien de una *memoria* que avizora la *justicia sobre el pasado*. El compromiso sincero es con el porvenir, y no equivale a ningún futuro medido por el éxito, sino a la justicia para con las generaciones por venir. El respeto de los muertos tiene que ver con la preservación de la singularidad cultural, que se encuentra abierta a la escucha permanente del mundo de los ausentes. Uno de los procedimientos más importantes que contribuye a asegurar la justicia por venir, más que la exhumación de los cadáveres escondidos, es la inhumación de los cuerpos encontrados. La dimensión pública del entierro, a pleno día, (en un gesto benjaminiano) asegura la memoria que tiende a salvar a los muertos de manos del enemigo. En un movimiento contrario al que enterró clandestinamente, esta inhumación –colectiva– a escala social y política, significa una interpelación del otro, una puesta en escena de la

heteronomía que a plena luz, busca recorrer los espacios más públicos de cada población a fin de *dignificar* a las víctimas. Los quichés no esperan el sexto centenario para conmemorar, porque la muerte los rodea desde hace unos 40 años.

Estas prácticas de ética heterónoma, que parten de la población en sus diferentes manifestaciones culturales, son ejercicios de ciudadanía que, esperemos, proliferen en este siglo XXI.

## La alteridad en la ética y la filosofía política

Teresa de la Garza  
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA  
MÉXICO

*Así que el primer acuerdo que tuvieron los dioses más primeros fue reconocer la diferencia y aceptar la existencia del otro...*

*Después de ese primer acuerdo siguió la discusión, porque una cosa es reconocer que hay otros diferentes y otra muy distinta es respetarlos...*

*Después se callaron todos y cada uno habló de su diferencia y cada otro de los dioses que escuchaba se dio cuenta que, escuchando y conociendo las diferencias del otro, más y mejor se conocía a sí mismo, sacaron el acuerdo de que es bueno que haya otros que sean diferentes y que hay que escucharlos para sabernos a nosotros mismos.*

Relatos del viejo Antonio.

Seguir las huellas del pensamiento europeo en busca de un origen es lo que ha caracterizado a la filosofía latinoamericana; pero en el caso de México, esas huellas pueden ser dolorosas. En el origen hay negación, negación de la humanidad misma de los naturales de estas tierras, debido, precisamente a la limitación de las categorías de pensamiento que no podían incluir una diferencia tan marcada con lo europeo. Esta negación no es sólo lógica, sino, sobre todo, ético-política. Se

expresa primero en la conquista, en la dominación de una cultura sobre otra y, después, en la colonia que es la prueba de la incapacidad de concebir la diferencia de otra manera que no sea jerárquica. El pensamiento mexicano, como la nación, surge de un choque, y la identidad tiene que construirse necesariamente a partir de la alteridad. Las huellas de esta construcción se pueden seguir en el arte, en la religiosidad, en el lenguaje... Todos ellos serán elementos que nos ayuden a pensar si, a partir de estas vivencias es posible mostrar la incapacidad del modelo occidental de racionalidad para dar cuenta de lo diferente.

Esta incapacidad se muestra muy tempranamente en la historia colonial, como lo ha señalado atinadamente Luis Villoro, ya que aún los defensores de la humanidad de los indígenas, como Las Casas, son incapaces de reconocer la diferencia, pues esto supondría la aceptación de la posibilidad de otras maneras de entender la realidad que la propia. Supondría también reconocer que esas otras maneras son válidas así como la disposición de dejarse medir por ellas.

La experiencia de la alteridad vivida como dominación nos permite acercarnos al pensamiento judío, pensamiento que surge también desde los márgenes del pensamiento occidental eurocéntrico. Marginales pero deudores, fuera de y, a la vez, constituidos por esta racionalidad. Desde esta paradoja se busca en Europa el espejo que nos devuelva una imagen más nítida de nuestra realidad. Pero en el juego de espejos, Europa puede ver también en América una imagen propia que le completa y que le permite pensarse a sí misma, y así, convertimos en espejos infinitamente reflejantes los unos para los otros.

El reto es claro. Si la experiencia de la marginalidad representa un elemento que no está contenido en el modelo de universalidad occidental, ¿será posible que este elemento nos proporcione claves para acceder a un nuevo concepto de universalidad? Una universalidad que, lejos de excluir las diferencias, se sirva de ellas para enriquecerse y proporcionar un fundamento para una idea de la justicia, para una ética-política más acorde con la diversidad de la realidad.

Por otra parte, considero que la experiencia iberoamericana, en este caso, la mexicana, es muy importante para entender las insuficiencias de la racionalidad occidental, que es la racionalidad dominante. No se trata ahora de hacer apología de lo premoderno, sino de detectar el valor creativo e interpelativo de lo negado, oprimido o marginado por el *logos* moderno. Se trataría de enfrentar nuestra experiencia a la de Auschwitz

no para comparar sufrimientos, sino para detectar la naturaleza de la mentalidad que los causa y saber sacar las conclusiones oportunas.

Decía Hegel que la historia es el tribunal de la razón, pero si la filosofía hegeliana se somete a este tribunal, ¿qué es lo que encontramos? Rosenzweig contrasta la visión hegeliana de la historia con la realidad política de su tiempo y encuentra que desde esta perspectiva idealista, la guerra entre las naciones no es un error o desviación del proyecto, sino su cabal realización. Tanto Hegel como Rosenzweig coinciden en que el sentido de la historia, tiene que ver con la Europa cristiana, los demás pueblos quedan fuera de ella. Ahora bien, quedar fuera de la historia puede valorarse positiva o negativamente. Para Hegel, estar fuera de la historia muestra insuficiencia, incompletud; y este es el caso precisamente de los pueblos americanos que, al quedar fuera de la historia serán arrasados por la fuerza arrolladora del espíritu. Para Rosenzweig, la experiencia del excluido puede ser el punto de apoyo para pensar lo no pensado todavía; el punto de vista marginal representa una esperanza, la esperanza de construir una universalidad no excluyente. La noción para nombrar la exterioridad histórica es la de Otro, es la alteridad, lo otro de la Totalidad. Saber pensar desde la perspectiva del Nuevo Pensamiento, es pensar desde la experiencia, desde el otro, desde la negación, desde la diferencia.

Dice Carlos Fuentes que las preguntas que hemos planteado los mexicanos a lo largo de nuestra historia de mestizaje, preguntas de identidad, preguntas de justicia, son las preguntas que son relevantes para este, nuestro tiempo:

*Porque las preguntas de la fundación del México mestizo son las preguntas de la sociedad contradictoria y migrante de nuestro tiempo, capturada entre la identidad tradicional y la alteridad moderna, entre la aldea local y la aldea global, entre la interdependencia económica y la balcanización política.<sup>1</sup>*

Mi punto de partida para hablar de la alteridad, es la revisión de la racionalidad contemporánea que se sustenta en una universalidad que en realidad no es tal, ya que se ha mostrado incapaz de aceptar la diferencia. Por ello el reto sería desarrollar un concepto de universalidad que, lejos de excluir las diferencias, se sirva de ellas para enriquecerse y

---

<sup>1</sup> Fuentes, C., *Los cinco soles de México*, Seix Barral, 2000, p. 17.

proporcionar un fundamento para una idea de la justicia, para una ética-política más acorde con la diversidad de la realidad.

Esta no es una preocupación meramente teórica, sino también práctica. No hay que olvidar, en efecto, que sin universalidad no hay ética posible, ni tampoco solidaridad. Para países como México el enclave filosófico es también político.

En la crítica del concepto occidental de racionalidad me apoyo en el “Nuevo Pensamiento”, iniciado por Franz Rosenzweig. El “Nuevo Pensamiento” se presenta como actual pero sin aceptar sin crítica a la Ilustración o a la Modernidad, sino haciendo valer la experiencia de sufrimiento, de marginación y de negación que esa misma Modernidad había causado. La novedad de ese pensamiento estriba en relacionar pensar con sufrimiento y marginalidad con universalidad. Se trata de repensar la razón abriendo los ojos a su historia, de revisar la historia de la filosofía ilustrada desde una perspectiva crítica que tiene como guía la memoria, mas no cualquier memoria, sino precisamente la *memoria passionis*, la memoria del sufrimiento.

La estrategia teórica de Rosenzweig se compone de dos movimientos que se complementan: el primero consiste en desmontar todo el edificio teórico construido desde los Jonios, hasta Hegel; el segundo consiste en reconstruir, usando los elementos fundamentales del pensamiento occidental, pero considerados desde su propia experiencia y su propia tradición. En este nuevo edificio la diferencia forma parte de la identidad y la marginalidad, del centro.

La universalidad de la razón moderna es, para empezar, *abstracta* y, por tanto, no da cuenta de lo que queda fuera del concepto: lo contingente, lo concreto, en una palabra, la vida. Además, dicha universalidad es *particular*, en palabras de Hegel, el Espíritu Universal es cristiano y germánico. De este modo, deja fuera lo hispánico, lo judío y, desde luego, lo maya, lo náhuatl, etc. Rosenzweig considera la universalidad como la mayor debilidad del pensamiento ilustrado por ser un concepto vacío, alejado del individuo concreto, paradójicamente particular y, lo que es aún peor, que ha sido y sigue siendo usado para justificar el rechazo a la diferencia y para reforzar la exclusión.

Así pues, el reto parece ser, de no querer conformarse con la incomunicación que resultaría de la sola aceptación de la diferencia, la construcción de una nueva universalidad incluyente, que sólo puede ser pensada desde la marginalidad.

Para Rosenzweig, en efecto, la experiencia del excluido puede ser el punto de apoyo para pensar lo *no pensado todavía*, lo que queda fuera de la Totalidad englobante; el punto de vista marginal representa una esperanza, la esperanza de construir una universalidad no excluyente. La noción para nombrar la exterioridad histórica es la de *Otro*, es la alteridad, lo otro de la *Totalidad*. Saber pensar desde la perspectiva del Nuevo Pensamiento, es pensar desde la experiencia, desde el otro, desde la negación, desde la diferencia.

La crítica al concepto de universalidad tiene consecuencias en la ética y en la política. En el planteamiento de la ética universalista ilustrada, cada individuo es “un representante de la humanidad”, sólo se puede conocer y reconocer con los derechos y deberes de un ciudadano de la humanidad, precisamente por ser parte, representante de ella. De este modo, la individualidad del sujeto se va desvaneciendo hasta prácticamente desaparecer. El problema con esta perspectiva es que no nos dice nada del individuo concreto, de cómo vive, de qué siente, qué sueña, qué hace, qué desea... no nos dice nada sobre los diferentes, los excluidos, los pobres, los sufrientes. En una palabra, no nos dice nada del otro.

Si planteamos el sufrimiento como problema histórico, y no como categoría metafísica, como parte de la condición humana, se hace necesario aceptar la responsabilidad de los seres humanos por remediarlo. Éste podría ser el fundamento de una ética de la responsabilidad y de la compasión. En esta perspectiva es ineludible el esclarecimiento de la relación con el otro, con el diferente que, al mismo tiempo, es el prójimo. Si la desigualdad entre los hombres que causa el sufrimiento de algunos es resultado de la acción humana, es claro que nos encontramos ante una negación del hombre por el hombre, ante una injusticia que debe ser remediada. El sufrimiento que se da en la pobreza es la experiencia que nos permite descubrirnos como diferentes y enfrentados, pero es también la experiencia que nos lleva a la moralidad, es decir, el sujeto moral es compasivo.

La compasión es la respuesta a la pregunta del que sufre y nos lleva a hacernos cargo de ella. Esta es la diferencia entre la tradición griega y la racionalidad anamnética. Para esta última la culpa es individual y no se hereda, por ello no podemos quedarnos impasibles frente al sufrimiento, ya que no tiene nada que ver con la culpabilidad. El pobre no es pobre porque pague una culpa, sino porque vive en una situación

de injusticia creada por los otros hombres y por tanto, éstos tendrán que responder de ella. Responder es asumir la responsabilidad, hacerme cargo del otro que sufre y, así, la moralidad se centra en la compasión y en la justicia.

En la misma tradición se encuentra la propuesta de Emmanuel Levinas, quien caracteriza la existencia humana por el horror del ser en su monotonía desprovista de sentido. La única salida fuera del sin sentido del *hay*, se encuentra en el descubrimiento del *otro*, en la subordinación del yo a las demandas del prójimo. La ética, en el pensamiento de Levinas, forma el primer horizonte de toda filosofía, ya que ésta es discurso y sólo hay discurso si se dirige –aunque sea implícitamente– a otra persona. La relación con el otro es asimétrica: el yo renuncia a su narcisismo y se pone al servicio ajeno sin esperar reciprocidad alguna.

En México, esta tarea de reflexión crítica se nos presenta como urgente ya que en la actualidad, en el seno mismo de nuestras sociedades anida la exclusión de los otros y la injusticia, como puede mostrar la condición de los pueblos indígenas que siguen existiendo en estado de miseria y olvido. Su exclusión no es solamente económica, sino también social, política y cultural; en el corazón mismo de la comunidad se da la exclusión, la marginación, de unos, la mayoría mestiza y criolla, sobre otros, los indígenas. La tarea es pues análoga a la que se planteaba Rosenzweig: tratar de construir un concepto de universalidad que acoja la alteridad sin destruirla y, por otro lado, fundamentar una ética de la acción, una ética política, que tienda a remediar las injusticias cometidas en el pasado.

La exclusión del indígena sigue siendo una herida en nuestra sociedad, una cuenta no saldada que exige la solidaridad y la justicia en la acción. El fundamento de una ética de la responsabilidad debe partir de la aceptación de la responsabilidad que la historia nos ha dejado como herencia. Por ello hay que pensar la ética en función de que las injusticias presentes son resultado de decisiones humanas del pasado nacidas de la imposibilidad de aceptar la diferencia como proximidad, sino más bien, entenderla como inferioridad.

La responsabilidad se vincula con la compasión. Es a través de ella como admitimos que somos responsables, aún por lo que no hemos hecho personalmente, y que remediar la injusticia es un deber insoslayable. De este modo se entiende la responsabilidad como constitutiva del sujeto moral.

*Cuando, en efecto, mi constitución ontológica depende del otro, sin mediación alguna, mi destino está ligado al suyo...no puedo llegar a mí mismo si el otro no me señala el camino.<sup>2</sup>*

Esta posición es una total inversión de las ideas ilustradas. El objetivo de la ética no es ya la humanidad abstracta, el sujeto trascendental, la totalidad, sino la pluralidad en la que cada uno tiene que hacerse eco del otro y el tú es un interpelante que tiene que ver con la particularidad, la alteridad, la concreción. Sólo respondiendo al dolor del otro podemos llegar a ser plenamente humanos, por ello, el sufrimiento es una categoría central para la ética. Pero además es necesaria la memoria. Quien es capaz de recordar, de rememorar los sufrimientos de los otros en el pasado, puede ver en el presente una construcción de los vencedores, pero no puede olvidar que los vencidos tienen derechos pendientes, derechos que deben ser atendidos sin dilación si queremos seguir hablando de justicia.

**Debate: En su trabajo usted refiere a la ética, a la filosofía política, y en dos oportunidades utiliza la expresión “ética-política”. En su opinión, ¿cómo funcionan y se relacionan estos términos entre sí?**

Cuando hablo de ética política, me refiero especialmente a una ética material, por oposición a la meramente formal, tal como la fórmula Horkheimer. Él, critica a la ética ilustrada, idealista, racionalista y formalista y pone a la compasión como punto de partida de la reflexión ética y como núcleo de la construcción de una ética materialista.

La compasión es un sentimiento moral que se dirige al otro, no por lo que tiene de poderoso, sino por sus necesidades que abren el camino a la esperanza de lograr la felicidad. Este sentimiento tiene una vertiente política puesto que la razón tiene como contenido materialista el interés por la eliminación de la injusticia social. Este interés es una tendencia de la voluntad con carga cognoscitiva.

El punto de partida, la compasión, nos revela el hecho de la miseria en el mundo, aunado a la voluntad de no resignarse. El otro que sufre, que tiene hambre, que ha sido víctima de una injusticia, no es un objeto de conmiseración, sino un sujeto que ha sido privado de una dignidad

---

<sup>2</sup> Mate, R., *Memoria de occidente*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 275.

que es suya, por ello hay una exigencia de dignidad que podríamos llamar solidaria. Esta solidaridad es la que da a la ética su carácter político, ya que implica una referencia a la acción para lograr que el otro acceda a la dignidad que le pertenece.

**Su texto presenta una postura clara que enfoca la cuestión del otro a partir de la compleja problemática de relaciones entre mestizos e indígenas en México. ¿Podría describir concretamente la aplicación de esta “ética-política” en algún caso actual?**

Describo brevemente mi experiencia en el servicio social para estudiantes de Filosofía y de Letras. En un primer verano, los estudiantes pasaron dos meses en una comunidad de la Selva Lacandona y hablando con los habitantes, especialmente con los ancianos, recopilamos sus ideas sobre varios conceptos filosóficos: tiempo, hombre, mundo, comunidad. Después nos dimos a la tarea de compararlos con los conceptos de la tradición occidental para establecer las condiciones que nos permitieran iniciar un diálogo. Para ello, los estudiantes escribieron historias en las que los personajes representan los distintos conceptos y los hacen interactuar. La idea era trabajar estas historias con niños indígenas y no indígenas para mostrarles que hay otras alternativas de concebir la realidad. Esto se hizo el verano siguiente.

La experiencia de escuchar al otro y constatar la herida a su dignidad, evidente en la pobreza y marginación en la que viven, nos impulsó a trabajar, desde nuestra propia posición como profesores y estudiantes (mediante el diálogo educativo), a fin de intentar reducirla. Sólo la experiencia de la injusticia nos mueve a trabajar por la justicia, a orientar nuestros conocimientos y habilidades hacia ella.

## Bibliografía

Fuentes, C, *Los cinco soles de México*, Seix Barral, 2000.

De la Garza, M.T. *Política de la memoria: una mirada sobre occidente desde el margen*. Anthropos/ Universidad Iberoamericana, Barcelona, 2000.

Levinas, E. *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991.

\_\_\_\_\_, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997

Mate, R. *Memoria de occidente*. Anthropos, Barcelona, 1997.

Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997

\_\_\_\_\_, *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid, 1989

## El conocimiento del otro en el marco de la filosofía

Félix Gustavo Schuster  
DECANO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Una de las modalidades de la existencia del otro, tal como lo plantea Sartre, es la objetividad: ese hombre que pasa por la calle, esa mujer que viene hacia mí, ese joven que canta bajo la ventana.

Pero, si bien esta referencia objetiva constituye un aspecto fundamental del otro en relación con uno mismo, la existencia del otro es conjetural, nuestra captación reenvía esencialmente a una aprehensión fundamental del otro como presencia en persona, como sujeto.

Y toda interrogación debe referirse al hombre, al hombre en el mundo, siempre plenamente responsable de lo que es.

Martín Buber plantea que esa relación del hombre con el mundo se funda en la experiencia, que sin cesar reconstituye el mundo, reemplazando cada vez más la experiencia directa por la adquisición de conocimientos. Y uno de los conocimientos fundamentales es el conocimiento del otro y la posibilidad de comprenderlo.

Para Schutz, la comprensión del científico social es la reconstrucción de las perspectivas que los individuos tienen de la sociedad. El individuo es un individuo social y, como tal, la construcción de la conciencia individual es social: nos hacemos individuos y, por lo tanto, distintos a los demás, pero, en la medida que nos hacemos sujetos sociales, somos se-

mejantes a los demás: todos nos hacemos sujetos en compañía de otros sujetos. De este modo nos socializamos y la intersubjetividad es la condición de la subjetividad individual.

El mundo social es así un mundo interpretado por los propios sujetos que lo viven y lo hacen. La sociedad es la totalidad de las perspectivas sociales, la totalidad de las maneras en que los distintos individuos perciben la sociedad y la tarea del científico social será reconstruir esas perspectivas. La comprensión es el modo privilegiado de experiencia de quienes integran el mundo, el mundo de la vida. Schutz formula una noción de comprensión que incorpora la dimensión social, aunque sigue teniendo como referencia al individuo.

Para Gadamer, la comprensión y la interpretación son sucesos en un proceso histórico y constituyen el modo de ser de todas las tradiciones culturales, tradiciones que están necesariamente sumergidas en el lenguaje. Gadamer sostendrá la naturaleza histórica de la comprensión misma, el intérprete está siempre guiado en su comprensión del pasado por los juicios previos: el objeto histórico y la operación hermenéutica del intérprete son ambos parte de un proceso histórico y de una tradición cultural.

La comprensión tiene que ser entendida como experiencia comunicativa. Habermas quiere probar la afirmación de que con el acceso, en términos de comprensión, al ámbito de la acción social, se plantea ineludiblemente la problemática de la racionalidad.

Habermas afirma que los procesos de entendimiento tienen como meta un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez. Tales reclamaciones de validez se las hacen mutuamente los participantes en la comunicación y son en principio susceptibles de crítica. En la acción comunicativa el comienzo de la interacción se hace depender de que los participantes puedan ponerse de acuerdo en un enjuiciamiento intersubjetivamente válido de sus relaciones con el mundo. Según este modelo de acción, la interacción sólo puede tener lugar si los implicados llegan entre sí a un acuerdo apoyado en razones.

Habermas habla del "arte" de la comprensión y de hacer algo comprensible, porque la capacidad interpretativa que cada hablante tiene a su disposición puede ser desarrollada hasta el nivel de una capacidad artística.

La hermenéutica filosófica es algo diferente: no es un arte sino una crítica, es decir, trae a la conciencia, en una actitud reflexiva, experien-

cias de lenguaje obtenidas en el ejercicio de nuestra competencia comunicativa y en el curso de la interacción social con los otros a través del lenguaje: la reflexión hermenéutica sobre la destreza en la comprensión y en el discurso interpretativo por un lado, y el convencimiento y la persuasión por el otro, se da no en el interés de un arte, sino de una investigación filosófica acerca de las estructuras de una comunicación coloquial. De la experiencia característica del arte de la comprensión y del discurso interpretativo, la hermenéutica filosófica ha aprendido que los recursos de un lenguaje natural son en principio suficientes para clarificar el significado de cualquier configuración de símbolos, por más lejanos e inaccesibles que puedan ser al comienzo. La experiencia hermenéutica lleva al nivel de la conciencia la relación entre el sujeto hablante y el lenguaje. Por otra parte, de la experiencia característica del arte de convencer y persuadir, la hermenéutica filosófica ha aprendido que el medio de la comunicación coloquial sirve no solamente para intercambiar mensajes sino también para formar y alterar las actitudes que conforman la conducta. Las acciones comunicativas requieren siempre una interpretación racional.

Para Habermas, la hermenéutica se refiere a una “capacidad” que adquirimos hasta el punto de “dominar” un lenguaje natural con el arte de la comprensión del significado de la comunicación lingüística y, en el caso de la comunicación rota o distorsionada, con el arte de hacerla comprensible.

En el campo antropológico, el antropólogo francés Gérard Althabe ha realizado trabajos de mucho interés sobre lo que él llamó la construcción del extranjero en los intercambios cotidianos. Analizó así, por ejemplo, cómo se produce un extranjero estigmatizado mediante un modo de categorización que apunta a excluirlo, a ponerlo fuera de los intercambios.

De esta manera, las identidades etnoculturales son absolutizadas y colocadas en el exterior, de modo que aquellos que se ven implicados en estas identidades colectivas son categorizados como extranjeros, y esta fractura es interna a la sociedad.

El conocimiento del otro tiene todavía un largo camino por delante, pero es indispensable para el logro de una sociedad más justa y solidaria.

## Bibliografía

- Althabe, Gérard, “La construcción del extranjero en los intercambios cotidianos”, en: Althabe, Gérard y Schuster, Félix Gustavo (comps.) *Antropología del presente*, Edicial, Buenos Aires, 1999.
- Buber, Martín, *Yo y Tú*, Galatea/Nueva Visión, Buenos Aires, 1960.
- Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1957.
- L'être et le néant*, Gallimard, París, 1948.
- Schuster, Federico, “Exposición”, en: Schuster, Federico, *et all.*, *El oficio de investigador*, 2da. Edición, Homo Sapiens, Rosario, 2001.
- Schuster, Félix Gustavo, *Método y conocimiento en ciencias sociales. Humanismo y ciencia*, Pro-Ciencia/CONICET, 1997.

## Lógica identitaria y reconocimiento de alteridades

Marcelo Lobosco

PRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN  
OLIMPIADAS FILOSÓFICAS DE ARGENTINA

**E**n la *Crítica de la Razón Dialéctica*, obra de la segunda mitad de siglo, el filósofo y escritor Jean Paul Sartre, considera al Marxismo como la Filosofía insuperable de su época.

Precedida por *Cuestiones de método*, Sartre buscaba comprender al hombre, al hombre concreto, de carne y hueso, como había dicho Husserl.

Pero no intentaba explicarlo mecanicistamente, ni explicarlo sólo causalmente al modo nomológico-deductivo, es decir por leyes generales.

Sartre, filósofo de la libertad, buscaba comprender al sujeto concreto, producto de diferentes mediaciones. Buscaba comprender a ese universal-singular que pueda ser aprendido por la Filosofía en un intento de integrar en este segundo momento filosófico, al Existencialismo, al Marxismo y a un Psicoanálisis recortado.

Había comprendido, después de 1945, que el hombre es libre pero no sólo se encuentra en situación, sino en mediaciones históricas.

No es motivo de estas páginas profundizar en este segundo periodo filosófico, salvo señalar muy sucintamente la vinculación del concepto de subjetividad con el tema de la constitución de los otros, para poder proponer un esquema teórico que facilite el reconocimiento de alteridades, motivo de reflexión de estas líneas.

Compartimos con algunos autores –Jeanson por ejemplo–, que el eje de preocupación teórica de Sartre está constituido por una progresiva valorización del tema del otro, preocupación que atraviesa toda su obra, y que en este segundo período va a incorporar a las mediaciones históricas, la lucha de clases, es decir, al marxismo.

Pero va a incorporar a un marxismo criticado de ser universalista y apriorista, es decir, de tener una postura válida para todos los casos particulares e intentando justificar en los casos concretos, las leyes generales de la historia, sin tener, según Sartre, un verdadero pensamiento dialéctico que intente comprender lo concreto, o sea, lo singular.

Además mantendrá la concepción existencialista, es decir, la preocupación por la subjetividad, –lo vivido– tal como la denominará en este período, el proyecto y la situación, pero inmersos en los procesos histórico-sociales de las relaciones de producción.

Finalmente incorporará en su preocupación por lo concreto al psicoanálisis como mediación privilegiada, que le permitirá comprender al hombre de carne y hueso, pero a un psicoanálisis con recortes. Pues la infancia determina los gestos y las funciones, pero siempre en proyectos por advenir.

Es decir que los complejos, el estilo de vida y la relación con el pasado superador se encuentran enmarcados en Sartre, en los primeros años de vida.

Aceptará un psicoanálisis recortado en relación con la dinámica personal de los primeros años que condicionará el proyecto, ya que estaba de acuerdo con los hechos de disimulación y represión estudiados por el Psicoanálisis. Lo cual expresa un acercamiento de Sartre al Psicoanálisis.

Pero en relación con las nociones como censura, represión, pulsión no estaba de acuerdo porque expresaban según él, una suerte de mecanicismo.

Entonces podemos decir que Sartre incorporará al psicoanálisis, pero a un psicoanálisis que se encuentra resignificado a partir del existencialismo.

Ha revisado también su antigua noción de conciencia y la ha reemplazado por la noción de lo vivido, que será definido como lo presente en-sí y autopresente de sí.

Ahora bien, en relación con la subjetividad podemos afirmar que va a mantener ciertas características del período anterior, incorporando otras, pues la misma jugará un rol de mediación entre la realidad y el proyecto.

Se encontraba decidido a interiorizar lo exterior y a la exteriorización de lo interior. La mediación estará dada por el concepto de *praxis*, paso de lo objetivo a lo objetivo por la interiorización.

Es decir que Sartre es uno de los que produce una renovación de la Filosofía de la Praxis, al decir de Habermas en el *Discurso Filosófico de la Modernidad*.

En relación al proyecto, va a recuperar esta noción como una superación subjetiva de la objetividad hacia una nueva objetividad.

La subjetividad entonces para Sartre, representa una mediación necesaria del proceso objetivo.

Las condiciones materiales no deben ser pensadas en general, sino que deben ser pensadas vivencial y procesualmente.

Y la base de la mediación no se encuentra ni en un pensar solipsista, ni en una estructura, sino recuperando parte de la categorización de su paradigma anterior; sostendrá que la base de la superación estará en lo prerracional, prerreflexivo, condición de posibilidad de lo reflexivo.

Es decir, que el móvil de la subjetividad estará en el sentir prerreflexivo que se objetará en su realización histórica.

Por ende la subjetividad incorpora la realidad histórico-social, la niega a partir de una necesidad no realizada y se proyecta en un nuevo tipo de realidad, que se objetiva como subjetividad objetivada.

Así que la subjetividad se objetiviza en aquellos productos históricos, socioculturales que son las obras, los trabajos, los gestos.

Finalmente, en relación con la metodología utilizada por Sartre podemos afirmar que el encuentro del existencialismo con el psicoanálisis y el marxismo, dio origen a un sincretismo epistemológico.

El mismo se objetiviza y sintetiza en una nueva metodología válida para las ciencias sociales y humanidades: el método progresivo-regresivo.

En este movimiento recreador de la existencia se trata de volver a crear; sólo puede ser válido buscando la unidad transversal que atraviesa todas las estructuras homogéneas.

Y este es el método analítico-sintético, progresivo y regresivo, por el cual Sartre piensa que se puede comprender a ese universal-singular que es el sujeto humano.

Tratando de comprender las significaciones vividas que se producen en el otro. Es decir, recuperar una epistemología que dé cuenta de la alteridad.

Podríamos realizar el primer cuestionamiento: ¿han variado las condiciones materiales de producción, pensadas por Sartre, en este presente histórico-social?

Pues se han sucedido cambios luego de la implosión de las economías nacionales en algunos países de la región de América Latina y de la explosión planetaria de la economía neoliberal.

Además, después que en el campo estrictamente filosófico, han aparecido los que han sido llamados por Ricoeur ‘filósofos de la sospecha’; me refiero a Marx, Freud, y Nietzsche.

Es decir, los filósofos que han puesto en cuestión la quimera del origen, que han cuestionado el paradigma concienzialista del sujeto constituyente, que han criticado la lógica de producción de sujetos.

Es por eso que celebramos esta iniciativa de la UNESCO, del Día Internacional de la Filosofía, particularmente de la Oficina de México, para dialogar, comprender, a ese universal-singular en condiciones materiales muy diferentes.

Así, con la caída del muro de Berlín, el fin del socialismo, la crisis de Yugoslavia y los problemas macroeconómicos de las repúblicas latinoamericanas, se dio un fenómeno socio-cultural que nosotros denominamos dialéctica de la implosión-explosión.

La explosión del bloque soviético, la caída de la ideología socialista muestra la cara externa, fenoménica de los hechos. Pues lo que se dio como fenómeno paralelo de efectos diferentes, fue el fenómeno de la implosión.

La explosión significó la ruptura de una ideología cristalizada que homogeneizaba diversidades históricas, nacionales, socio-culturales diferentes. Pero al mismo tiempo se dio un fenómeno similar, pero de efectos diferentes: la implosión; es decir la ruptura de las ideologías e imaginarios y la emergencia de los núcleos ético-míticos propios de cada estado-nación, tal como eran antes de 1945.

Esto último significó, entre otras cosas, la ruptura de estados como Yugoslavia, la reaparición de los núcleos religiosos como constituyentes de cada Estado, como en los ex-países satélites de la Rusia actual, y la redefinición de las economías latinoamericanas, que hizo que grandes contingentes de pobladores que habían nacido bajo la protección de un Estado pasaran a necesitar la capacitación en servicio a los efectos de redefinir su experiencia personal y laboral.

En este último caso fueron las decisiones de los Estados, unidas a la

creciente globalización económico-social, que favorecieron la dialéctica implosión-explósión.

Por otra parte se constituyen organizaciones institucionales; económico-financieras, educativas, políticas, editoriales, que podemos denominar epistémicamente y por el carácter regresivo de nuestra época, como organizaciones monoameboides. Las mismas se caracterizan por la tendencia a incorporar lo fragmentario –llámese banco local, pequeñas y medianas empresas nacionales o privadas–; es decir, por desarrollar un proceso que nosotros denominamos mega-absorción de lo disuelto y mono-absorción de lo disgregado.

Esto se ve reflejado en el plano social por las megaempresas transnacionales que en el proceso de globalización, incorporan empresas nacionales por la reducción y achicamiento de los Estados nacionales.

Así como en la Modernidad propiamente dicha se dieron categorías filosóficas prototípicas, como fueron las categorías kantianas, como por ejemplo la de causalidad o en Hegel, la dialéctica aparece como una razón que totaliza y recupera lo real a partir de la contradicción de lo real. . En la modernidad tardía, en la que para algunos nos encontramos, con un capitalismo financiero a Humanizar con mayúscula, la categoría que socava la realidad central es lo paradójal en las sociedades complejas actuales.

Vivimos en una época ceñida por una complejidad paradójal, un nuevo renacimiento cultural, donde se alzan muchas voces, hay mucha información, pero paradójicamente hay poco conocimiento. Dado que no hay síntesis. Y el conocimiento no es mero almacenamiento de datos, sino síntesis conceptual.

Es por eso que la razón tiene tareas que realizar, o bien la reconstrucción de la razón que se ha hecho añicos por la crisis de la Modernidad o por otra parte) bien la deconstrucción, una crítica de la razón impura, dado que esta última se encuentra preñada por las prácticas sociales. Esto supone una decisión epistémica y del mundo de la praxis.

Es por eso que nuestro segundo cuestionamiento se circunscribe a la posibilidad de repensar una razón no anclada en las prácticas sociales, dadoras de sentido.

Es por eso que es importante repensar esa lógica conjuntista identitaria imperante, al decir de Castoriadis.

Entendemos –siguiendo a Castoriadis– por lógica conjuntista identitaria a la manera de entender la sociedad y la historia como la

lógica de conjuntos, es decir una lógica determinista, finalista, donde cada uno tiene funciones irreducibles que cumplir.

Es decir una lógica que matematiza lo real según la lógica de conjuntos de Cantor y que busca pensar lo real reduciéndolo y subsumiéndolo sin tener en cuenta las diferencias, lo otro, lo diferente.

Pues no es lo mismo comprender al otro, que subsumirlo a esquemas prefijados, unificadores, eliminadores de toda diferencia.

Según esta lógica conjuntista identitaria, la sociedad puede ser pensada causalmente, en decir en términos de causas y efectos. Finalistamente, quiere significar un número de finalidades preestablecidas, predeterminadas.

Es decir no hay lugar, no hay posibilidad de alteración. Pero dado que la historia o lo histórico-social según Castoriadis es alteridad-alteración. Estas concepciones tan arraigadas en nuestro tiempo, deterministas, regidas por una razón reduccionista, quitan la posibilidad de pensar lo social, de humanizar las prácticas sociales económicas, políticas, educativas, de otra manera.

No es que Castoriadis niegue la racionalidad. Castoriadis piensa la racionalidad desde otros esquemas teóricos, desde otros paradigmas que implican la posibilidad de generar cambios sociales, cambios económicos. No reduciendo lo histórico-social, lo económico a la repetición de lo mismo.

Es decir frente a una lógica identitaria que propone un modelo reducido de razón que excluye las diferencias culturales, étnicas, educativas, políticas, proponemos un modelo de razón que recupere las prácticas sociales extralingüísticas, de una región, país o lugar, dadoras de sentido.

Las prácticas que no han sido tematizadas por la razón sino por un modelo lógico-estadístico, en el cual el otro, lo otro se convierte en dato, 20 % de desocupados, 50 % de excluidos del sistema económico, 30 % en condiciones sanitarias vulnerables.

Es decir de una razón que recupere las reglas de juego formales o informales de una sociedad, como afirma Gerardo Uña, economista del Banco Mundial o recuperar una economía comunitarista, que recupere los vínculos con la política y la ética, como propone E. Bianchini, en un modelo de racionalidad más inclusivo.

Pues de lo que se trata es de humanizar las prácticas sociales, extralingüísticas, que no siempre están tematizadas por el lenguaje, pero que emiten sentidos y que deben ser recuperados por un modelo de razón no excluyente.

Es decir proponemos pensar, humanizar las prácticas sociales, económicas, sociales, jurídicas, bioéticas, como recientemente surgió de una iniciativa de la Oficina de UNESCO México a partir de un maravilloso diálogo inter y multidisciplinar en un Encuentro de Ética Aplicada a la salud o Bioética, a partir de una razón que recupere al otro y que no lo tome como mero dato estadístico de la realidad. No eliminando la comprensión como *modus operandi* epistemológico de acceso al sujeto. Pues el otro o lo otro existe.

### Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius, *L' institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.
- \_\_\_\_\_, "L'etat du sujet, aujourd' hui, topique n° 38", en: *le Monde morcele*, Seuil, Paris, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Sujet et verité, Seminaire, 1986-1987*, Seuil, Paris, 2002.
- Jaenson, Francis, *Sartre par lui-même*, Gallimard, Paris, 1960.
- Lobosco, Marcelo, *Subjetividad y Constitución del Otro, En la obra de Jean Paul Sartre*, Almagesto, Buenos Aires, 1995.
- Sartre, Jean Paul, *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Sartre par lui meme*, Gallimard, Paris, 1977.
- \_\_\_\_\_, *El existencialismo es un Humanismo*, Huascar, Buenos Aires, 1980.
- Vermeren, Patrice, *La Philosophie saisie par l' Unesco*, Unesco, Paris, 2003.

## El Otro como proyecto

Lilian do Valle

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS E FORMAÇÃO HUMANA  
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (BRASIL)

### 1. Los nombres del Otro

Un bellissimo artículo de la entrañable Nicole Loraux para la Revista *Le Genre Humain* (Loraux, 1990:115-139) buscaba destacar cuánto el *otro* es fundamental en los procesos de formación identitaria. Analizaba la cuestión a partir de la experiencia de la Grecia clásica y, por lo tanto, de la construcción de la identidad común para los diferentes pueblos que componían la potencia imperialista entonces en auge. Sin embargo, en el interior de ese proceso, le interesaba particularmente la experiencia de Atenas, la *polis* que, entre todas las otras, reivindicaba para sí el núcleo de autenticidad y de pureza de la definición de la “grecidad”.

El texto invitaba a pensar, ya desde su título, cómo la pesada inversión en la glorificación de una identidad que se quiere inquebrantable e incorruptible, en la figura de un Mismo inmóvil y eterno, inaugura, por el propio movimiento, el enorme prestigio, la enorme importancia que pasa a ser concedida al Otro, al “bárbaro”, concebido así como una unidad en la desemejanza de múltiples pueblos y culturas, aunque igualmente concedida a los otros griegos, supuestamente “recién llegados” a tierras donde los “auténticos” siempre habitaron,

hijos aparentemente adoptivos que vienen a juntarse a los herederos legítimos.

La identidad imperialista se construye en un doble movimiento: reserva para sí la atribución de valores que les son negados a los otros pero afirma en los otros las características con las cuales no quiere asociarse. Así, los atenienses son legítimos mientras al Otro sólo le resta la ilegitimidad. Los atenienses son valientes mientras los demás son cobardes. Los atenienses son “uno” mientras alrededor existe una multiplicidad desordenada y caótica que solamente el artificio unifica en la condición genérica del “otro”. Es así como la identidad que “sólo piensa el uno”, como decía Nicole Loraux, no acepta compartir sus valores y valoriza su exclusividad.

Diría más. Pretendiéndose sólida e inquebrantable, la identidad que se construye con base en la negación del Otro sólo multiplica las exclusiones. Así, la relación con la alteridad no permanece inmóvil, en cuanto ella misma, como se podría pretender y continuamente somos forzados a redefinir el trato reservado al Otro. Por un lado, tratar al otro como el enemigo implica una delicada operación que, sin duda, acarrea riesgos, así como el extremo empobrecimiento de la identidad y las inevitables luchas internas. Pero, por otro lado, tratar al otro como el “huésped”, como aquel que se abriga en su mundo civilizado para domesticarlo mejor y convertirlo implica, igualmente, la formidable amenaza que representan los intercambios, el peligro de contaminación, de pérdida de su pura identidad. Ni muy lejos ni muy cerca: en un mundo que un enorme anacronismo denominaría globalización, el lugar del otro es siempre inestable.

Esas son, sin duda, historias muy antiguas aunque todavía gozan de una triste actualidad: pues es necesario reconocer que ese modelo de identidad por exclusión todavía está vigente en todas partes, separando los pueblos desarrollados de los nuevos bárbaros, la buena y la mala religión, los ricos de los pobres, los hombres de las mujeres, los sabios y los ignorantes, los blancos de los negros y de los indígenas, los razonables de los irracionales, la ejemplaridad de las copias...

Los antiguos imperialismos suceden a los nuevos, igualmente prisioneros del dilema en que identidad y diferencia se presentan como ejes de un pensamiento dividido en oposiciones: el mito de la perfecta unidad necesita la guerra y los extranjeros, el mito de la estabilidad y de la armonía se sostiene en la multiplicación de tensiones, el mito de la co-

municación transparente y fácil se alimenta de la seguridad de que no existe lengua común a partir de la cual establecer un contacto con el otro.

Sin embargo, se dirá que nada de esto es muy nuevo: en definitiva nuestro mundo alterado es la prueba más evidente del regreso de lo reprimido, que arruina la estabilidad económica, la transparencia de la razón, la unidad de los sujetos, así como de las colectividades.

¿A qué contraponer el modelo triunfalista de la identidad? Muchos parecen ser, actualmente, los que optan por hacer del vicio virtud y, constatando el malestar en que la crisis de los procesos identificatorios, individuales y colectivos, sumerge a todos, proponen que es radicalmente imposible pensar la identidad. Constatando las nefastas consecuencias de las utopías unitarias, proponen la total insolvencia de los ritos de comunicación y de construcción común: políticos, educacionales, sociales, culturales.

En realidad, sin embargo, aboliendo de esta forma la identidad, ¿no se termina excluyendo definitivamente también la alteridad, tanto en la figura del otro que está fuera de sí como de la del otro que está en sí mismo? ¿La alteridad se torna, solamente, un sentido desencarnado o una realidad “a-sensata”, ¿si con la alteridad jamás puedo encontrar cualquier tipo de identificación, por más mínima que sea, cómo podría ella existir para mí?

Es posible, sin embargo, que los dilemas de la identidad y de la alteridad no sean en esencia resueltos de una vez por todas a partir de una decisión racional, conceptual, filosófica o espiritual. Pero, si es bajo el modo de una continua tensión que el mismo y el otro habitan en mí y constituyen mi referencia a una colectividad, ¿qué se opondrá, entonces, a la identidad cerrada en sí, al atolladero de mi relación con el otro? ¿En qué territorio y en qué lengua debo dirigirme al otro?

Examinando la división del sujeto y pretendiendo rechazar la solución de facilidad que implica simplemente decretar su muerte, Cornelius Castoriadis afirmaba que la subjetividad democrática era *proyecto*.

No es simplemente el empeño en todo “aquello que todavía no es” sino en un proceso deliberado de construcción de la autonomía. Existe, así, otra manera de rechazar la identidad monolítica y cerrada en sí, que no es la pura práctica de sofisticados juegos conceptuales sino el ejercicio continuo del auto cuestionamiento. Frente a esta tarea, el otro todavía aparece como indispensable para mi construcción identitaria: pero, más

que ser aquel sobre quien proyecto todo lo que no quiero en mí, es ahora la ocasión para mi propia alteración, es vector de alteridad en mí.

Y, si la recíproca tiende a poder ser verdadera, lo que se contrapone al dilema entre aproximar al otro para convertirlo en mí, o separarlo, proponiendo su aniquilamiento, es la posibilidad de descubrir un nuevo destino para la alteridad: no más el conformismo de la inmovilidad o del puro flujo, no más la plena seguridad “racional” de un fin impuesto dogmáticamente o probado científicamente sino el permanente riesgo de creer y de empeñarse para que el otro pueda, finalmente, nombrarse, también, autonomía.

## 2. Una lengua para hablar con el otro

Proyecto, autonomía... nombrar al otro ¿no significaría aprisionarlo en una representación, dándole una identidad que dice mucho más de aquel que nombra que de quien es nombrado? ¿En qué medida nuestra reflexión no sería, ella misma, víctima de los peligros que busco? ¿Denunciar, enfrentada a la necesidad de mantenerse en el orden de la pura formalidad y, así, permanentemente condenada a hablar de un otro inexistente, pura abstracción sin materialidad en la existencia, un otro desencarnado, o frente a la exigencia de ir más allá, llevada a realizar sobre el otro la violencia que implica toda denominación?

Un primer camino parece conducir a la idea de que pensar el otro, hablar *del* otro, sin que eso consista en una simple reiteración de lo mismo, significa mantener la exigencia de hablarle *al* otro, de ponerse en diálogo, considerando la lengua como lugar de ese encuentro.

¿Existiría, sin embargo, una lengua para hablarle al otro que garantizase evitar toda imposición? Pero, ¿dónde situar esa lengua para que no venga cargada de sentidos, como suele ocurrir con las lenguas? ¿Existiría una lengua que no sea densamente constituida por la cultura, por la historia?

La lengua nos obliga a pensar en el juego de espejos en que estamos proyectados: sabemos que la lengua habla, primeramente, del mundo que la constituye, que habla de sí misma y habla, también, de aquel que por su intermedio se constituye en ser de discurso, pero, ¿dejaría espacio para el otro?

No existe lengua pura, lengua universal. Retornamos así al mismo dilema: si es verdad que la identidad no es más nada que el discurso del

Yo sobre el Yo (Aulagnier, 1975:28), discurso sobre sí que no cesa de dirigirse a sí, ¿no estaríamos definitivamente obligados a la ilusión de fabricar un “otro” como pura copia, calco de lo instituido, de lo que sabemos de nosotros o lo que sobre nosotros necesitamos ocultar?

Renunciar al mito de la lengua transparente debe poder implicar, sin embargo, algo más que aceptar la lengua, las lenguas de que disponemos en su inmediatez, como un conjunto cerrado de remisión que no ponemos nunca en cuestión.

La lengua (convención) es seguramente el modelo de aquello que fue instituido, pero es, al mismo tiempo e indisolublemente, modelo de aquello que se está instituyendo, de la actividad instituyente y posibilidad infinita de nuevas instituciones, de creación.

“La palabra solamente puede existir teniendo un cierto sentido y, al mismo tiempo, como expresión de todo sentido posible. (...) No existiría lenguaje si, cada vez, la palabra pudiera remitirnos a *cualquier lugar* y de *cualquier manera*, pero, igualmente, si cada vez las remisiones posibles que pertenecen a la significación y a las cuales pertenece igualmente la significación fueran *rigurosamente circunscriptas y definibles*.” (Castoriadis, 1978:172).

Subsiste, entonces, un enigma que me lleva a constatar que cada lengua es particular, toda lengua es posibilidad de expresión de aquello que no forma parte de esa particularidad. Si cada lengua es instituida, toda lengua es, sin embargo, *posibilidad* de apertura al otro, de ruptura del vínculo canónico entre signo y significación que la apoyaba aunque sea para reestablecerlo nuevamente.

Posibilidad, no obstante, no significa necesidad. Por eso, me parece que la lengua para hablarle al otro es siempre un proyecto como lo es la apertura hacia el otro, y la apertura que el otro deberá probar para que nos encontremos. De forma que, teniendo que renombrarlo una vez más, diría que la verdadera figura de la alteridad es el proyecto democrático.

LO OTRO

*es una cuestión filosófica*, que se terminó de imprimir en marzo de dos mil seis, con un tiraje de trescientos ejemplares, más sobrantes para reposición.



el diseño, la formación, el cuidado editorial y el *tírese* se llevaron a cabo en estirpe, concepto e imagen, situado en lucas alamán número treinta, segundo piso, colonia obrera, méxico, distrito federal, con teléfono cinco cinco ocho ocho cero tres tres.