

## La pregunta sobre el Otro en tiempos de hegemonía

Por: Nelson Vallejo-Gómez

*“En lugar de borrarla, la democracia revela la dimensión del Otro en la experiencia de la vida”*

Claude Lefort

*“La relación con el otro, es decir, la justicia”*

Emmanuel Levinas

El buen sentido práctico debería prevalecer a partir del momento en que se plantea la pregunta sobre el Otro. Porque evidentemente, hay una interdependencia de los unos y los otros. Ya no es necesario presuponer en este cuestionamiento un vínculo natural de *sociabilidad* pre existente o una certeza subjetiva absoluta, salvo al hacer un repaso de las paradojas y de los juegos dialécticos.

Desde entonces, la experiencia del Otro está ahí, día a día, y por así decir “a la mano” o “por desvelar”. Es un dato que, de hecho, un ser razonable, educado y discreto comprende enseguida; lo integra como una cosa inmediata, inexplicable e ininteligible, trátase de lo íntimo, en el orden ético, de la casa, en el orden moral, o de la calle, en el orden jurídico

El paso del Uno al Otro no es natural, pero tampoco lo es la base de mi doble identidad o unidad compleja, que puede ser simultáneamente, por la facultad de la imaginación, idéntica y diferente, única y múltiple. No dejaremos de señalarlo, a lo largo de estos vistazos, para recordar la lección del vínculo jurídico natural, en la relación con el Otro, y acudir a la herencia cultural del humanismo jurídico en la Latinidad.

Lo cultural y hasta civilizado no impide que siempre seamos seres razonables, educados y discretos, ni mucho menos. La dificultad es entonces

volver a visitar, en tiempos de hegemonía, las condiciones de posibilidad de la experiencia del Otro y, de nuevo, del yo.

Nuestro objetivo es señalar la urgencia para la geopolítica de integrar este cuestionamiento como un dato esencial de dignidad en las relaciones internacionales y en la búsqueda de soluciones justas para las guerras en curso y por doquier.

Las preguntas planteadas por los grandes filósofos permanecen entre líneas: ¿cómo descubrir en tal objeto para poseer y consumir, ante toda pulsión de autofagia, la subjetividad ausente? ¿Cómo percibir en tal cuerpo, bajo la mira de una metralleta, la presencia de una conciencia, de un alter ego, de otro yo como tal y no solamente con relación a mí y a mi voluntad de poder desencadenada? ¿Cuál es la extrañeza evidente del Otro en las relaciones de poder que no tienen nada que ver con un “trabajo” de mercenario? ¿Cómo resolver el solipsismo teórico o metafísico, que afirma una soledad irreductible de mi conciencia? y ¿Cómo tener en cuenta el solipsismo práctico necesario para la identificación de toda toma de conciencia?

Las diferentes formulaciones de la pregunta sobre el Otro alimentan en Occidente un corpus de Platón a Levinas, pasando por Descartes, Kant, Hegel, Fichte, Husserl, Heidegger, y así sucesivamente, las encontramos crípticas en poetas y visionarios.

La pregunta destaca inmediatamente, en el escenario del discurso que nos concierne, una tríada fundamental que es conveniente replantear en las relaciones intersubjetivas y, especialmente, en las relaciones internacionales: la tríada Derecho / Libertad / Otredad.

La pregunta, pone en juego también el estado de conciencia, subjetividad y relación con el Otro, el paso de la intersubjetividad pasional a la relación moral y la puerta estrecha que lleva del conocido al prójimo, y que da a entender ¿por qué siempre será muy difícil renegar de sus próximos para querer a su prójimo? es decir, su lejano.

También debemos estar atentos a la aparición en nosotros mismos de una especie de iluminación, lo que nos da una conciencia caleidoscópica, en la cual tener el rumbo entre dos precipicios, la objetivación que cosifica y la subjetividad que enloquece. Estar atentos es pues es siempre una apuesta, una cuestión de prudencia, serenidad y dignidad.

Si la pregunta sobre el Otro amerita replantearse en tiempos de hegemonía, es que a través de este cuestionamiento surge la problemática de la libertad, tanto desde el punto de vista trascendental como desde el punto de vista concreto, práctico y de nuevo, jurídico.

También con la respuesta dada sabremos evaluar el lugar reservado para el diálogo emulador con el que no es yo, medir la apertura de la conciencia o la base de la mentalidad con la que se es capaz de abordar la diferencia cultural, identificar el papel de la finalidad como marca innegable de racionalidad o criterio de humanidad en la relación con el Otro.

Pero lo que une a las personas como base, no sale de las redes de tuberías de pozos petrolíferos, ni de los flujos financieros, ni de lo digital. Se trata de una experiencia relacional y religante con el otro, es decir, como diría Levinas, se trata de justicia, es decir, mayor conocimiento de mente y corazón de lo ajeno. Así se evidencia que el otro, tanto como yo, existe como fin en sí mismo y no sólo como un medio. El otro, como lo soy yo mismo, es tanto conciencia intencional y cuerpo vivencial.

El aporte decisivo de la teoría kantiana, formulada en 1785, retoma una tradición latina y humanista forjada desde la antigüedad sobre la vía greco-romana y judeocristiana. Es la idea de que la moralidad no puede fundarse en un sentimiento (egoísta o altruista), sino sobre la misma forma de la ley práctica, a saber: *“actúa de tal modo que tratas la humanidad tanto en tu persona como en la persona del Otro siempre al mismo tiempo como un fin, y jamás simplemente como un medio”*<sup>1</sup>. El fundamento o el presupuesto trascendental de esta *ley práctica* (imperativo categórico posible o

---

<sup>1</sup> Kant, Immanuel (1724-1804). *Metafísica de las costumbres* (1785), - segunda sección. Trad. V. Delbos. Ed. Vrin, París, 1980, p.105

imperativo categórico práctico): es que sí uno se asume como una naturaleza razonable que posee un valor como fin en sí mismo y que uno es capaz de hacer también la diferencia cualitativa entre las cosas y las personas, sabiendo que las cosas son pacientes de causas y razones, y se valorizan en función de las personas. Las cosas son entonces relativas, en cuanto a los medios; mientras que las personas son actores de razones, causas y justificaciones, es decir, las personas, el yo y el otro, tienen un carácter cuyo valor es darse un valor superior a sí mismo, es decir previsto de una voluntad capaz de legislar de manera universal, o sea, como siendo legislador al mismo tiempo y a fin de cuentas como sometido a la ley precisamente porque puede legislar. En esta relación jurídica, donde la voluntad es a la vez agente y paciente (determinante y determinado por referencia a la ley) emerge la díada alteridad/identidad que hace de mí una persona. Basta decir que esta *ley práctica* sufre interpretaciones muy extrañas, incluso dentro de los gobiernos que se proclaman democráticos y respetuosos de los derechos humanos, y que corrompen el poder de una administración que legisla sobre la base de la jurisprudencia partidaria, petrolera, cocainera y capitalista. Esto hace que la administración pública gobierna para unos pocos, es decir que no gobierna para todos: Gobierno público de nadie.

La idea de Nadie, que en latín significa, a la vez, alguien y la ausencia de alguien, muestra bien la ambigüedad del Yo moral o la unidad compleja de esta díada: identidad en la ley universal (ninguno es nadie) y la alteridad por la autonomía a la que responde esta ley (cada uno es nadie). La ley moral en mí me constituye como persona o sujeto de la moralidad en tanto no me sea impuesta del exterior, sino precisamente en tanto sea capaz de dármela yo, a mí mismo, lo que se llama justamente la auto (a sí mismo) - nomía (nomos, la ley) de la persona.

### **El humanismo jurídico o las herencias de la latinidad**

Así como la moral no puede fundarse en un sentimiento, un afecto o un interés partidario, los poseedores de una geopolítica multipolar, fieles a esta herencia de la Latinidad, se invitan mutuamente a hacer de la ley una

fuerza y a resistir a la tentación de la voluntad de poder que querría hacer de la fuerza el fundamento de la ley. Esta voluntad corrompida abre la caja de Pandora, aprovechando los vendedores de la muerte y los señores de la guerra. Una ley, cuyo fundamento es la espada y no la balanza, es un agujero negro, porque es en realidad una sobrepuja insaciable de poder y fuente constante de conflictos y de venganzas.

Una fuerza neo colonialista, aliando tanques y misiles y erigida legislando todo poder, que unas veces provoca, a cambio, una revolución con declaración universal sobre los grandes valores, y otras veces alimenta una guerrilla larvada que negocia de forma usurera el caos para satisfacer micro poderes, está jugando sobre todos los frentes y minando los fundamentos de todos los signos y los símbolos.

Fue también esa misma herencia de Latinidad la que inspiró a Enrique Dunant, tocado en su humanidad por el horror dantesco de la agonía de los millares de heridos de la batalla de Solferino, que provocó en 1864 la creación de un emblema que les garantizaría el acceso a los heridos de guerra, sin distinción de uniforme ni bandera. Este impulso humanista dio origen a la *Cruz Roja*. El imperativo categórico práctico o la ley moral práctica de la Convención de 1864, después de lo indecible de las atrocidades nazis durante la segunda guerra mundial, se encuentra en las Convenciones de Ginebra adoptadas en agosto de 1949 por 64 países y completadas en 1977 por dos protocolos relativos al fortalecimiento de la protección de las víctimas de los conflictos internacionales y a la definición de “conflictos armados no internacionales”. Aunque basado en un principio en el origen de la adhesión voluntaria de los Estados, estas cuatro Convenciones han sido reconocidas por la ONU desde 1980 como parte de la norma consuetudinaria internacional. Hoy en día es el elemento clave del Derecho Internacional Humanitario (DIH). La tortura, a la cual recientemente se añadió la pornografía y el Internet, numerosas fotos y vídeos, que demuestran en los verdugos la tontería y frivolidad, es decir, la ausencia de pensamiento y de vida espiritual, es la piedra angular donde emerge de nuevo la ley moral práctica del humanismo latín. Estas convenciones la prohíben de manera

absoluta. Esta prohibición figura en la Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada por la ONU en 1948, retomando el espíritu de esta, adoptado en 1789 en París por la Convención revolucionaria. Además “*Ninguna circunstancia excepcional puede ser invocada como justificación de la tortura*”, precisa por añadidura una convención internacional de 1984 (ratificada por una centena de Estados).

No importa que se repita, puesto que el hombre es un animal olvidadizo, esta prohibición fue también objeto de convenciones regionales y figura en las legislaciones internas, incluida en las de los Estados Unidos de América. Las infracciones graves a las Convenciones de Ginebra son unos crímenes de guerra que, por desgracia, a menudo se quedan impunes, porque se someten a “razones de Estado”.

El horror nazi dará lugar a la definición de otras dos categorías de crímenes, por lo que el asesino también puede comprobarse como un ser lleno de imaginación. *Los crímenes contra la humanidad* figuran en el estatuto del tribunal de Nuremberg del 8 de agosto de 1945, reconocidos el año siguiente por la ONU como un elemento de Derecho internacional; y, *el crimen de genocidio* es definido en una convención de diciembre de 1948, que apela a la creación de una instancia internacional para reprimirlo.

Exactamente habrá que esperar medio siglo, el fin de la guerra fría, para que tal instancia sea creada por el tratado de Roma de 1998: la Corte Penal Internacional (CPI). ¡Desde luego, todavía quedan algunos grandes países que encontrarán su interés en no adherirse a esos tratados!

### **La cuestión caleidoscópica y la fenomenología de la dominación**

Para un espíritu alimentado en la dialéctica clásica y en las fuentes de la Ilustración, no es necesario decir que el derecho es injusto sin libertad, y que está vacío o es un simple habeas corpus en la ausencia del Otro.

Sin embargo, estos conceptos deben ser pensados a la luz y en el estrépito de lo contemporáneo, porque no se ven ni se entienden de la misma manera que en tiempos pasados. Por ejemplo, la guerra petrolera

emprendida aquí y allá por el imperio blando necesita, en vista de una honesta comprensión o de un equilibrio diferencial de los conceptos, una crítica de la razón pura, una teoría del derecho y una teoría de la moral, porque se deshonran allí los conceptos de “justicia”, “libertad”, “emancipación” y así sucesivamente. Las guerras por el petróleo y las narcoguerras están ahí: como un recordatorio de la urgencia de replantear la pregunta sobre el Otro en términos de la moral y del derecho, incluso del derecho moral o del derecho humanitario.

También, hay una bella lección de geopolítica contemporánea que aprender para todos aquellos que están o no directamente conectados a los oleoductos o al provecho de la heroína. Ellos tienen la obligación moral de decir ¡*Yo acuso!* y de responder a la pregunta que nos concierne por la dignidad simple en cada uno y por la convicción sana que, más allá de las creencias y las convicciones de unos y otros, una conciencia universal en la humanidad verdaderamente esencial sale a la luz.

Es la esperanza de ver acentuarse un proceso jurídico comparativo entre los pueblos, las naciones y sobre todo entre los Estados, que da vida y sentido a la alteridad y a la diversidad y que se encontraría en una Carta universal del derecho humanitario. Una Carta de un género nuevo, que no sea erigida para el tiempo de guerra o para el tiempo de paz que prepara la guerra, sino para civilizar el planeta y para sacar la humanidad de su edad de hierro planetario, como diría Edgar Morin<sup>2</sup>.

La pregunta sobre el Otro en tiempos de hegemonía también hizo emerger la problemática del hegemonismo totalitario como un tipo de nueva consecuencia necesaria del despliegue de la técnica, en la era del Internet y del terrorismo universalizado, del mismo modo que un caleidoscopio. No hay duda que convendría entregarse a un tipo de fenomenología de la dominación, incluso del neocolonialismo petrolero para comprender *cómo la hegemonía totalitaria es al despliegue del terrorismo contemporáneo*, lo que la técnica a la crítica de lo que fue una vez la modernidad.

---

<sup>2</sup> cf. Morin, Edgar. Pour sortir du XX siècle. Ed. du Seuil, Paris, 1984

La cuestión del estatus de la conciencia se encuentra allí, insinuado, particularmente en la formulación cartesiana de un sujeto que, seguro de su propia certeza, cosifica la naturaleza para colonizarla, convirtiéndose en dueño y poseedor. Esta voluntad del sujeto absoluto y colonizador de la naturaleza en su totalidad se acompaña inevitablemente de violencia y de horror. Eso es tanto como decir que cuando se encuentra tal paradigma mental en las decisiones tomadas por los que tienen a cargo los asuntos del mundo, la guerra y la paz no tienen más sentido, y aquí toda indignación moral es sospechosa de traición o de debilidad. En realidad, *time is money*. Los asuntos se siguen y se parecen. Los Señores de la guerra que se acaparan los poderes de dominación son los personajes siniestros siempre presentes, aunque más o menos disimulados, de una época cuando se trata ante todo de organizar la explotación técnica de fuentes energéticas, petroleras y nucleares en particular; porque cuando la voluntad de explotación y de control de estas fuentes se vuelve el principio de la política internacional, cuando todo debe ser subordinado a los esfuerzos para garantizar la omnipotencia del dinero y la seguridad de las cajas fuertes en los paraísos fiscales, hay que establecer y equipar a los hombres afectados en el trabajo de guerra, hombres que tienen poder de decisión y que vigilan todos los sectores donde el consumo agotador tiene que asegurar y proveer, hombres atrapados en el engranaje del espanto y del horror, hombres para la usura y para la muerte de los hombres mismos.

El terrorismo es la nueva “guerra mundial” y su aspecto totalitario es la consecuencia del abandono en el que se encuentran las preguntas sobre el Otro, del derecho y la libertad. La época del capitalismo digital y los flujos financieros repudia las preguntas esenciales. Por cierto, *consideraciones inactuales* mostrarían que nosotros otros contemporáneos, no tenemos el monopolio de la frivolidad, pero nadie debería pasar por alto el triste relato de una época caracterizada por una propiedad instantánea de múltiples temporalidades, que socavan las estaciones del año y conduce a la muerte del tiempo. Es urgente reflexionar sobre el proceso de autofagia conducido por un capitalismo digital que impregna todas las modalidades del ser,



vaciando su sustancia y aumentando, a la manera de la rana que siempre quiso ser más grande que el buey.

El mundo necesita urgente mecanismos de regulación basados en las preguntas esenciales y guiados por una *moral práctica posible*. En su lugar, nos empeñamos en seguir la complicación adicional de los mecanismos tecnocráticos y burocráticos, donde reina, como maestro y sirviente del capitalismo autofago, Monsieur Expert.

### **El solipsismo doble y la conciencia caleidoscópica**

Los filósofos emplean un doble enfoque en el tratamiento de la pregunta sobre el Otro. Por un lado, la llamada teoría del enfoque cartesiano, en la que el acceso al Otro, a otra conciencia, se da a través de la certeza de mi propia existencia como ser pensante, como interioridad validada *in extremis* gracias a los capirotaeos instantáneos de un *deus ex maquina* que me asegura una creación continua y permanente, tanto en el espacio como en el tiempo. Por lo tanto, seguro de mí mismo y cómodo en esta fortaleza interior, discuto sin ansiedad metafísica principal la cuestión de saber si estos “sombrosos” que pasan por debajo de mi ventana son de hecho las características de cualquier tema o de la humanidad, teniendo en definitiva el mismo destino final de criatura divina que yo. El otro se me aparece entonces como exterioridad e incertidumbre, sin embargo, hacer de la interioridad el punto de partida de la pregunta sobre el Otro hace inconcebible otra conciencia que la suya propia, y cualquier concepto propio, personalidad y sujeto es solipsista, es decir, no sería sólo la realidad del sujeto pensante, en el sentido donde existiría la imposibilidad de dar cuenta racionalmente de la experiencia de un Otro diferente a mí.

Para salir del callejón sin salida confortable del solipsismo, hay que mostrar que realmente el sujeto mismo no es su punto de partida, es decir que el sujeto solo se constituye en y por su relación con el Otro. La sicogénesis y la fenomenología se ponen de acuerdo para subrayar que el egocentrismo infantil y la corporeidad pre comunicacional no proceden de una entrada distinta a la mía, si no de esa que, ignorándose como yo, el niño

solo se percibe en lo que lo rodea. Hay pues en cada uno de nosotros un pequeño yo o pequeño bebé que, *“mientras más imperioso, más ignora sus propios límites”*, como diría Merleau-Ponty <sup>3</sup>. Por desgracia y afortunadamente por todas partes y a todo momento, la presencia insinuante de la diversidad, de la multiplicidad, del frío, de la sed, de la indiferencia, en resumen, del Otro, se encarga de hacer crecer a este pequeño bebé y de ponerlo en su sitio.

Una refutación radical de la teoría del solipsismo es poner el corazón mismo de la subjetividad, la alteridad, a través de una redefinición de la autoconciencia o en una relación con el cuerpo. Es entonces necesario demostrar que el surgimiento de la autoconciencia es contemporáneo y se correlaciona con el reconocimiento del Otro. Este es el significado de la empresa fichteana: deducir una necesidad a priori de la existencia de otras conciencias diferentes de la mía, cuando la mía se asienta. Extraer todas las consecuencias de la lección cartesiana, conforme a que el experimento del Otro nunca es concluyente, tal vez suficiente, nunca necesario. Fichte establece, *a priori*, la existencia del Otro, es decir, sin utilizar la experiencia que podemos tener de otros, pero deduciendo su existencia como una condición necesaria de la autoconciencia. Esta es la cuestión de la *intersubjetividad* que surge a través de mi autodeterminación, pero también con la más antigua de mi finitud y la más reciente de mi propia libertad. El *Segundo teorema del Fundamento del derecho natural*, según Fichte, dice: *“El ser razonable, finito, no se puede atribuir a sí mismo una causalidad libre en el mundo sensible sin atribuirlo también a otros, por consiguiente, sin admitir también otros seres razonables finitos fuera de él”* <sup>4</sup>. La respuesta de Fichte a la pregunta sobre el Otro hace de mí y del Otro los dos caracteres constitutivos de toda toma de conciencia. Esta relación de intersubjetividad es, para Fichte, un fundamento del derecho natural: es una relación jurídica

---

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961). *Las relaciones con los demás en el niño*. Durante la Sorbona, París, 1953, P. 26

<sup>4</sup> Fichte, JG (1762-1814). *Fundación de la ley natural de acuerdo con los principios de la doctrina de la ciencia*. Trad. A. Renaut, PUF, Quadrige, París, 1998, p. 46-55

práctica entre dos autonomías, entre dos yo que tienen cada uno una conciencia de sí, entre dos finitudes y entre dos libertades.

Emerge allí en seguida la problemática de una libertad paradójica: ¿Cómo limitar la libertad sin anularla? La solución es que la limitación misma no sea comprendida como impedimento o como traba a la causalidad libre del yo, sino como una provocación o como una llamada al despertar y a la acción de esta causalidad libre. Tal es la definición moderna de la libertad, que se puede acercar al tercer principio práctico de la voluntad según Kant, a saber: *“la idea de la voluntad de todo ser razonable como voluntad que legisla de manera universal”*. La característica de la legislación universal o la legislación práctica de la voluntad reside aquí, siempre a la manera kantiana, en el hecho de que la voluntad no está sometida pura y simplemente a la ley, sino que *“está sujeta de tal manera por lo que debe ser considerada al mismo tiempo como legisladora y a fin de cuentas como estando sometida solamente a la ley (donde puede sostenerse por el autor) precisamente por esta razón”*<sup>5</sup>. La síntesis de las dos características (yo / libertad y Otro/ limitación) o la iluminación de lo que antes llamé una *conciencia caleidoscópica* sólo es posible si el otro objeto es el mismo llamado a la libertad del sujeto, una clase de autodeterminación del sujeto a la autodeterminación.

En la gran tradición humanista de la *Ilustración*, Fichte cincela esta frase rica de sentido para nuestra intención: *“el llamado es la materia de la acción causal, y una causalidad libre del ser razonable, a quien invita, es su objetivo final”*<sup>6</sup>. Por lo tanto, podemos ver que el propósito de la libertad, el Otro pues, no es dado externamente o en la actualidad, ya que la espontaneidad mía es al mismo tiempo interior, pero como lo que viene o el destino. Que reinscriba el ser en el tiempo, esto hará decir a Husserl, después de Fichte, que nuestro espíritu está dotado de un tipo de apertura de conciencia, con sentido material y temporal de toda apertura, es decir *“una apercepción asimilante”* que no es ni un raciocinio por analogía, ni un acto

---

<sup>5</sup> Kant, *ibid.*

<sup>6</sup> Fichte, *ibid.*

inmanente o transcendental de pensamiento, sino una cierta reducción y fenomenológica localizable en tiempo y espacio cada vez, ya que contiene una *“intencionalidad que reenvía una ‘creación primera’ donde el objeto de un sentido análogo se constituye por primera vez”*. En resumidas cuentas, concluye Husserl, llegamos a una *“distinción radical”* entre apercepciones de objetos y *“apercepciones que aparecen con sentido de alter-ego”*<sup>7</sup>. Obviamente, empezando a sospechar que este tipo de apertura de pensamiento revela una complicidad intersubjetiva, ya que sólo puede llamarme así a la **libertad, o sólo puede interpelarme en alteridad un ser que me sabe** capaz de responder a su llamado, es decir, sólo un sujeto puede tener así el concepto de la alteridad como de Otro sujeto.

Kant habría añadido al sujeto el adjetivo moderno y progresista de *razonable*, Nietzsche o Cioran habrían estallado de risa delante de tanta buena voluntad bajo la cual, a menudo, se enmascara lo irracional. Hay que decir que la subjetividad sigue necesitando un reconocimiento recíproco de las libertades, como condición de posibilidad de este tipo de subjetividad. A la manera del humanismo latino, Fichte escribe las fórmulas célebres según las cuales *“El hombre se hace hombre entre los hombres”*, y especialmente ésta: *“No de Ti, no de Mí, no de Mí ni de Ti”*. Es así entre los hombres, por desgracia, que probamos todo el asco del sí y que comprende todo el lío del Ti y Mí. Afortunadamente hay por todas partes y en ninguna parte un buen dios para la salvación de uno y para descanso del Otro.

La misma preocupación fichteana del reconocimiento de las conciencias como condición a la expresión de la subjetividad razonable y a la finalidad de ser humano inspira a Hegel, en la misma época que muestra en su Fenomenología del espíritu que *“La autoconciencia es en sí y para sí en tanto es en sí y para sí otra autoconciencia, sólo en cuanto se la reconoce”*<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Husserl, Edmund (1859-1938). *Meditaciones cartesianas*. Trad. por la Srta. M. Peiffer y Levinas. Ed J. Vrin, París, 1980, p. 93-95

<sup>8</sup> Hegel, GWF (1770-1831). *La fenomenología de la mente*. Trad. J. Hyppolite, Ed. Aubier, Paris, 1977, vol. 1, *la autoconciencia*, p. 145 ssq.

Sin embargo, si el solipsismo teórico puede ser refutado así, el solipsismo práctico reside en lo que cada uno experimenta como sujeto único ante la duda, la toma de decisiones, el lenguaje y el miedo, particularmente ante la muerte. Merleau-Ponty dice que incluso si me sobrepasan mis propios actos, ahogado en la generalidad, “yo soy sin embargo aquel por quien ellos viven”<sup>9</sup>.

Me gusta recordar en estos juegos subjetivos la contra astucia cartesiana de la *Meditación segunda*, con carácter existencialista precursor, donde ya figura una conciencia de la irreductibilidad del yo sujeto. Descartes, a propósito del “dios embustero” o genio astuto que emplea toda su industria para engañarlo siempre y para argumentar la inexistencia del sujeto, derriba la argumentación y encuentra esta fórmula genial: “no hay pues en absoluto duda que yo soy, si me engaña; y qué me engañe mientras quiera, jamás lograría que yo no sea nada, mientras yo piense ser algo”<sup>10</sup>. Por supuesto, esta observación existencial simple no basta para una gran mente y unas líneas más adelante, Descartes vuelve a poner todo el programa del fundamento cognitivo: “Pero yo todavía no sé lo que soy”. Seguimos en lo mismo, como desde el nacimiento de la noche de los tiempos.

### **La alteridad como relación jurídica práctica**

Guardaré para la pregunta sobre el Otro en tiempo de hegemonía las lecciones recordadas aquí de Kant, de Fichte y de Hegel, relativas a la dinámica de la relación con el Otro. Es una relación de pluralidad que se podría contractualizar. Dos ideas fundamentales soportan la solución de Fichte a la pregunta sobre el Otro: la idea de que la intersubjetividad es una condición necesaria y suficiente a la subjetividad y la idea de que la intersubjetividad pasa por el establecimiento de un *vínculo de orden práctico* y no solo de orden teórico con el Otro (el mismo dispositivo que para la ley moral práctica de Kant). Obviamente, esto es una petición de principio o una

---

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Tel Gallimard, París, 1992, cap. IV, p. 398 ssq.

<sup>10</sup> Descartes, René (1596-1650). *Obras y letras*. Ed. La Pléiade. París, 1953, p. 275

deducción a priori de la necesidad de conexión con otra conciencia, a partir de la definición de la propia experiencia como *“causalidad libre finita”*.

Teniendo en cuenta la finitud humana y la limitación de mi libertad, el reconocimiento de las conciencias, la identificación libre y recíproca, esto representa una dimensión práctica de orden de la regulación y una relación jurídica natural necesaria para el cuestionamiento sobre el Otro. De ahí emerge el concepto de derecho natural, comprendido en su dimensión negativa como la limitación de mi libertad por la libertad del Otro, como un tipo de firma propia de cada uno de nosotros, como una tarjeta psicojurídica. Es un proceso de configuración y de constitución del campo de la libertad de unos y otros, la interacción entre la libertad natural o individual y la libertad civil o universal, hacer lo que se quiere y ejercer su derecho de libertad respetando la ley y al Otro. Arnaud Guigue bien lo dice con estas palabras: *“La ley restringe la libertad, menos en el sentido de que reduce la extensión y más bien en el sentido de trazar una frontera. La limitación no es amputación de la libertad previa, sino la configuración y la construcción del campo de la libertad. La verdadera libertad es aquella garantizada mediante la fuerza colectiva. De hecho soy libre de todo lo que la ley permite, porque quien quisiese reducir mi libertad se expondría a la sanción de las leyes”*<sup>11</sup>.

Más allá de la relación jurídico-práctica en el seno de la alteridad, permanece abierta a la pregunta de saber cuál sería, en tiempos de la hegemonía, la relación de causalidad entre la situación libre y recíproca de dominación o sometimiento de la conciencia. Podríamos inspirarnos en dos posturas para el esbozo de una respuesta: la inclusión de la conciencia del Otro en mi propia conciencia a través de la famosa dialéctica hegeliana del deseo de reconocimiento o dialéctica del amo y el esclavo, y la de la apertura de mi conciencia al Otro a través del interrogatorio ético de mi propia conciencia, en un careo donde la *cara del Otro* es una llamada a mi propia responsabilidad (la imagen de la *cara del otro* es de Emmanuel Levinas<sup>12</sup>).

---

<sup>11</sup> GUIGUE, Arnaud. *Derecho, Justicia, Estado*. Ed. PUF, París, 1996.

<sup>12</sup> Véase Levinas, Emmanuel (1905-1997). *El tiempo y el Otro*. Ed. PUF, Quadriga, París, 1998 y *El humanismo del otro hombre*. Ed Fata Morgana, París, 1972.

Hegel explica la inclusión de la conciencia a través de la estructura múltiple de reconocimiento o de las diversas formas de la conciencia como la dialéctica del deseo. Mientras que la conciencia se concentra en su objeto, la conciencia misma de sí se toma por objeto. Se produce allí un proceso doble de asimilación y de negación del objeto. El deseo, como conciencia de sí, solo encuentra satisfacción si niega el objeto que se le resiste. Entonces, resistir de modo dinámico, ingenioso e innovador es lo propio de un sujeto razonable. Resulta en consecuencia que la conciencia de sí es la primera figura del reconocimiento como lucha mutua de auto-reconocimiento. Debido a esto, no se trata tanto de conocer al Otro o conocerme a mí en el sentido cartesiano, sino de elucidar el modo en el que entro en una relación entre el deseo y el reconocimiento de ser incluso con el Otro, antes que nada, el deseo de ser constituido como tal. Está primero el “*deseo del deseo*” (la imagen es de Alexandre Kojève<sup>13</sup>), es decir el deseo de ser reconocido como tal y no como algo o como el atributo de algo. Evidentemente, en el campo de la exterioridad y de la relación con el Otro, primero deseamos ser reconocidos totalmente como una singularidad. La paradoja es que este deseo será singular en y por lo general. Es evidente también, la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo que desarrolla el resentimiento y el odio por el Otro, porque el reconocimiento no es allí un don generoso o la simple acta de la dignidad propia de todo ser humano, sino una lucha a muerte. Ajustar el deseo de sí y de Otros o la dinámica de la apertura al Otro, sobre el reconocimiento o la espera de una prima a cambio, lleva a una sobrepuja capitalista. En términos guerreros esto se traduce como: quien no está conmigo, está contra mí. Defiendo aquí el simple reconocimiento de la dignidad del Otro de modo generoso y desinteresado. Uno puede pensar inmediatamente que toda “dignidad” es merecida. ¿Pero qué soy y quién soy yo, para levantarme como juez de moral, negar a Otro su dignidad propia y tirarle la primera piedra? La relación ética con el Otro no es evidentemente una relación pericial.

---

<sup>13</sup> Véase Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Gallimard. Paris, 1947.

Para experimentar al Otro en una apertura de las conciencias y sin otro-fagia o inclusión de la conciencia del Otro en la unicidad de la mía, el concepto husserliano de la intencionalidad permite comprender de forma fenomenológica, es decir corporal, y ya no teórica o metafísica, que la conciencia sí es ante todo apertura al mundo, a la corporeidad y al Otro. Desde entonces, la condición de posibilidad de la experiencia del Otro y de su conciencia diferente de la mía, es que mi conciencia no sea definida como identidad pura en sí, sino desde ahora como apertura al mundo. El presupuesto central de la respuesta husserliana a la pregunta sobre el Otro reside en el hecho de un desplazamiento doble con relación a la oposición cartesiana del alma y del cuerpo, es decir de mí y del Otro; por una parte, Husserl introduce un tipo de correlación estrecha entre la conciencia y el mundo, entre lo que se piensa y lo que es pensado, Bergson decía en la misma época que entre el mundo y yo, no había una diferencia de naturaleza sino de grado porque, primero, la conciencia sólo existe como *conciencia de algo en la intención de una proyección*, y segundo, el objeto solo existe en esta correlación constitutiva mediante la conciencia que opera el significado u objetivación. Por otro lado, esta correlación conciencia / mundo se sitúa en el campo de una reducción fenomenológica, es la famosa *épokhé* Husserliana, que consiste en suspender el juicio sobre la existencia del mundo como tal en esta correlación. El objeto se vuelve entonces transcendental para la conciencia, como ya no es yo, aquí evitamos el solipsismo teórico, pero esta transcendencia puede considerarse inmanente, ya que el sentido del objeto es consciente, dado por la correlación mundo / conciencia.

El enfoque práctico de la pregunta sobre el Otro tiene la ventaja de evitar el punto de partida cartesiano de la conciencia aislada o el yo soberano, tomando, de inmediato, el yo moral como prisionero en la doble dimensión egoísmo / altruismo, alteridad / identidad. El problema ya no es el acceso al otro como alter ego, ya que se considera al Otro como existente, sino la construcción de una relación con el Otro, entre nuestra doble dimensión y nuestra humanidad común. Más que una construcción mental,



sería un *proceso educativo* para comprender que el Otro no es un objeto del que seríamos amo y dueño.

Para concluir la respuesta a la pregunta sobre el Otro en tiempos de hegemonía, digamos que esta se basa en una experiencia o en una relación moral entre la humanidad propia en cada uno de nosotros, no puede en ningún caso, evitar una orientación de la acción de todo ser consciente que se debe también integrar al interés general. Pero la pregunta remite a saber qué es lo que en el fondo une al hombre con el hombre.

***Universidad de Nueva York, octubre de 2004***