

# Alteridad y conflicto: la tarea hermenéutica de la democracia

*Alterity and conflict: democracy's hermeneutical task*

## Resumen

El presente trabajo es un intento por definir la democracia desde una perspectiva filosófica amplia que toma dos dimensiones. La primera de éstas es la condición ontológica en la que se realiza la aceptación de los otros como diferentes: la alteridad. La segunda es la aceptación del conflicto como el constituyente esencial de lo sociopolítico, el cual debe ser encauzado o regulado. Las formas en que se pueda regular la conflictividad humana de manera no violenta es lo que hemos denominado como democracia. Y este tipo de reflexión debe inscribirse, epistemológicamente hablando, en una idea hermenéutica de verdad y de regulación de la vida social, donde el ideal normativo sea la negación de los fundamentalismos y de los totalitarismos.

**Palabras clave:** democracia, hermenéutica, responsabilidad social, alteridad, lo político, conflicto, Levinas.

## Abstract

*This work is an attempt to define democracy from a broad philosophical perspective with two dimensions. The first is the ontological condition in which the acceptance of others as different – alterity/otherness – takes place. The second is the acceptance of conflict as an essential component of socio-political phenomena, which must be channeled or regulated. The ways in which the conflictive nature of humans can be regulated non-violently are what we have called “democracy”. And this kind of reflection should be set – epistemologically speaking – in a hermeneutical idea of truth and regulation of social life, where the normative ideal is the negation of fundamentalisms and totalitarianisms.*

**Key words:** *democracy, hermeneutics, social responsibility, alterity, politics, conflict. Levinas.*



Recibido el 2 de mayo de 2011 y aprobado el 14 de junio 2011

1. Candidato a doctor en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Argentina). Investigador de tiempo completo del Centro de Estudios e Investigaciones Humanas y Sociales (CEIHS)-Universidad Minuto de Dios. Correo electrónico: silvaprada@yahoo.es

*Se trata de “pensar lo político” y de “pensar lo democrático” y de garantizar el espacio para que lo político no quede encerrado en lo democrático. No se trata de un argumento contra la democracia, sino a favor de la experiencia de sus límites, de su crítica, incluso podría decirse de politizar la democracia, de seguir planteando la cuestión de la política sin reducirla a algo ya cerrado.*

*Jacques Derrida*

**P**ensar en la democracia, a pesar de sus contradicciones y tensiones históricas, es tratar de analizar al presente que se impone en su violencia política; es intentar comprender la aporía de la teoría democrática que no se realiza en la praxis, sino que se realiza como praxis de la contradicción. Estamos ante la tarea de pensar la democracia, tratando de recuperar un sentido que no se quede anclado en el formalismo jurídico. La negación de la diferencia, de la alteridad constitutiva del ser humano, es el límite en el que la democracia actual, en cuanto forma de gobierno, se presenta en su radical beligerancia: muestra de la necesidad de fundar la racionalidad del sistema a cualquier precio, así sea a partir de la misma anulación de sus principios. Hoy, más que nunca, comprobamos que la posesión de los medios de producción y la respectiva administración de ellos, son la base o el prerequisite para entrar a hacer parte del contrato “democrático” real, en la repartición de los beneficios, de los bienes sociales. Como bien lo señalaron Hardt y Negri, los poderes del capital vuelven a regular la dinámica de la sociedad, ante la crisis del Estado-nación (Hardt & Negri, 2002, pp. 19-33). La democracia llega a ser así, una forma de gobierno que permite el traspaso de la administración del poder de unas élites a otras.

Estamos frente al fenómeno de la masificación social, ahora convertida en una de

2. Cuestión que supo mostrar muy bien Michel Foucault al crear el concepto de biopolítica, en cuanto regularización de la vida y de los procesos para mantener un equilibrio político en la población, como objeto principal de los gobiernos modernos de Occidente. Ver en Foucault (2002).

las tareas de la política<sup>2</sup>, la cual llega a significar la reducción de la pluralidad social para la conseguir el objetivo de la convergencia, del consenso absoluto y de la homeostasis. Política convertida en técnica y estrategia para la dominación de las masas. ¿Cómo negar que esto también hace parte de las democracias occidentales? Hoy, la igualdad ha venido a significar la homogeneidad del hombre medio, del individuo masificado desde las formas de vida. También se trata de la democratización de las instituciones que regulan a la máquina social. Una reducción de la violencia a nivel macro, para que los procesos en sí mismos reemplacen las crisis políticas y el riesgo del cambio social. Contrapeso de poderes que se sigue quedando en la esfera política-institucional, mientras la sociedad en su gran mayoría se ausenta del proceso definitorio para la configuración de sí misma, del derecho a la autodeterminación como pueblo. Además de la violencia directa, realizada por actores concretos, existe una inmensa trama histórica de violencias estructurales que implican el silenciamiento y la no participación política de millones de personas, las cuales no tienen posibilidad de elegir la forma de vida o el proyecto de vida que ellos desearían, (cuestión ética central para las democracias liberales). Porque esos millones que están más allá de la democracia saben que tienen un horizonte de elección bastante reducido. ¿Será que no es violencia la pauperización de millones de personas que están obligadas a desarrollar sus vidas en la marginalidad de las ciudades, bajo condiciones infrahumanas de existencia?

Como investigadores sociales necesitamos ubicarnos en la horizontalidad que da la perspectiva crítica, allí donde el silencio se ha impuesto, en las zonas de penumbra, en las fronteras en las que la democracia llega a ser necesaria, es decir, en la mayoría de la población que sufre las incongruencias del mismo sistema político, es decir, en la *ex parte populis*. Allí donde las garantías constitucionales no son percibidas porque ni siquiera se sabe de su existencia, ni de la existencia de la palabra como posibilidad de liberación o de justicia. La *ex parte principis* (mirada de la teoría política clásica) se caracteriza precisamente por

no ver esa violencia que está más allá de su radio de interés institucional, porque lo que le interesa es la coherencia de la totalidad del orden y la creación de un discurso de justificación, donde el principal valor es la seguridad y no el bienestar de los individuos. Y mientras no superemos estas nuevas formas de dominación, seguiremos perpetuando la perspectiva de quien detenta el poder monopólicamente. Pensar a pesar de lo que hoy conocemos como democracia, no significa retomar una actitud conservadora ni reaccionaria; por el contrario, es enfrentar los riesgos de un mundo que puede llegar a ser cada vez más unilateral, cada vez más cerrado en sus seguridades dogmáticas, para abrirlo a la interrogación y a otras formas de entender lo político como una condición de involucramiento y construcción de lo público. Pensar a pesar de la democracia, es pensar en contra de las disyunciones (amigo-enemigo, interior-exterior, bondad-maldad) de un sistema que dictamina el cómo relacionarnos unos con otros, esto es, el cómo habitar el mundo. En un planeta en el que el individualismo ha llegado a formas patológicas, no podemos continuar repitiendo, sin contextualizar, los viejos ideales de la libertad e igualdad porque hoy ya no sabemos qué pueden significar éstas para nuestra condición histórica.

Que la democracia sea una utopía no quiere decir que ésta tenga que estar abocada al eterno fracaso. La utopía no es, contrariamente a lo que en un primer momento su etimología remite, un no-lugar, o un lugar inalcanzable. La utopía es el horizonte desde el cual se interpreta el mundo; es precisamente lo que se ubica detrás de los sujetos como motor que impulsa la acción. Por esto es que la democracia no es sólo la legitimación de una relación contractual de procedimientos, ni un conjunto de reglas estipuladas constitucionalmente. La democracia, en cuanto utopía, es la manera de relacionarnos y de comprendernos en la que el otro no llegue a ser violentado, reducido a la impotencia o silenciado. La democracia empieza por las relaciones interpersonales de la sociedad, y éstas terminan reflejándose en las instituciones y los procedimientos que la engloban. Occidente, en

cuanto sociedad regida por la industrialización, la tecnificación, la informatización de sus formas de vida y la primacía del rendimiento del capital, es el resultado desmesurado de la primera parte del ideal revolucionario francés: la libertad. Pero la fraternidad parece haber sido relegada, desvalorizada como mero complemento. En la actualidad no alcanzamos a comprender el horizonte que representa el concepto de fraternidad y mucho menos sabemos qué papel juega en la triada ideológica revolucionaria. La interpretación que queremos desarrollar entiende que la fraternidad o solidaridad tiene el último puesto en el horizonte de la modernidad, no porque sea lo menos necesario sino porque es lo que dirige a las otras dos, es la que debe ir al frente; es el pivote que direcciona y provee de significación a la libertad y a la igualdad; es, en cierta medida, el contenido de que carece la democracia como forma de gobierno. El aislamiento apolítico en el que viven una gran parte de los individuos es un retroceso para la democracia en cuanto posibilidad de reconocimiento colectivo y de convivencia justa. Veremos cómo la fraternidad no podrá entenderse como la reivindicación nostálgica de las virtudes antiguas, ante un mundo especializado funcionalmente y fragmentado lógicamente, que refuta cualquier intento de reconciliación definitiva y que niega el ejercicio de las viejas virtudes ciudadanas del mundo griego, sino que tendremos que entender la fraternidad como solidaridad.

### Las formas de lo político

Es necesario partir del dato básico e irreductible de que toda sociedad se constituye desde la conflictividad, pues como lo dijo de manera clara Estanislao Zuleta, hay que empezar por reconocer que: “el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como la interdependencia misma y que la noción de una sociedad armónica es una contradicción en los términos.” (Zuleta, 1985, p. 77) ¿Cómo enfrentar el reto de la conflictividad inmanente a las relaciones sociales? Pensar políticamente es pensar el mundo como conflictos de diferencias que:

1. Pueden reducir al otro a la nulidad: a la impotencia, o imposibilidad de la realización del ejercicio de la autonomía; al silenciamiento, tanto político como existencial; o a la muerte: desaparición, al exilio o al desplazamiento forzado. Todas estas son formas sociales de muerte que anulan el desarrollo del ser de los individuos. Estamos hablando en este punto de la nulidad como violencia pura.

2. En el polo opuesto del espectro teórico, lo político, en tanto conflicto de las diferencias, puede defender esas diferencias, posibilitarlas, potencializarlas de manera no violenta. Aquí, los otros no son reducidos ni silenciados, sino, por el contrario, respetados, tolerados y valorados en su alteridad. Este polo de las relaciones políticas representa la afirmación pura de la otredad.

Los anteriores son los dos extremos de lo político, vistos desde una óptica ontológica, en cuanto acción cotidiana de relación entre los individuos, pero también son los extremos en el que el pensamiento político se ha desarrollado, y desde los que, igualmente, las instituciones se han formado. El desplazamiento de uno a otro polo puede verse representado en los diferentes regímenes políticos, en las múltiples formas de gobierno, que los pueblos se han dado a sí mismos.

En el primer extremo, encontramos el gobierno del individuo puro, del solipsismo extremo: la pretensión de fundar un régimen en el que la individualidad de cada uno sea la nota característica en las relaciones sociales. Lógicamente, el puesto en el que el Yo se ubica es la expresión por excelencia de este poder absoluto. El absolutismo es la negación de la presencia del otro, es decir, de lo diferente a los intereses de quien detenta el poder. Esta forma de gobierno representa el desarrollo de una lógica que termina absorbiendo toda diferencia como identidad: neutralización de la diferencia.

El otro como diferencia aparece en esta forma extrema de lo político como finalidad a destruir, pues representa el riesgo de la inestabilidad, que finalmente puede llegar a ser la disolución del ejercicio del poder. Los gobiernos totalitarios representan el ejercicio que ve en los otros la probabilidad de la terminación de su

poder único.<sup>3</sup> Ante esto, la parálisis del Yo se erige como ideal: construcción de la mónada totalmente cerrada en la certeza de sí.

Pretensión de la pura identidad que, para realizarse, efectúa la violencia hacia lo otro, que, como dijimos, es silenciamiento, exilio o muerte, tanto físico como simbólico. Como se puede apreciar, las dos caras de esta forma de lo político son a) el totalitarismo, en el ámbito institucional, y b) el aislamiento masificado, en el ámbito cultural.

El hombre masa no es el que está con los otros, sino el que sólo puede relacionarse con sus semejantes a través de la imitación de un modelo que lo homogeneiza. La masa representa la derrota del individuo por el Uno (...) en la masa sólo impera una visión del mundo, cuya validez se sustenta no en buenas razones, sino en la simple generalización. (Serrano, 2002, p. 81).

Así es como la reducción de las diferencias termina siendo una ruptura de los lazos entre los ciudadanos y la imposición de un modelo único de relación social, en donde lo público desaparece y la política queda relegada al aspecto técnico de realización de fines ya establecidos por el poder único.

Entre los extremos de la pura negación y la pura afirmación de las diferencias podemos delinear una instancia intermedia, en la que se mienta la pertenencia a un grupo humano. Esta no es sino la comprobación de una apertura media del aislamiento totalitario. Tal instancia representa el reconocimiento de que el diferente puede llegar a ser junto a “mi mismo”, de que el otro puede llegar a ser a mi manera; en el que el interés de la individualidad es permeado por el interés del otro. La forma política que se define así es la del pequeño grupo, conformado por unos cuantos. Éstos pueden ser tanto los mejores como los que acrediten otro patrón precondicional necesario para entrar a ser parte del interés gobernante. Lo desconocido, la alteridad, lo nuevo, entra a

3. Como muy bien lo expuso Arendt, las experiencias totalitarias que vivió Europa en el siglo XX estuvieron fundadas sobre la estrategia de hacer vivir la soledad y el aislamiento más radical a la persona frente a su medio social. Ver Arendt (1987, p. 685).

hacer parte de una identidad conjunta, valiéndose de la evidencia de patrones comunes. Aquí, contrariamente a lo que pasaba en la forma anterior, existe mayor movilidad o margen de maniobra. El espacio se presenta en la aceptación de una interioridad evidenciada, aprobada por la identidad propia, y de una exterioridad amenazadora por la diferencia. Es un espacio poco perceptible, pero real, que va de la identidad (interior) a la diferencia (exterior). La movilidad se hace factible cuando se realiza el traspaso de la exterioridad a la interioridad, de lo extraño a lo propio, cuando se reduce la complejidad a la simplificación de los cánones por los que se da la identidad compartida por esos pocos, por ese pequeño grupo que se le ha llamado a través de la historia como oligarquía o aristocracia.

Igualmente podemos decir que el rasgo distintivo de esta forma no se centra en el carácter numérico, sino en la finalidad ontológica que busca este ejercicio de poder. Los pocos no significan el exclusivo ejercicio de unos cuantos que implantan un orden. Como se puede apreciar, si esos pocos tienen como finalidad la instauración de un régimen individual que desconozca la diferencia, esos pocos estarán en la forma política extrema del totalitarismo. Que los pocos gobiernen viene a representar la apertura y la posibilidad para que lo diferente juegue un papel en la política, para que la diferencia sea tomada en cuenta, pero para ser neutralizada en una instancia posterior. Podemos decir que esta segunda forma es el reconocimiento de que lo político puede llegar a ser el resultado de la convergencia de múltiples puntos. Claro está que este pluralismo es una reunificación, una homologación de intereses, una reconciliación del conflicto. El otro no se destruye ni se niega totalmente, sino que se transforma, se reduce a un patrón ideal de regulación. Esto representa, en el ámbito social, que sólo unas cuantas formas de relación son permitidas, aceptadas en un incipiente pluralismo restringido. No obstante, no podemos afirmar que en esta forma no exista violencia. Al contrario, por las experiencias históricas sabemos que se concretiza desde la exclusión de aquello que pueda desarticular las relaciones que

monopólicamente manejan. En cuanto manera vinculante de los individuos en la sociedad, se muestra irrecusablemente el carácter excluyente de esta clase de poder, su violencia intermedia, que no anula del todo pero que si rechaza y marginaliza a los otros en tanto que diferentes.

La tercera forma de lo político es la democracia. Extremo contrario de los totalitarismos, los absolutismos y las tiranías. Recibimiento, apertura y direccionalidad hacia el otro. Posibilidad de la fraternidad y, por lo tanto, de una resemantización de la libertad y de la igualdad. Utopía de la no violencia y horizonte como máxima apertura del ser de cada ente, de entes singulares que asumen el conflicto y la sociabilidad de la manera menos reduccionista posible.

### La irrupción del otro: la diferencia

La democracia es la frontera ideal (recurso de representación regulativo) que permite poder recibir la diferencia, la alteridad. Sabemos bien que no siempre la alteridad total llega a presentarse, que la apertura nunca llega a ser máxima. Sin embargo, este es el horizonte que permite que el otro se presente en movimiento, en sus fases de cambio, o sea, en la libertad de su ser. Derrida llama a esta perspectiva dinámica como la *iterabilidad*: juego de palabras que nos remite a la relación entre la acción del ir (*iter*), y la mención del otro en sánscrito (*itarā*): ir hacia el otro (Gabilondo, 2001, p. 196). La democracia, como actitud, implica recibir y aceptar al otro. Desde Heidegger ya sabemos claramente que la manera en la que se hace el hombre es habitando; dándose y dando a lo que está más allá de una significación existencial, y así, creando mundo. Habitar democráticamente, idealidad nunca lograda empíricamente, pero sí en tanto utopía de comprensión, como posibilidad del ser, es ir hacia el otro para la confrontación. La democracia, no lo olvidemos, utopía interpretativa, es la afirmación de la carencia del habitar propio que llama, en la apertura de sí mismo, a lo diferente. Y este llamamiento a la escucha plural es la confirmación de la hospitalidad, de la fraternidad en cuanto

lugar final (libertad, igualdad y fraternidad), para que la democracia se presente.

Más allá de la comunicación de masas, que no oye sino que transmite y códigos sin ser comprendidos porque han sido vaciados por repetición y serialización, el oír al otro es el primer momento para la democracia. Como podemos apreciar, la irrupción de lo radicalmente Otro<sup>4</sup>, de lo que está siendo esperado en las fronteras de la identidad, representa la afirmación de la elección, de la decisión: se decide quebrar con el solipsismo de la conciencia identitaria; se decide abrir el ser a la diferencia. Ahora bien, esto ni niega, ni silencia, ni suprime, sino que potencia, da la voz y pluraliza; por esto es que no es violencia, sino acción vital que espera la acogida. Se equivocan quienes creen que la democracia es sinónimo de paz absoluta. La pacificación total, la reconciliación total, hace parte de los totalitarismos: depotenciación basada en la inercia y afirmación universal de lo impuesto por un poder central.

La incapacidad para entender este planteamiento radica en ubicarse desde un ángulo siempre racionalizador, quiero decir con esto, desde un ángulo que cosifica, valiéndose de categorías y conceptos universales, la experiencia humana. Recordemos aquí a Kant que nos dijo que para pensar la política, el conflictivo ser libre del hombre, no se podía hacer por medio de categorías ni por medio de conceptos, pues éstos imposibilitan que la experiencia se presente. El poder, fuerza realizadora de las acciones, es la confirmación de que la política, en tanto *pólemos*, no puede ser pensada estáticamente, pues se falsea por incapacidad descriptiva dinámica. Que los otros irrumpen en mi identidad, y que yo irrumpa en la de ellos, quiere decir que debo tratar de desplazarme hacia el límite de la seguridad de

4. En este punto es necesario hacer la diferenciación entre un otro, en minúscula, que representa la diferencia óptica, digamos de carácter empírico, y un Otro, en mayúsculas que sintetiza la experiencia radical que está más allá de lo racionalizable desde los conceptos. Como lo dice Emmanuel Levinas: "El Otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual (...) El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo univiversal." (Levinas, 1997b, p. 25).

mí mismo, negando el egocentrismo, y así oír a lo diferente.

La irrupción de la alteridad toma como medida el exceso. Lo Otro deja de ser un medio y también un fin pues termina siendo el lugar de habitación de la diferencia, pero no un lugar definitivo de llegada. Los otros, concretos e históricos, son más que un fin y más que un medio. En la primera forma de lo político, los otros eran tomados como un fin pues eran el elemento a reducir, a desaparecer, para que la identidad pura permaneciese. En la forma intermedia de lo político, los otros eran igualmente el fin que justificaba y reafirmaba la identidad de la pequeña sociedad formada por los pocos. No obstante, para la democracia, los otros pueden entenderse como fin si comprendemos que no hay más que experiencias de alteridad que vendrán. Fin, entonces, como límite abierto, o fundamento ilimitado, mas no como resolución o reconciliación definitiva. El exceso del que se vale la alteridad nos remite a la experiencia de estar siempre más allá o más acá de lo idéntico, de la presencia cerrada de una evidencia final. El más allá y más acá, descentramiento del ser que refleja la muerte de la razón unitaria, muestra el devenir, el movimiento en el que estamos inscritos. En este punto del discurso podemos señalar la insuficiencia de las críticas de los nuevos liberalismos que ven en estas posturas intentos de comunitarismos nostálgicos hacia las tesis organicistas griegas. Lo primero que habría que resaltar es que en esta tesis no hay pretensiones de restauraciones totales. La comunidad no es el fin; tampoco lo es el individuo puro. Están un Yo y un Tú que fracturan su identidad al colocarse en el límite de sí mismos. Esta irrupción en el otro se constata en la llamada, lo que dice Gabilondo hablando sobre Derrida, en el grito como resistencia a la totalización:

El grito como gesto de escritura, como diferencia que otorga una singular diversidad, como aquello que no se deja internar  $\frac{3}{4}$  ni interiorizar ni retener en un supuesto interior (...) es el grito de la diferencia sin reconciliación que, en todo caso, se dirige a alguien, busca (Gabilondo, 2001, p. 200).

Búsqueda de lo diferente que intenta romper con las comunidades primigenias. Dicha irrupción no es definitiva, como ya se mostró, pues el devenir es un más allá y un más acá que está en constante tensión. Por lo tanto, no hay una reconciliación final, ni una comunidad final. El encuentro entre el Yo y el Tú representa una comunidad momentánea, frágil, que se transforma en la riqueza que da lo contingente. Mucho menos es un individualismo radical como el del espíritu liberal, pues siempre se presentará un otro, en una constante alteridad. Estoy vinculado al que vendrá y a mí mismo en cuanto ya soy otros que han pasado y con los que me he encontrado. La apuesta por la democracia se dirige exactamente al polo opuesto que hacen las críticas: romper con los mitos de una comunidad primera y última, porque tales no son deseables; y a mostrar la carencia y el peligro de un individuo autista. Efectivamente, con todo esto se crea un “Nosotros”, pero éste no representa la idea de una comunidad reconfortada en su identidad, habitando pacíficamente. Al contrario, el “Nosotros” que se erige a través de la experiencia conflictiva, alteridad irreductible o diferencia que fundamenta desde el espacio abierto por el encuentro, es el lugar para que la individualidad sea posible, para que se potencie el proceso diferenciador que da el cambio histórico.

“El término Yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exagerada que los límites de la identidad no pueden retener.” (Levinas, 1987, p. 183).

El Yo del límite, esto es, el Yo fronterizo que vuelve sobre sí transformado, es la acogida de las diferencias: solidaridad o recibimiento para que el conflicto se presente, no para instaurar la parálisis. Afirmación de un Yo, de un Otro y de un Nosotros, todos al mismo tiempo sin reducirse. Pero no desde una necesidad indigente, violenta, sino desde una necesidad mutua.

Ahora bien, que esto sea así, que se realice de esta manera, está muy lejos de la realidad

social. Lo cual no está afirmando su inexistencia. Lastimosamente, de lo que hemos estado más cerca en la historia es del extremo de los totalitarismos, de la cerrazón en la impersonalidad de la masificación, que día a día se vuelve más omnipresente. La *violencia como anulación de las diferencias* se ha presentado en casi todas las sociedades. Igualmente, esto no quiere decir que no hayan existido alternativas. Históricamente, los regímenes totalitarios han sido combatidos desde el horizonte utópico democrático para que se presente y abra la posibilidad de una convivencia digna. La soledad es la violencia de la carencia absoluta, la pobreza de la nada, del vacío; los otros son la posibilidad para realizarme en el mundo. Pero esa posibilidad no se presenta como mero objeto para el bienestar. La posibilidad para el ser humano se ve reflejada como compromiso con el que vendrá, como responsabilidad.

### Responsabilidad social y democracia

Como acabamos de ver con el pensamiento de Levinas, lo que acontece en la esfera entre el Yo y el otro es una imposibilidad de retención del conflicto, de un movimiento que permite la presentación de los otros en tanto responsabilidad. Pero podríamos preguntar, ¿de qué es lo que se nos hace responsables? ¿El otro vendría a ser una carga para mí? ¿En qué medida esos otros son externos? y ¿la experiencia del haber vivido ya entre los otros, no es una negación de esa exterioridad de la diferencia?

La otredad, momento de apertura del ser en el que se deviene ser humano en el mundo, ser social en permanente conflicto, se caracteriza por estar siempre “a medio camino.” Estar a medio camino significa que habitamos en un plexo de relaciones empíricamente dadas. En el mundo quiere decir relacionándonos desde la multiplicidad de sentidos. El “a medio camino” guía la acción como tensión posibilitadora. La presencia frente a los demás es una precondition para, una direccionalidad posible, y una apertura del campo de experiencias. Al otro lo puedo obviar en un segundo momento, como negación

de su presencia o ausencia, pues el otro es también el que vendrá y que aún no ha llegado, aquel que no conozco ni que puedo categorizar, sino que lo espero en la responsabilidad del que vive en un mundo, o sea, del que es por la sociabilidad de su ser. De lo que se sigue, por lo tanto, que el otro no es una imposición, sino que es un elemento constitutivo del mundo. Me hallo “en” la responsabilidad de la presencia con los seres humanos que me confrontan. “Los seres que se presentan uno al otro, se subordinan uno al otro.” (Levinas, 2000, p. 88). Una subordinación que acepta la diferencia, sin creer ingenuamente que la presencia de los demás seres la puedo obviar o que no me confrontan. Nos subordinamos mutuamente en la presencia recíproca. El horizonte de la democracia es la instancia de la responsabilidad social. La fraternidad es así el elemento que guía la democracia. Una fraternidad entendida como responsabilidad ante quienes dan la posibilidad de realización en el mundo. De esta manera, la democracia parte del entendimiento de la relación de los individuos como momento ético.

Sin embargo, hay que aclarar que la ética no puede verse reducida a un aditamento de la acción humana, a un segundo momento encarnado en un juicio reflexivo de valor de las acciones. La ética es lo primero que está en las relaciones. La guerra, por el contrario, silencia este primer momento, lo vuelve invisible. Y su táctica será partir de una visión descoyuntada del individuo, como si éste hubiese venido de la nada, y luego si pudiese utilizar a las personas, como si luego pudiese insertarse en el mundo cuando él lo quisiese. Como podemos ver, la violencia del negar el momento ético fractura el mundo como significación y responsabilidad ante los seres con quienes se convive. Como dice Levinas: “La violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas” (Levinas, 1997a, p. 47). El “de las personas” podemos leerlo acá de dos maneras complementarias. El “de” está indicando entre las personas: interrupción de la relación mutua. También está mostrando que la violencia es la interrupción que niega el proceso de diferenciación ontológica. Esta violencia es la

negación del momento ético constitutivo primero. Una violencia que cosifica, reduciendo a las personas a objetos.

La ética va más allá de la palabra, del concepto, de la categoría: “la ética es una óptica” (Levinas, 1997b, p. 47), nos dice Levinas, porque lo primero es la relación que trae al otro ante mí, es la visión de la diferencia que no puede reducir a la identidad. El otro se muestra, se presenta ante mí, y yo ante él como extrañamiento en la experiencia de lo que ha venido. La ética es óptica porque antes de poder construir un discurso, el mundo social ya está “ahí”, confrontándome con su presencia diferente. Y esta otra presencia la proveo de significación vital, le doy un valor existencial que se entiende, en el campo social, como responsabilidad. La significación es el momento en el que, al que está enfrente, lo veo como un igual, ante el hecho de que los dos somos seres humanos distintos. Esta es la responsabilidad generada en la ética como óptica. Es la alteridad de dos seres que se encuentran antes que cualquier concepto objetivante. “Relación con lo absolutamente otro -es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento.” (Levinas, 1997b, p. 51).

Ahora bien, el encuentro de las personas con la diferencia no es una abstracción. Por el contrario, es la experiencia más concreta que experimentamos en la infinitud de las relaciones diarias, en la experiencia epidérmica de la cotidianidad. Precisamente porque es experiencia no conceptualizable totalmente es que existe la diferencia, ante la cual somos responsables. La fraternidad, entendida como responsabilidad social, llega a ser apertura de la experiencia infinita, la cual no enclaustra a los otros en un concepto negador de su libertad. Más allá de la filosofía de Levinas, podemos afirmar que la tan proclamada libertad no es nada sin esta recurrencia a la fraternidad. La libertad por la libertad misma ha desembocado en un egoísmo que potencia el enclaustramiento del ser humano. Una indiferencia total y totalitaria que efectúa el Yo como propietario. Y esta es la aporía en la que viven las sociedades contemporáneas llamadas democráticas, por cuanto entre más potencian la libertad están creando un mundo de indiferencia

total hacia otros modos de vida. La libertad desfraternizada es mero egoísmo que encierra a las personas; es la locura del desdoblamiento del Yo ante lo diferente. Entonces, se empieza a inventar un otro que termina representando el peligro, lo negativo, el enemigo. La verdadera abstracción está en que los individuos ya no ven a la cara del otro y, por lo tanto, lo inventan como una prolongación del egocentrismo propio. Como diría Baudrillard, hay una especie de suplantación de toda alteridad por una imagen multiplicada viralmente del Yo (Baudrillard, 1991, pp. 58-66).

Este es el verdadero riesgo de la democracia: el acoger a los seres humanos como conflicto irresoluble entre diferentes. Riesgosa afirmación de la fragilidad humana que transita entre su constitutiva conflictividad y su cercana negación: la violencia. Esta experiencia peligrosa es en donde se juega la libertad. “La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad.” (Levinas, 1997, p. 59). La inhumanidad de la palabra que se impone como totalidad, silenciando.

La democracia es el encuentro del reconocimiento de las diferencias, las cuales no se reducen a meros momentos de una totalidad sistémica. Es la instauración de una relación no totalitaria: “como tránsito del yo al otro, como cara-a-cara (...) El extrañamiento del Otro -su irreductibilidad al yo- a mis pensamientos y a mis posesiones.” (Levinas, 1997, pp. 63-67). Mientras tengamos una libertad que desingularice, esto es, que masifique las experiencias humanas, estaremos ante el régimen totalitario de la universalidad del sistema: homogeneidad de la acción o violencia del deber ser de una instancia siempre superior que reduce las diferencias a identidades, a lo Uno, como veíamos con Arendt. No obstante, esta es una violencia que no quiere percibirse.

Entonces queda partir del reconocimiento de la diferencia ante el rostro del Otro, en el cara-a-cara irreductible, potenciador de lo que nos distingue como humanos. Situarnos frente a un

rostro que nos mira en esa misma fragilidad desde la que todos partimos. Una fragilidad que no espera, como la mayoría cree, la llegada de una autoridad carismática, o de un tiempo mesiánico. Reconocer nuestra fragilidad constitutiva no quiere decir que estemos en busca de un tercer elemento. No hay salvación más allá de este plano de inmanencia que estamos trazando en la singularidad de la cotidianidad política. Por cierto, la representación, en tanto modelo político, puede llegar a ser una especie de pretensión de salvación mediante la delegación de las responsabilidades hacia el legislador: desplazamiento del compromiso ético de responsabilidad en el que me desentiendo de la condición política; o en el que me politizo cada cuatro o seis años, para ver realizados mis sueños democráticos mediante el sufragio universal.

Mientras la política se siga ejerciendo en el plano trascendente de la exclusiva representación, la democracia seguirá siendo el llamado de un mesías que nos libere de la conflictividad constitutiva de las relaciones humanas. Esto quiere decir que, mientras sigamos creyendo que la democracia y la política se realizan exclusivamente a nivel institucional, seguiremos desconociendo que los procesos culturales, en donde se da el reconocimiento de las diferencias, es lo que concretiza todo proceso político, lo que le da consistencia y realidad. Podremos tener las mejores constituciones e instituciones, pero mientras la lógica universalista siga dominando las relaciones sociales, a lo mucho que llegaremos es a tener una sociedad de autómatas, de máquinas productoras, indiferentes a los procesos de constitución de las singularidades, esto es, de lo que nos hace humanos.

El reto es “erigirse en único en su género y, así, como absolutamente diferente de todos los otros, pero, en esta diferencia -y sin constituir el concepto lógico del que el yo se ha liberado- de ser no-indiferente al Otro.” (Levinas, 1997b, p. 139). La democracia debe interpretarse, para que salga de su aporía individualista y despersonalista, desde la no-indiferencia de la relación con los otros. La riqueza de la vida en sociedad es la que se saca de la confrontación que no nos deja iguales, pero en

la que respetamos a los otros en su individualidad, respetando su vida y sus maneras de realizarla. La justicia empieza a realizarse cuando miro a esos otros y los enfrento, oyéndolos en sus necesidades reales. Cuando me hago responsable de mi posición política en el mundo en tanto ser singular.

La no-indiferencia del Tú al Yo, que forma un Nosotros no reconciliado se concreta en la posibilidad de que la democracia se presente en su radical necesidad ante los problemas que hoy enfrenta. El demos es el que se tiene que dar a sí mismo el gobierno, pero no delegando su responsabilidad, sino politizando las relaciones sociales cotidianas. Y politizar significa aquí la actitud de enfrentamiento de la conflictividad humana, de la diversidad de perspectivas que tienen que convivir. Y cuando decimos que esa relación conflictiva no se reduce a un único modelo universal o a la violencia de la imposición por alguna de las partes del conflicto, entonces esa relación política abre el campo de lo democrático.

“El otro se impone como una exigencia que domina esta libertad (...) El otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes” (Levinas, 1997, p. 109).

Finalmente, apreciamos que el reconocimiento de la diferencia en el encuentro de la responsabilidad es un reconocimiento para la depotenciación de la barbarie. No hay libertad mientras la muerte anule la ética; mientras la libertad vaya en contra de ella misma, viviremos en un mundo de causalidades geométricas, bajo el reino del miedo y la intimidación del más fuerte. Los seres humanos dejan su singularidad cuando no se miran a la cara, cuando no lo hacen así, sino que acogen su riqueza y fragilidad, entonces reclaman para sí la relación democrática de la justicia de un encuentro entre diferentes y singulares.

### **La tarea hermenéutica de la democracia**

Ante un mundo en el que la división social del trabajo y la especialización de funciones parecen corroer las mismas estructuras en las

que el ser humano desarrolla su identidad, la política está llamada a darle la posibilidad para que la significación de la vida colectiva de los individuos pueda presentarse en el ejercicio singular de cada persona. Significación que es, desde esta perspectiva, generada por cada uno de los seres humanos. Esta significación aparece, o se gana, en el ejercicio democrático en el que los otros, ante los que estoy y ante aquellos que vendrán, se podrán reconocer como diferentes. La significación es el acto en el que me inscribo como partícipe de la acción al dar un valor específico a lo vivido, y al que no puedo dejar de negar su radical irreductibilidad; acto que está tejido además sobre la base de las relaciones de fuerza entre la diversidad de elementos que componen los diferentes campos sociales. Es exactamente el reconocimiento del conflicto mediante la palabra, mediante el lenguaje que es lo que nos configura como seres culturales. Levinas lo dijo muy claramente: “La justicia es el derecho a la palabra.” (Levinas, 1997, p. 302). Pero, como ya vimos más arriba, la palabra tiene que ser entendida más allá de lo meramente conceptual. Dar el derecho a la palabra es permitir que el otro se desenvuelva en la trama que lo configura como persona, formándose a sí mismo; siendo posibilidad de diferencia, y, por lo tanto, siendo posibilidad de diferenciación.

La hermenéutica filosófica contemporánea ha enseñado que el ser humano deviene en esta estructura lingüística, mostrándonos que, en últimas, solamente somos una particularidad interpretativa, es decir, que la vida es un punto de vista, una perspectiva siempre inserta en un mundo de significaciones. Y como perspectiva que somos, no podemos imponer nuestro punto de vista como si fuese el único, como si fuese La Verdad última de un orden inscrito en el deber ser. Esta tesis estará defendida por Hans-Georg Gadamer y, especialmente, para este caso, por Gianni Vattimo. Para este último, todo lo anterior se verá expresado en dos tesis fundamentales de la hermenéutica: a) La negación de un fundacionalismo metafísico, y b) El mundo representa el conflicto de múltiples interpretaciones (Vattimo, 2000, p. 50-51).

Estos dos postulados nos llevan a la comprobación de que el mundo humano hoy ya no puede ser pensado, ni existe la necesidad de que sea pensado, metafísicamente, o sea, creyendo en una verdad trascendente a nuestra historicidad, a la palabra misma que se genera en la pluralidad histórica. Es la tesis de la muerte de Dios en tanto ficción innecesaria, desgastada en su extremismo. Lo cual coincide con la lectura que hacemos de nuestro mundo fragmentario de especialización funcional. Tenemos, entonces, por un lado, un mundo de racionalidades especializadas y, por el otro, un mundo en el que toda palabra se presenta como interpretación.

Esta comprobación de la radicalidad de la historia en la vida social de los seres humanos lleva a preguntarnos dónde están las posibilidades políticas de emancipación. ¿Qué hacer ante un mundo fragmentado sin referentes universales?, ¿la recurrencia a la singularización de la experiencia política no sería una forma de profundización de esta fragmentación racional? ¿El pluralismo no estaría defendiendo un nuevo fundacionalismo, el cual se inscribiría en la afirmación del total nihilismo de las actuales sociedades de consumo? No podemos desconocer que esta época en la que vivimos ha sido testigo del resurgimiento de nuevas metafísicas, de nuevos dogmatismos. Tras la defensa del grupo en contra de la totalidad (del Estado), se ha encubierto una nueva forma de fundacionalismo. Es la metamorfosis del mismo dios que se niega a morir, escondiéndose en la cerrazón del grupo o comunidad. La disolución de la razón, en singular, no ha sido tal, y se ha vuelto a configurar mediante la solidificación de razones supuestamente plurales, que no son más que la negación de todo diálogo que intenta permear las estructuras monológicas.

El problema específico que potencia toda esta fragmentación es que, escondida en su funcionalización, las distintas racionalidades, en vez de ser el terreno para que lo plural se presente, para que el respeto a la diferencia llegue a ser concreto y real desde la experiencia del diálogo, terminan defendiendo una acción apolítica, es

decir, una acción donde desaparece el horizonte en el que el otro existe como diferente. La especialización de la división social del trabajo se realiza así como pérdida de la presencia de las diferencias y como instauración de una violencia basada en el silencio y la indiferencia. Sociedades donde “la proyectibilidad social y política tiende a desvanecerse” (Vattimo, 2000, p. 52). De esta manera, se instaura el nuevo régimen entre pequeños fundacionalismos, donde se desconoce a los diferentes o donde se les prescribe como enemigos a exterminar.

La tarea de la democracia entendida de modo hermenéutico no puede esgrimir razones que vayan más allá de su condición histórica. La hermenéutica contemporánea no puede mostrar que su palabra es la verdad última pues se estaría falseando ella misma. Lo único que puede defender es que toda palabra tiene la fuerza de ser solamente una interpretación, que no va más allá de esta estructura débil, como la llama Vattimo. Y que, en tanto que seres de poder, esto es, seres que nos relacionamos a través de la fuerza con los demás, no podemos dejarnos llevar hacia la violencia de la imposición de la palabra propia o hacia la cosificación. Cuando perdemos el referente universal, cuando Dios ha muerto, cuando ya no es necesario crear nuevos fundamentalismos ni fundacionalismos dogmáticos, entonces queda cederle la palabra a los otros, para oírlos en su diferencia.

Afirmar el conflicto quiere decir que los demás tienen derecho a que su palabra sea posible, a que se presente, para que entre los múltiples

5. La tolerancia activa se diferencia de una tolerancia meramente pasiva en cuanto ésta se refleja como un ejercicio escéptico ante todo valor social que ignora al Otro y evade todo conflicto. La tolerancia pasiva es la falta de defensa y de proposiciones ante la injusticia que el Otro vive. La tolerancia activa es, por el contrario, la búsqueda del bienestar del Otro, la búsqueda de la igualdad, basándose en la diferencia. Recordemos, como nos lo dice Manuel Cruz hablando sobre Hegel, que la igualdad se opone a la desigualdad, y que el opuesto de la diferencia es la identidad, por lo cual es factible lógicamente una recurrencia a la igualdad apelando a la diferencia. Para el tema de la tolerancia activa ver Arteta 1998 (pp. 52-53). Para el tema de la diferenciación entre igualdad-desigualdad, identidad-diferencia, ver Cruz (1998, p. 84).

que somos podamos llegar a una verdad siempre distinta, abierta, no dogmática. Afirmar la trama conflictiva de nuestras relaciones es afirmar la necesidad que las sociedades contemporáneas tienen de reconocerse en la tarea de “reducir la violencia” (Vattimo, 2000, p. 60). Se trata de una violencia que no solamente es física. Una reducción de la violencia que debe tender tanto al respeto del mundo natural que nos sostiene, como a la tolerancia activa<sup>5</sup> que llama a las diferencias entre los semejantes. Esta hermenéutica lo único que le está mostrando a la política, y a la democracia, es que la palabra puede ser la posibilidad de los totalitarismos más absurdos, más reduccionistas, o que también puede ser la posibilidad para realizar un diálogo fecundo donde las diferencias se presenten, valorándose positivamente y así llegar a una reducción real de la violencia. Afirmación irrestricta de la alteridad y el conflicto; negación del totalitarismo de la identidad y de la violencia metafísica de Una verdad impuesta desde la trascendencia sistémica o desde la inmanencia de la fragmentación funcional de los nuevos fundacionalismos seculares.

En cuanto tengamos sociedades que puedan expresarse a través de sus conflictos sin negar a los otros, sin silenciarlos, podremos estar seguros de que estas sociedades han abierto el horizonte de significación democrática, permitiéndose pensar desde la utopía y afirmando la posibilidad de interpretar el mundo como pluralidad de perspectivas.

### Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2002). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arteta, A. (1998). La tolerancia como barbarie. En M. Cruz (Comp.). *Tolerancia o barbarie*, Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. & Guillaume, M. (2000). *Figuras de alteridad*. Madrid, Taurus.
- Cruz, M. (Comp.) (1998). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, J. (1997). *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Gabilondo, A. (2001). *La vuelta del Otro. Diferencia, identidad, alteridad*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (1987). *De Otro modo que Ser. O más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Humanismo del Otro hombre*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1997a). *Fuera del Sujeto*. Madrid: Caparrós.
- \_\_\_\_\_. (1997b). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (2000). *La buella del Otro*. México: Taurus.
- Serrano, E. (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Vattimo, G. (2000). *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Barcelona: Nobel.
- Zolo, D. (1994). *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zuleta, E. (1985). *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*. Bogotá: Procultura.