

Un vistazo intercultural al problema de la Alteridad

Tomás Linares Vázquez
Universidad de Oviedo
tomaslinaresv@gmail.com

Resumen

El problema de la Alteridad (cuál es el estatuto ontológico de aquello que consideramos ‘Otro’, y cómo debemos relacionarnos con ello) persiste desde, al menos, los comienzos de la filosofía occidental (Parménides decía que el Ser es y el No-Ser no es). Cierta rechazo a la Alteridad en cuanto a tal, y su subordinación ontológica bajo lo Propio, han marcado no solo el desarrollo del pensamiento occidental, sino también su proyecto político. En este artículo, estudiaremos este problema desde distintas miradas, que nos permitirán no solo cierto grado de comprensión al respecto, sino que también nos sugerirán distintas vías por las que, tal vez, podríamos dirigirnos para lograr una relación con la Alteridad que, al menos, redujese la profunda violencia que se ha dado hasta ahora. El punto principal de esta lectura viene de considerar que en el grueso de la filosofía occidental, y especialmente en la Modernidad, se ha intentado fundamentar al Uno como independiente ontológicamente del Otro (el Ser frente al No-Ser, el individuo cartesiano en su mente frente a todo lo que le rodea, etc.). Querremos ver cómo, mediante una interdependencia entre el Uno y el Otro, no solo se reduce la violencia, sino que se logra un fundamento más firme y coherente para ambos.

Palabras clave

Alteridad, *ubuntu*, Modernidad, necropolítica.

An Intercultural Look at the Problem of Otherness. The problem of the Alterity (what is the ontological status of that which we consider the ‘Other’, and how should we treat it) has persisted since at least the beginnings of Western philosophy (Parmenides stated that the Being is and the Non-Being is not). A certain rejection of the Alterity as such, and its ontological subordination to the Self, has shaped not only the development of Western thought but also its political project. In this article, we will examine this problem from various perspectives, which will not only provide us with a certain degree of understanding of the matter but will also suggest different paths we might take to achieve a relationship with the Alterity that, at the very least, would reduce the profound violence that has existed until now. The main point of this discussion stems from the observation that, throughout the bulk of Western philosophy—and especially in Modernity—there has been an attempt to ground the One as ontologically independent from the Other (Being versus Non-Being, the Cartesian individual in his mind versus everything surrounding him, etc.). We will explore how, through an interdependence between the One and the Other, not only is violence reduced, but a firmer and more coherent foundation is achieved for both.

Key words

Alterity, ubuntu, Modernity, necropolitics.

Introducción: El problema de la alteridad

En la historia del pensamiento occidental, y especialmente en su etapa moderna, la filosofía occidental ha tenido dificultades a la hora de plantear las posibles relaciones que se establecen entre un individuo y el resto. Descartes asegura un estatuto ontológico propio e innegable para el ser humano (individual), pero necesita de la ayuda divina para lograr asegurar la existencia de todo lo ‘exterior’ al individuo concreto: si bien el pensamiento queda garantizado en un primer momento (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1641: ‘Meditación Segunda’), el conocimiento infalible del propio cuerpo (y con él, todo lo que se encontraría en el mundo material, incluyendo el resto de individuos) necesita una fundamentación que solo se logrará en un segundo momento (Descartes, 1641: ‘Meditación Sexta’). Es decir, lo propio (la propia existencia, entendida como pensamiento) antecede, para cada individuo, a lo otro (la existencia no solo de las demás personas, sino incluso el propio cuerpo, que se entiende como algo ‘menos propio’, algo siguiendo la estela de la ‘filosofía para la muerte’ heredada desde los tiempos de Platón, como se puede ver, por ejemplo, en el *Fedón*).

Esto se traducirá, en el ámbito político, en las teorías modernas del estado, empezando por Hobbes. El ser humano estaría, en un primer momento, en soledad en la naturaleza, no en sociedad, pues esta solo se formaría en un segundo momento, cuando los distintos individuos realicen un pacto social y salgan del estado de mera naturaleza (Hobbes, *Leviatán*, 1651: Capítulos XIII y XIV). Y el aceptar el estar en sociedad, renunciando a parte de las ‘libertades naturales’ que le pertenecen a cada individuo, se considera un mal menor, para conservar el resto de libertades (y la vida, en última instancia). Pero la sociedad, el leviatán, es solo una herramienta para lograr la paz, como muestra la ‘Ley fundamental de la naturaleza’: ‘Todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra’ (Hobbes, 1651: 100). La paz solo se logra mediante la violencia, por culpa de la igualdad natural de todos los individuos. Por ello:

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua [nacida de la igualdad de fuerzas] que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. [...]

Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien,

considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos (Hobbes, 1651: 95).

Se ve, por tanto, que la existencia del otro es, hasta cierto punto, una maldición: si se está en el estado de mera naturaleza, se está en una guerra de todos contra todos ya que, aunque se deba desear la paz, la sospecha sobre que otras personas puedan querer (porque lo consideran necesario para su subsistencia) lo que una persona tenga, y la ausencia de cualquier restricción legal o moral a esto ('Todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás', en el estado de naturaleza, como dice Hobbes en 1651: 99) hacen que esta vida originaria sea 'solitaria, pobre, desgraciada, brutal y corta' (Hobbes, 1651: 96). Pero, si se realiza un pacto social y se pasa a vivir en sociedad bajo el dominio del leviatán (del Estado), se renuncia a las libertades, y se ha de obedecer lo que ordene ese poder, que está ahí para garantizar la supervivencia y los medios necesarios para ella (es decir, la propiedad privada). Sería más deseable, entonces, vivir en soledad absoluta, que el otro (que la alteridad) no existiese, pues se la ve como un límite a la propia libertad, una amenaza.

Este es, justamente, el punto que estudiaremos en este artículo: alternativas, desde distintas corrientes de pensamiento, a esta forma de concebir la alteridad, la otredad. Sostendremos que las consecuencias atomizadoras, y los desastres ocurridos desde el inicio de la Modernidad (que con Dussel, defenderemos, comienza para occidente a partir de 1492), con el Otro como algo a dominar, hasta su realización final en el Holocausto, con el Otro como algo a destruir como condición de posibilidad de la mera existencia de lo Propio, de lo Mismo, vienen, precisamente, de una manera muy concreta de entender la Alteridad, y la relación que establecemos con ella. Si bien esto podríamos rastrearlo bastante más atrás en el tiempo (como mínimo, hasta la igualdad establecida entre el pensar y el Ser en Parménides), nos atendremos únicamente al período moderno.

Comenzaremos con *1492 El encubrimiento del otro* (1992) de Enrique Dussel, para ver cómo surge el 'mito de la Modernidad', con una idea de que el Otro es lo Mismo sin desarrollar, un lo Mismo a dominar y 'educar' para que logre alcanzar un supuesto *telos*, es decir, llegar a ser como 'debería ser', como Occidente. Esta visión se ha arrastrado hasta la actualidad, como se puede ver en los idearios utilizados para justificar intervenciones por parte de las potencias occidentales (especialmente, Estados Unidos) en países 'subdesarrollados'. Posteriormente, con *Necropolítica* (2011) de Achille Mbembe, estudiaremos cómo la concepción del otro como una amenaza a la existencia de la propia vida, y cómo esto puede derivar, de una manera natural y

coherente, en el genocidio. Pasaremos a reflexionar sobre cómo el pensamiento africano, mediante la filosofía *ubuntu* y una concepción original de lo que es una persona, permite alternativas viables que no solo no contemplan la alteridad como una amenaza para la mismidad, sino que la consideran su condición de posibilidad.

Finalmente, daremos un paso más y trataremos de ver cómo es necesario dejar, radicalmente, de considerar la alteridad como un *alter ego*, como, el fondo, una variación de lo propio, si realmente queremos evitar los peligros que se derivan de esto. Lo haremos mediante una lectura de *La política sexual de la carne* (1990), de Carol J. Adams, apoyándonos también en la concepción de persona que María Zambrano establece en *Persona y democracia* (1958), y en *De la existencia al existente* (1986), de Emmanuel Lévinas.

El encubrimiento del Otro en tanto que Otro

Enrique Dussel, en 1492, distingue entre el ‘Mito de la Modernidad’ y la Modernidad como concepto: ‘La Modernidad tiene un «concepto» emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un «mito» irracional, de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar’ (Dussel, 1992: 9). La Modernidad, a pesar de llevarse un tiempo gestando en las ciudades libres europeas, nacería

[...] cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue «descubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo Mismo» que Europa ya era desde siempre (Dussel, 1992: 10).

Europa, entendiéndose a sí misma como el centro del mundo y, en ese mismo movimiento, considerando al resto del mundo como su periferia (Dussel, 1992: 18), constituye la Alteridad como una derivada (dependiente ontológicamente) de lo Mismo. Con el ‘descubrimiento’ de América en la fecha señalada, Europa no estaría, realmente, descubriendo al Otro como un Otro, como alguien fundamentalmente distinto e independiente, sino, precisamente, ‘en-cubriendo’ esa diferencia, al sostener que el Otro es como lo Uno, pero sin desarrollar, subdesarrollado. El Otro debería llegar a ser como el Uno, pues el Uno es el centro (Eurocentrismo), geográfica y ontológicamente. Lo ‘Bueno’ sería llegar a ser como lo Uno, esto es, desarrollarse y adoptar la cosmovisión de lo Uno (en primer lugar, su religión, el cristianismo):

América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como *el Otro*, sino como la materia a donde se le proyecta «lo Mismo». No es entonces la «aparición del Otro», sino la «proyección de lo Mismo»: «encubrimiento». [...]

El *ego* moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como «materia» del *ego* moderno. [...]

Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas, como ob-jeto: como lo «arrojado» (*-jacere*) «ante» (*-ob*) sus ojos. El «cubierto» ha sido «des-cubierto»: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente «en-cubierto» como Otro. El Otro constituido como lo Mismo (Dussel, 1992: 45 y 46).

Resistencia, es así como Ortega (y como después también de cierta manera Zambrano) define a la realidad: ‘Mas, ¿qué se esconde detrás de la definición de la piedad que proponemos: «Piedad es saber tratar con lo otro»? Porque tratar con lo otro es simplemente tratar con la realidad. Realidad es «la contravoluntad», ha dicho Ortega y Gasset, es decir, lo que me circunda y resiste’ (Zambrano, *El hombre y lo divino*, 1955/1973: 245). Todavía no entraremos en la propuesta de Zambrano. Lo que queremos ver, aquí, es que lo que está ocurriendo es una negación de la realidad: negar a lo otro como resistencia, como contravoluntad (que también se puede entender como voluntad distinta a la propia) es negarle su realidad más profunda, su realidad más propia, esto es, su realidad en tanto que alteridad. La otra persona pasa a ser un ob-jeto, algo que, si bien está enfrente al sujeto (está enfrente suyo), es pasivo, maleable, está dispuesto para recibir la forma según las ideas de un demiurgo (usando el concepto griego). Lo que le resulta más propio, es decir, su propio ser-propio, su ser-distinto, le es negado. El contacto con la Alteridad desde Europa (pues, con el eurocentrismo, Europa sería lo único y más verdaderamente Uno, Mismidad) se da en un doble movimiento de des-cubrimiento y en-cubrimiento: aparece un nuevo territorio y unas nuevas gentes, que son incorporadas a la cosmovisión europea, pero para ser inmediatamente negadas en sí mismas, cubriendo su Alteridad con velo proyectado de Mismidad. Como a toda materia (entendida como lo inerte e informe que ha de tomar forma gracias a la acción conformadora de un sujeto agente, lo que ya de por sí es problemático), al Otro recién ‘descubierto’ se le querrá dar la forma que, en teoría (en la cosmovisión del *ego* conquistador que aparece ahora en Europa) debería (llegar a) tener. El indígena, da igual cual fuera su cultura o civilización, no

es un indígena ‘en acto’, algo que ya tiene una consistencia propia, sino que es, en el nivel ontológico más fundamental, un civilizado en potencia. No es que vaya a serlo, sino que ya lo es, solo que, podríamos decir, todavía no le ha dado tiempo a darse cuenta de ello. Debe abandonar la ‘falsa’ forma que todavía tiene, y adquirir la que verdaderamente le corresponde, según su *telos*:

El «yo colonizo» al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una *erótica alienante*, en una *económica capitalista* mercantil, sigue el rumbo del «yo conquisto» hacia el «ego cogito» moderno. La «civilización», la «modernización» inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas «primitivas», pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro. La expresión de Descartes del *ego cogito* en el 1936 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el *ego* origen absoluto de un discurso solipsista (Dussel, 1992: 66).

Porque lo que hay aquí es, precisamente, sacrificio: ‘El sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización’ (Dussel, 1992: 86). Toda violencia del conquistador, del colonizador, del modernizador, contra el conquistado, colonizado, ‘modernizado’, será disculpada en tanto que ese Otro es culpable, culpable de su propio subdesarrollo, esto es, de su diferente forma, de su falta de adaptación a la imagen del europeo (al igual que este intentaba adaptarse a la imagen de su Dios).

Este es, entonces, el tipo de relación que se establece con la Alteridad en la Modernidad occidental: se considera que la Alteridad, en sí misma, no existe. Lo que existen son diferentes momentos, diferentes etapas de lo Mismo. Y lo Mismo no es, por supuesto, un universal (pues, si no hay nada distinto a lo Uno, si no hay verdaderamente Otro, lo Uno es universal, absoluto) al que se llegue mediante el diálogo en un mundo horizontal, sino que está ya fijado *a priori*, antes del contacto, antes del diálogo. Lo universal es lo Propio propio (de Europa); lo Propio ajeno (la otredad del Otro) es considerado inexistente.

Hay, es cierto, una figura intermedia entre ese Otro extraeuropeo (el indígena, el asiático, el africano, siendo todos ellos la periferia de Europa) negado y el propio europeo: el Otro europeo. Este Otro europeo no es tanto otro como *alter ego*, como el Otro similar al Uno, que estaría al mismo nivel de civilización pero que, en un proceso cada vez más marcado de atomización, va separándose. Esto es lo que vemos en Hobbes: la guerra de todos contra todos en el estado de mera naturaleza es la guerra entre hermanos (pues se está pensando siempre en masculino, y masculinamente), la

guerra civil. El indígena no tenía derecho a oponerse a la acción ‘civilizadora’ del europeo, no podía hacerle guerra legítimamente (desde, por supuesto, la cosmovisión eurocéntrica). Pero, en la guerra civil, todos tienen cierta razón, cierta legitimidad. La Alteridad aquí sí que se la siente como una resistencia, como una contravoluntad, pues es capaz de producir daño. La conquista, la colonización, se lleva a cabo en territorio ajeno, donde la guerra no puede afectar seriamente a la propia tierra. En la guerra civil, sin embargo, la guerra se libra en (la propia) casa, y es esta la que queda destruida. Esta diferencia territorial seguramente tenga mucho que ver con la diferencia en la concepción ontológica que se tiene en cuanto a la periferia y en cuanto al centro (Europa). En cualquier caso, ese *alter ego* debe ser desactivado, la guerra civil debe detenerse, aunque ello implique cierto grado de renuncia. En la conquista, no se renunciaba a nada (no había necesidad), el sacrificio era el del Otro; en la guerra civil, se habrá que renunciar a ciertas libertades para lograr la paz. Para garantizar que el *alter ego* ya no es una amenaza, cada individuo debe dejar de ser una amenaza hacia el resto. Esto sigue siendo un mal, aunque sea menor que el riesgo de perder la vida. Y creo que aquí está la clave que nos permitirá entender por qué se llegará a la necropolítica, a la concepción de que, para vivir bien, es imprescindible destruir al Otro: se entiende la libertad y el Bien como la ausencia de límites. Esto es, como la soledad; soledad que debe ser, en última instancia, ontológica, que no exista nada diferente que limite lo Propio. Sin entrar en ello, lo que hay aquí es un impulso de muerte, una atracción hacia la desintegración: porque, si la realidad es resistencia, contravoluntad, como sostenían Ortega y Zambrano, entonces, si desaparece la resistencia, desaparece la realidad. Y no quedará sitio en el que estar. Solipsismo: el ser humano queda encerrado en sí mismo, en su propia mente, y dejará de tratar con la realidad, es decir, con la Alteridad que le rodea, para tratar únicamente con conceptos (Zambrano, 1955/1973). El ser humano sería reducido a su pensamiento. Pero, como todo pensamiento es pensamiento de algo, sobre algo (Husserl), al desaparecer todo, no se puede pensar, no se puede establecer una relación con nada, pues no hay nada. Los conceptos suplantán a las cosas, la realidad entendida como Alteridad deja paso al Ser, entendido, como en Parménides, como el pensamiento. La realidad, como el otro, será pura materia a conformar según las ideas de la teoría (de la cosmovisión) que se tenga; pero no se establecerá una verdadera relación con esa materia, no se la escuchará, pues no tiene nada que decir. Y, si dice algo, puede ignorárselo, pues no habrá una Otredad ahí que legitime esa palabra, ese *logos*. Esto se ve perfectamente en la concepción cartesiana de los animales como autómatas: pura materia, sin nada ‘detrás’, dispuesta para uso y disfrute del sujeto humano. Cualquier llanto lastimero que emitan se podrá desoír. Esto es exactamente lo mismo que pasaba en la conquista: se impone la propia cosmovisión, y cualquier queja que se tenga desde

la Alteridad será desdeñada, pues no hay diálogo, no hay escucha, no hay pasividad, solo actividad, solo un hacer impositivo.

Este es el *ego* moderno occidental. Está, igualmente, en Hobbes: el ser humano está inicialmente solo, y tiene derecho a todo, incluso a las vidas de los demás. Es un lobo que se pelea con otros lobos por una misma presa; y cada lobo es individual, tiene un solo estómago (en contraposición al cocodrilo de dos cabezas pero un solo estómago que veremos en la filosofía *ubuntu*). Tendrá que conformarse y quedarse con hambre, renunciar a lo que desea, pero no puede obtener. Pero esa manera de entender el mundo y la libertad no desaparecerá, seguirá creyendo que estaría mejor solo. Es por ello por lo que se crearan castas, distintas clases sociales en las cuales habrá imposición y violencia. Un ejemplo claro tiene que ver con la violencia ‘intrafamiliar’, como un caso concreto de la violencia machista: si bien la violencia contra otros ciudadanos (varones) en el ámbito público será considerada ilegítima, la violencia en el ámbito privado (aquellas libertades que el hombre que aceptó el contrato social pudo mantener) será considerada, si bien de mal gusto, legítima. Porque la libertad es la ausencia de límites, y un buen Estado será el que no imponga límites arbitrarios, más allá de aquellos a los que se accedía inicialmente. Y, como en el momento inicial, no había una verdadera igualdad (al contrario de lo que decía Hobbes, pues ya había instituciones como la familia), solo firmarán el contrato aquellas personas que son consideradas *alter ego*. Toda la verdadera Alteridad (con respecto a lo que se considera el centro, es decir, el varón blanco e incluso burgués), por ejemplo, las mujeres, los animales, la naturaleza misma, no entrará dentro del pacto. Como no suponían una amenaza (como pasaba con el indígena conquistado y el africano esclavizado), de manera lógica, no se les otorgará derechos (esto es, no se renuncia a la libertad sobre sus cuerpos). Así, la violencia de un marido sobre su mujer (entendido ese ‘su’ en su carácter posesivo más estricto) será legítima. Y la violencia machista será, no ya poco problemática, sino absolutamente necesaria. Porque el bien es la libertad (porque permite la propia conservación), y la libertad es la ausencia de límites, y todo límite es un mal, al que se accederá solo si no queda ningún remedio. Así, si en un primer momento del pacto social se deja fuera a ciertos colectivos, no habrá límites a lo que se les pueda hacer (más allá de, por ejemplo, el límite que un marido pueda ponerle a otros hombres con respecto a su mujer; pero este límite no está porque se considere que la mujer en sí lo tiene, sino únicamente porque, cuando se aceptó el pacto social, el varón renunció al cuerpo del otro varón para que se le permitiese conservar el acceso exclusivo al cuerpo de la mujer, como se vería en el pacto sexual del que habla Carol Pateman). De manera igualmente necesaria, los componentes de estos colectivos (como las mujeres) desearán, naturalmente, que se les deje de imponer límites a su

libertad. Y, como los poseedores de derechos (siguiendo esta lógica) no querrán renunciar sin más a esa libertad que tienen sobre la Alteridad que no es *alter ego*, esta Alteridad se verá obligada (de nuevo, de manera absolutamente lógica y necesaria) a ejercer una violencia tal en contra de los ciudadanos que a estos no les quede más remedio que incluirla dentro del pacto. Pero, al contrario que en la situación de mera naturaleza, no hay una igualdad tal que haga que, en cualquier caso, el individuo no pueda evitar temer por su vida. Dentro de la sociedad, se puede (y debe) llegar a un monopolio de la violencia tal que resulte casi imposible responderlo. Y se llegará naturalmente a este monopolio (y a su uso persuasivo) de la violencia, porque se sospechará de todos aquellos excluidos, de la misma manera que se sospechaba de los *alter ego* en el momento inicial anterior al pacto. Alternativas de estos grupos oprimidos, como puede ser el terrorismo, serán no solo probables sino, hasta cierto punto, siguiendo esta lógica, necesarias, según los distintos equilibrios de poder y violencia que se puedan estar dando en cada momento.

No sería extraño, entonces, que se llegue a la conclusión de que, para sobrevivir, es necesario el genocidio, esto es, la erradicación intencional de la Alteridad. Esta es la solución final, pues terminaría de una vez y para siempre con la amenaza.

Necropolítica: el genocidio como conclusión natural al problema de la Alteridad

Dice Mbembe, al inicio de *Necropolítica*, que ‘la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quien debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos’ (Mbembe, 2011: 20). Basándose en la noción de biopoder de Foucault, y enlazándola con ‘otros dos conceptos: el estado de excepción y el estado de sitio’ (Mbembe, 2011: 21), Mbembe desarrolla el concepto de necropoder (y necropolítica), y estudia como ‘el estado de excepción y la relación de enemistad se han convertido en la base normativa del derecho de matar’ (Mbembe, 2011: 21). En términos simples, dentro de la sociedad, habrá ciertos grupos a los que será ilegítimo matar, y aquellos a los que se podrá ‘dar muerte sin cometer asesinato’, como diría Agamben en *Homo Sacer* (1998). Es el mismo movimiento doble que veíamos en 1492, un movimiento de inclusión/exclusión: se incluye a ciertos grupos (como eran los indígenas) en la cosmovisión, e incluso dentro de la sociedad, pero se los excluye en tanto que Otros, en tanto que Alteridad. Es la distinción entre *demos* y comunidad política de la que Meiksins Wood habla en *Democracia contra el capitalismo* (1995). La comunidad política (en la que están incluidos todos sus integrantes, sea cual sea su lugar en la jerarquía política) puede ser más amplia que el *demos* (aquellos grupos

cuyos componentes tienen poder político real, y son considerados como los verdaderos ‘ciudadanos’). Es la división entre *zoé* y *bíos* de Agamben (*Homo Sacer*): nuda vida enfrentada a vida política, vida con valor intrínseco que no puede ser destruida sin injusticia. Lo que diferencia a los diferentes grupos es el ‘racismo’ (entendido como lo hace Mbembe, basándose en Foucault y Arendt, en 2011: 22). Al final, es una manera de entender la Alteridad: esta no solamente no tiene un valor intrínseco, sino que ni siquiera tiene un ser propio, sino que está ahí como materia (como nuda vida) para ser domesticada, modificada, conformada, dada sentido, por el Propio agente. Subordinación ontológica del Otro bajo lo Uno: el Uno es el que le da su ser, un ser heterónomo, que al Otro le resultará extraño, pero al que tendrá que conformarse (en el doble sentido de aceptarlo a falta de algo mejor, y de adquirir su forma):

La raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos. Arendt, haciendo referencia tanto a esta presencia intemporal como al carácter espectral del mundo de la raza en general, sitúa sus raíces en la demoledora experiencia de la alteridad y sugiere que la política de la raza está en última instancia ligada a la política de la muerte. El racismo es, en términos foucaultianos, ante todo una tecnología que pretende permitir el ejercicio del biopoder, «el viejo derecho soberano de matar». En la economía del biopoder, la función del racismo consiste en regular la distribución de la muerte y en hacer posibles las funciones mortíferas del Estado. Es, según afirma, «la condición de aceptabilidad de la matanza».

[...] Según Foucault, el Estado nazi ha sido el ejemplo más logrado de Estado que ejerce su derecho a matar (Mbembe, 2011: 22 y 23).

La palabra ‘matanza’ volverá a surgir al final del artículo. Ante todo, nos interesa ver cómo se ha usado el racismo (entendido en este sentido) para plantear la ‘inhumanidad’ del Otro. Esa ‘inhumanidad’ no es más que la diferencia con respecto al Uno: lo que el Uno es, es (ante todo) humano, e, incluso se podría decir en la mayoría de los casos históricos, hombre. El Otro a dominar es inhumano, entendido como no civilizado, pues la humanidad se la entiende como lo contrario a la gran Alteridad, la Naturaleza, y lo contrario a Naturaleza es Civilización, con mayúscula (y, por supuesto, la Civilización es, siempre, civilización con minúscula, civilización particular, la propia civilización). Ese dominio se dará para extraer el valor de su vida, sin dar nada a cambio, y sustentar el sistema mediante esta extracción (como pasaba, por ejemplo, con los esclavos en Grecia); este es el movimiento de inclusión/exclusión:

se incluye al Otro en la comunidad política en tanto que objeto a explotar, pero se lo excluye del *demos* (de la «comunidad de comunicación», que diría Dussel en 1992: 86), se lo excluye en cuanto que Otro, y su voz es silenciada o, más bien, ignorada, deja de tener *logos* y pasa a tener mera *phoné* (Agamben, *El lenguaje y la muerte*, 1982). La nuda vida puede percibirse como mera materia prima a explotar mediante el biopoder. Pero ahí ya está esa visión de la Alteridad que llevará al necropoder: si esa materia se resiste a adquirir la forma que le corresponde (desde el punto de vista del extractor), se la percibirá como una amenaza:

La percepción de la existencia del Otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad; he ahí, creo yo, uno de los numerosos imaginarios de la soberanía propios tanto de la primera como de la última modernidad. El reconocimiento de esta percepción funda en gran medida la mayoría de críticas tradicionales de la modernidad, ya se dirijan al nihilismo y a su proclamación de la voluntad de poder como esencia del ser, a la cosificación entendida como el *devenir-objeto* del ser humano o a la subordinación de cada cosa a una lógica impersonal y al reino del cálculo y de la racionalidad instrumental. Lo que estas críticas discuten implícitamente, desde una perspectiva antropológica, es una definición de lo político como relación guerrera por excelencia. También ponen en tela de juicio la idea de que la racionalidad propia a la vida pase necesariamente por la muerte del Otro, o que la soberanía consista en la voluntad y capacidad de matar para vivir (Mbembe, 2011: 24 y 25).

Porque, desde la modernidad (y ya desde mucho antes, seguramente), se considera que el bien propio viene de una libertad entendida como ausencia de límites. Igualmente, la fundamentación ontológica del ser humano parte de la individualidad (de lo indivisible) de la propia razón, y solo más tarde se llega al contacto con la Otredad. Todo esto está profundamente relacionado. La independencia ontológica absoluta del individuo, su no necesidad de nada distinto a sí mismo para existir, está enlazada con la concepción de un estado de naturaleza original en el que los seres humanos vivían en soledad, sin sociedad. Y, a diferencia del propio pensar, que es absolutamente evidente (la experiencia de la propia subjetividad), el pensar ajeno (la subjetividad del Otro) no solo no es evidente, sino que es profundamente indemostrable. Como mucho, se podría aceptar que el cuerpo del Otro está presente en el mismo mundo material, en la misma extensión, que el propio cuerpo. El ver a los animales como autómatas debería considerarse como el canario en la mina que advierte sobre la finísima línea que separa la humanidad moderna (el humanismo moderno, el programa emancipador de la Ilustración) de la máxima inhumanidad (el

‘mito de la Modernidad’ de Dussel). Para cambiar la manera en la que nos relacionamos con la Alteridad (y para evitar entender la guerra civil como paradigma político, como hace aquí Mbembe o hace también Agamben en *Stasis*, 2015), sería imprescindible un cambio en la manera en la que el ser humano entiende que se fundamenta su existencia, a nivel ontológico. Una fundamentación que no pase por la independencia y la distancia con respecto al Otro, sino que permita ver que el propio individuo es, siempre, divisible, pues en él mismo, en ella misma siempre hay parte de Alteridad. La filosofía *ubuntu* nos ofrecerá una posible solución.

***Umuntu ngumuntu ngabatu* (Una persona es una persona a través de otras personas)**

A la pregunta ‘¿qué es *ubuntu*?’ se le pueden dar varias respuestas, pero aquí nos centraremos en una de las posibles definiciones que Christian B.N. Gade expuso en su artículo ‘*What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of Africans descent*’ (2012): *ubuntu* como una filosofía o una cosmovisión, según la cual las personas están interconectadas (Gade, 2012). Esta lectura está ligada al proverbio Nguni ‘*umuntu ngumuntu ngabatu*’, que podría traducirse como ‘una persona es una persona a través de otras personas’ (Gade, 2012). Aquí, la sociedad (el estar-con otras personas) es condición de posibilidad del ser individual, lo precede. Lo que garantiza la propia existencia no es el pensamiento individual, sino la convivencia. Esto se ve bien en la lectura que hace Motsamai Molefe, en ‘*Personhood and Rights in African Tradition*’ (2017), del pensamiento de Ifeanyi Menkiti:

One cannot become a normal functioning human being without being inserted in an ‘environment’ with other human beings; hence, the idea, ‘I am because we are’. Personal identity here is understood primarily in terms of ‘being-with-others’ (Louw 2004; Menkiti 2004, 324). This position is further supported by Menkiti when he comments:

‘...as far as Africans are concerned, the reality of the communal world takes precedence over the reality of individual life histories ... it is by first knowing this community as a stubborn per during fact of the psychophysical world that the individual also comes to know himself as a durable, more or less permanent, fact of this world ... What is more, the sense of self-identity which the individual comes to possess cannot be made sense of except by reference to these collective facts’ (1984, 172, author’s emphasis) [Aquí Molefe cita a Menkiti].

[...] Menkiti’s talk of an environment refers to the whole gamut of a culture that serves as an incubator in the process of socialisation (humanisation) and also of forming personal identity (Molefe, 2012: 3).

Los individuos no aparecen de la nada, no surgen ya formados con una razón y una noción de quiénes son ya elaborada, sino que tienen que ir adquiriendo su ser mediante la socialización y el crecimiento (en un sentido también biológico, por supuesto).

No habría, por tanto, un momento previo a la vida en sociedad donde las personas vivían en soledad. Por lo tanto, no pudo haber un pacto originario creador de la sociedad, pues esta idea presupone la preexistencia de la individualidad sobre la comunidad. Esto no impide que puedan establecerse diálogos para alcanzar distintos acuerdos; únicamente, estos acuerdos se darán siempre estándose ‘dentro’ de la comunidad política (o entre comunidades políticas), aunque se pueda estar fuera del *demos* (porque, como veremos, todavía existirá esta diferencia, lo que supondrá un problema). Es decir, se cambiarán las ‘reglas del juego’ mientras se está ya ‘jugando’ (siempre se ha estado jugando), no se establecerán antes de empezar.

Esta cosmovisión implicará, necesariamente, una comprensión distinta de lo que es el Bien (o la vida buena, o lo deseable). Incluso si partimos de la misma base que Hobbes (lo bueno, para un ser humano individual, es lo que permite que este ser humano individual sobreviva), llegaremos a una conclusión completamente diferente, porque las condiciones de posibilidad de la existencia han cambiado. En Hobbes, lo deseable era la ausencia de límites, el ‘tener derecho a todo’:

El DERECHO NATURAL [...] es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello.

[...] Y dado que la condición del hombre [originalmente] [...] es condición de guerra de todos contra todos [es decir, sin sociedad, sin asociación] [...], se sigue que en una tal condición todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás (Hobbes, 1651: 99).

Este ‘tener derecho a todo’ es el mayor bien, porque es lo que asegura en mayor medida la propia supervivencia. El problema es que, como dice Hobbes, ‘mientras persista este derecho natural de todo hombre a toda cosa no puede haber seguridad para hombre alguno (por muy fuerte o sabio que sea) de vivir todo el tiempo que la naturaleza concede ordinariamente a los hombres para vivir’ (Hobbes, 1651: 99 y 100). Porque si todos los individuos tienen derecho al cuerpo del resto de individuos

(y hay una igualdad original entre individuos tal que cualquiera puede dar muerte a cualquiera, sin importar lo ‘fuerte o sabio que sea’), entonces se vivirá en constante miedo, porque no habrá nada que impida esa violencia del Otro sobre el Uno (como tampoco habrá nada que impida esa violencia del Uno sobre el Otro). Se pondrá coto, entonces, a ese derecho natural, para salvaguardar la propia vida. Y se tendrán que observar la ley civil: *‘LEY CIVIL es para todo súbdito el conjunto de reglas que la república le ha ordenado mediante palabra [...], utilizar para la distinción de lo justo y lo injusto; esto es, de lo contrario y lo acorde con la regla’* (Hobbes, 1651: 196, cursiva del autor). Vemos cristalizada la aparición moderna del biopoder. Lo justo y lo injusto es lo legal y lo ilegal: sobre quiénes ya no se tendrá derecho (es decir, aquellos que tengan derechos) y sobre quiénes sí. Qué cuerpos quedan a disposición de su uso y cuáles no. El renunciar a ciertos cuerpos era necesario para conservar (o, más bien, para crear) el derecho inviolable sobre el propio cuerpo, era un mal menor; pero la visión del hacer lo que se quiera (ahora dentro de los límites legales) seguía siendo entendida como la manera de sobrevivir, como lo bueno.

Desde el *ubuntu*, desde la codependencia originaria, la ausencia de límites y el derecho al cuerpo del Otro ya no se entienden como algo bueno. Porque, si una persona depende (a nivel incluso ontológico) de otras personas, y las destruye, se estaría destruyendo a sí misma en el camino:

Ubuntu means that in a real sense even the supporters of apartheid were victims of the vicious system which they implemented and which they supported so enthusiastically. Our humanity was intertwined. The humanity of the perpetrator of apartheid’s atrocities was caught up and bound up in that of his victim whether he liked it or not. In the process of dehumanizing another, in inflicting untold harm and suffering, the perpetrator was inexorably being dehumanized as well (Tutu, 1999: 35) (Citado por Gade, 2012: 493).

Esta visión no solo impide la guerra de todos contra todos, sino que mantiene que el paraíso del individuo hobbesiano (el vivir en un mundo sin Otros que amenacen y obliguen a renunciar a derechos y pongan límites) es un infierno, una situación trágica en la cual es imposible llegar a ser (persona), lograr el bien que se desea. Por el contrario: *‘The ultimate goal of a person, self, or human in the biological sense should be to become a full person, a real self, or a genuine human being, i.e. to exhibit virtue in a way that not everyone ends up doing’* (Metz, 2010: 83, citado por Molofe, 2017: 8). Es la imagen del cocodrilo de dos cabezas y un solo estómago que mencionamos antes:

The part of the motif relevant to moral thought is the single stomach...The common stomach ...indicates that at least the basic interests of all the members of the community are identical. It can therefore be interpreted to be symbolizing ... the good of all the individuals within a society (Gyekye, 2010, citado por Molefe, 2017: 10).

La propia conservación depende de la conservación del Otro, porque el Uno y el Otro son interdependientes y tienen unas necesidades básicas en común. Y

The 'other' imagined by a morality of duties is every human being. The idea of the common good represents a conception of a good life salient in African moral-political thought. At the heart of this conception of a good life is the idea that all human beings have some basic needs they share in common. These are needs that are considered crucial for their well-being. [...] Thus, our other-regarding duties are efficacious in securing the well-being of all as captured by the idea of the common good (Molefe, 2017: 10).

Esta visión implica un mayor peso de los deberes que de los derechos, pues el propio bienestar, al haber codependencia, no podrá venir de la satisfacción de las necesidades individuales propias, si con esto quedan insatisfechas las necesidades del Otro, sino que será necesario satisfacer las necesidades del conjunto de los componentes de la sociedad.

Esta cosmovisión, desde mi punto de vista, tiene mayor potencial que la moderna (al menos, la nacida del 'mito de la Modernidad') a la hora de permitir la supervivencia y el bienestar (incluso a nivel individual). Pues no comparte el racismo (entendido como lo hemos hecho en este trabajo) de la occidental; no discriminará entre grupos humanos, si se mantiene que el Otro es cualquier otro ser humano. Sin embargo, me gustaría discutir, en el fondo mantiene ciertas similitudes con el modelo occidental. No tendrá racismo, pero sí que tendrá (como también tiene la visión occidental) especismo, entendido como aquella visión que permite separar entre aquello a lo que no se le puede dar muerte sin cometer injusticia, y aquello a lo que sí. Si para llegar a ser persona es necesario otras personas, entendiendo esto que para llegar a ser Uno es necesario el Otro, pero el Otro entendido como el otro ser humano, entonces no es necesario tanto el Otro, como el Otro-Yo, el *alter ego*. La visión de los deberes no solo tiene problemas como los que puede plantearle la modernidad entendida como proyecto de emancipación, desde el punto de vista de la autonomía y la capacidad de cada persona para decidir por sí misma su propia Idea de Bien, de vida buena; sino que esta visión de los deberes se limita al resto de seres humanos. Si bien seguramente

diste mucho de la mirada reificadora y cuantificadora del ‘mito de la Modernidad’, siendo incapaz de considerar al otro humano como un objeto, y esto impactará a su relación con la naturaleza, tal vez podría mantenerse (aunque esto es dudable) que sigue permaneciendo cierta mirada encubridora de la Alteridad. La visión de que una persona llega a ser persona gracias a otras personas, implica que solo es dependiente ontológicamente hablando de la alteridad de los *alter ego*, esto es, que sigue habiendo un fondo de Mismidad que se impone a la Alteridad. El dogma humanista (que todos los seres humanos tienen valor en sí mismos, al contrario que el resto de cosas y seres) no dista tanto del Derecho Natural de Hobbes, siendo este ‘la libertad que cada hombre [esta es la palabra que queremos remarcar ahora] tiene de usar su propio poder’ (Hobbes, 1651: 99). Gade, en su artículo, cita a Mangosuthu Buthelezi, líder de Inkatha Freedom Party, que opina que “‘humanism’ is the nearest traslation of what ubuntu is’ (Gade, 2012: 492). Se mantiene la estructura de centro y periferia, en la que el ser humano es el centro del mundo, y todo lo demás, la verdadera Alteridad, es su periferia, materia a su disposición que, como mucho, deberá ser tratada con ‘cuidado’. Aunque se pueda tener cierta preocupación por su bienestar, se la encubre como Alteridad, como Otro, y se la subordina ontológicamente a lo Uno, al ser humano en cuanto especie. Y, mediante un movimiento de inclusión/exclusión, como el que pasaba antes en el biopoder, se incluye a esta Alteridad (por ejemplo, los animales) dentro de la comunidad política, pero se les deja fuera del *demos*, estando este constituido única y exclusivamente por humanos, por *Homo Sapiens*. Es, realmente, biopoder, la estructura que crea vida y la gestiona, extrayendo de ella el sustento, el fundamento del sistema.

Es por esto por lo que, me parece, es necesario dar un paso más todavía, puesto que el problema de la Alteridad (el no aceptar la Otredad de lo Otro, el subyugarla ontológicamente a lo Uno) todavía no está del todo resuelto (aunque la crítica de la necropolítica y la alternativa proporcionada por la filosofía *ubuntu* son, sin duda, indicaciones de cómo avanzar hasta esta posible solución).

La política sexual (de la carne)

Kate Millet habla, en su obra de 1970 *Política sexual*, de cómo las relaciones entre varones y mujeres no son ‘naturales’, sino que vienen de un sistema de dominación política, el patriarcado. Se basa, entre otras cosas, en la obra de Beauvoir: ‘La mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad’ (Beauvoir, *El segundo sexo*, 1949: 50). Esta relación entre lo esencial y lo inesencial es una constante

en la relación que establece el pensamiento occidental con la Alteridad, sea esta cual sea.

Carol J. Adams, en *La política sexual de la carne* (1990), estudia las similitudes que la cultura patriarcal ha establecido entre las mujeres y los animales: su uso, en particular en lo que tiene que ver con la violencia sexual y el consumo de carne de animales no humanos. La herramienta conceptual clave para este estudio es la del ‘referente ausente’:

El referente ausente está y, a la vez, no está allí. Está allí a través de la inferencia, pero su significado se ve reflejado solo en tanto a lo que refiere porque la experiencia originadora, literal, que contribuye al significado no está allí. No logramos otorgar a este referente ausente su propia existencia (Adams, 1990: 126).

Es muy similar al movimiento de inclusión/exclusión: se incluye (en el caso del consumo de carne) al animal, en tanto que está ahí en la (en su) carne que el ser humano se come pero, a la vez, no está, está ausente, porque esa carne ya no es un animal. El animal, ser, se convierte en objeto: como lo «arrojado» (-*jacere*) «ante» (-*ob*) su plato. El animal deja de tener ser propio, deja de ser Alteridad, para ser algo puesto en el mundo por el sujeto humano. El animal termina siendo igual a la suma de sus partes (como se ve en cualquier menú de restaurante en el que aparezca un mapa del cuerpo del animal con líneas que diferencien sus distintas partes), de sus ‘piezas’. Lo que se pierde es lo incuantificable, su experiencia individual. El destino del animal es ser despedazado (ser separado en piezas) para su consumo. El animal no humano es su carne, la carne que el hombre (masculino, principalmente) se come (más allá de otros ‘usos’ que se les puedan dar a los animales, como su explotación en circos para satisfacción del público); de la misma manera, la mujer es su sexo: ‘para el varón es esencialmente un ser sexuado: para él, es sexo, así que lo es de forma absoluta’ (Beauvoir, 1949: 50) (más allá de otros ‘usos’ que se les pueda dar a las mujeres, como su confinamiento en el hogar para atender a sus tareas). En ambos casos (y en todos los casos en las relaciones del Uno con la Alteridad) la Otredad pierde su Otredad, queda encubierta en tanto que Otredad. Porque el carácter de Otredad de la Otredad es su propia Mismidad, el aceptar que la Alteridad es algo en sí misma, independiente (ontológicamente) del Mismo. Esto es, la Alteridad no puede ser reducida a sus características físicas o, mejor dicho, ‘objetuales’, como objeto puesto por un sujeto. Adams propone ‘un ciclo de objetificación, fragmentación y consumo, que enlace la matanza y la violencia sexual en nuestra cultura. La objetificación permite a un opresor ver a otro ser como un objeto. El opresor viola entonces a este individuo

tratándolo como si fuese un objeto' (Adams, 1990: 135).

Además, hemos de remarcar la palabra 'matanza': lo que ha diferenciado al Uno del Otro ha sido, en este trabajo, el que al Uno no se le puede dar matanza sin injusticia, mientras que al Otro sí (en el caso de la filosofía de *Ubuntu*, el Otro humano quedaba a salvo, pero en tanto que *alter ego*; desaparecía el racismo, pero permanecía el especismo). Hemos hablado, precisamente, de las 'condiciones de aceptabilidad de la matanza' con Mbembe. Pero, en todos los casos anteriores, era matanza de humanos, matanza de otras personas. Sin embargo,

El destino de los animales en la matanza se explota en la opresión de las mujeres, y es invocado por las feministas preocupadas por acabar con ella. Mientras los animales son los objetos ausentes, su destino es constantemente invocado mediante la metáfora de la matanza (Adams, 1990: 156).

Esto es problemático, porque toman el concepto que sintetiza la violencia específica contra los animales para hablar de su propia experiencia, pero se olvidan de esa violencia concreta (al igual que los animalistas harían cuando hablan de violación, siendo esta un tipo de violencia específica de las mujeres, aunque también puedan darse casos en los que la víctima sea un animal no humano).

A la hora de construir historias sobre la violencia contra las mujeres, las feministas recurren al mismo repertorio de imágenes culturales que sus opresores. [...] Estas teóricas feministas nos llevan a la intersección entre la opresión de las mujeres y la opresión de los animales y de repente hacen un giro de 180 grados, aprovechando la función del referente ausente para remitirnos a las cuestiones de las mujeres, no a las de los animales, y por tanto reflejan una estructura patriarcal (Adams, 1990: 161 y 162).

Esta última línea formula el punto que queremos remarcar: si se mantiene la cosmovisión que subordina ontológicamente la Alteridad a la Mismidad, que hace que el *demos* sea más pequeño que la comunidad política, y otorga al *demos* la legitimidad para emplear la fuerza sobre la comunidad política (entendiendo como 'fuerza' lo que Simone Weil: 'Aquello que convierte a quien se somete a ella en una cosa', en Weil, *The iliad, or the poem of force*, 1956: 3), entonces la estructura de dominación permanece. E intentar mantener la fuerza, esto es, la visión de la ausencia de límites con respecto a lo Otro en tanto que objeto, y simplemente ampliar el *demos*, no tendría mucho sentido, puesto que, de ampliarse hasta coincidir con la comunidad política, no quedaría nada sobre lo que ejercer ese poder legítimamente. Además, es

difícil que se dé tal ampliación, porque, desde el *demos*, hay un olvido sistemático, estructural, de aquella Alteridad que queda fuera de su vista. De eso trata el referente ausente, de hacer olvidar esa diferencia. Además, si se entiende la ausencia de límites como un bien, es poco probable que se dé una renuncia a esta fuerza (considerada socialmente legítima).

Conclusión: ¿Cómo mantener un trato adecuado con lo otro?

‘El otro, en cuanto que otro, no es solamente un *alter ego*. El otro es lo que yo no soy’ (Lévinas, 1986: 129). Aceptar al Otro en cuanto que Otro es aceptar que no encaja, al menos no necesariamente, en nuestro mundo, y que eso no implica deformidad. Porque deformidad es no tener la forma ‘debida’, la forma que le corresponde a cada cosa en una cosmovisión. Decir de algo que es ‘deforme’ es llamarlo objeto, subordinarlo ontológicamente a un mundo de formas ideales que se imponen sobre el mundo de la vida y que la obligan a someterse a la teoría. Objeto es lo que está puesto ahí delante, por y para el sujeto. Hay jerarquía ontológica, la Alteridad es la oblicua con respecto a la vertical: ‘Igual que en la Antigüedad había una línea vertical absoluta con respecto a la cual se definía la oblicua, existe un tipo humano absoluto que es el tipo masculino’ (Beauvoir, 1949: 50). El problema de la Alteridad podemos entenderlo como esa subordinación ontológica, ese no dejar ser lo que se es o lo que se deja de ser. Es imponer un ser relativo a un centro, alrededor del cual orbita, y ante el que se debe, ante el cual debe su ser y su sentido en el mundo. Así, el animal está ahí para ser comido, la mujer para obedecer a su marido, el indígena para trabajar y ‘modernizarse’. Y también, exactamente de la misma forma, el hombre está para comerse el animal, para mandar sobre su mujer, para modernizar al indígena y beneficiarse de su trabajo. La filosofía *ubuntu* entendió esto: cuando se ejerce violencia sobre el Otro, se está ejerciendo violencia sobre sí Mismo. No puede haber objeto sin sujeto, pero tampoco sujeto sin objeto. Cuando se sostiene una cosmovisión rígida bajo la cual todo debe conformarse, el primero que debe adaptarse a esa cosmovisión es el que la impone. Como en el patriarcado, si bien hay una violencia descendente y una relación asimétrica entre el varón y la mujer, siendo el varón el centro y la mujer la periferia, si se sostiene que la mujer es pasiva porque el varón es activo, entonces el varón debe ser activo. El varón no solo deberá ejercer violencia sobre la mujer (sobre aquellos seres que él considere que son mujeres) para que se comporte acorde su condición, sino que deberá ejercerse esa misma violencia (ontológica) hacia sí mismo, tendrá que forzarse a seguir la misma teoría que, en un nivel menos profundo, le beneficia. Pero, en este segundo nivel, le ata, le convierte en objeto del mismo sistema (el patriarcado) que él defiende. Es lo arrojado por el sistema, una pieza más. Deberá

actuar masculinamente pues, si actúa femeninamente, perderá su condición de varón, no será un 'verdadero hombre'. El llegar a tener la libertad como ausencia de límites (el poder imponerse a la mujer) conlleva el renunciar a la libertad ontológica, la libertad para ser lo que se quiera.

Es el tema (uno de ellos) sobre el que Zambrano habla en *El hombre y lo divino* (1955/1973), y la que podríamos decir casi que es su secuela, *Persona y democracia* (1958). La relación con la Alteridad, con lo Otro, con el No-Ser (con aquello que no se conforma según el Ser) no puede ser de imposición ontológica. Se debe aceptar lo Otro en su Otredad, porque 'la realidad no es solo la que el pensamiento ha podido captar y definir, sino esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea a la conciencia' (Zambrano, 1995/1973: 227). El error vendría, entonces, en suponer que la realidad es enteramente mediante una sola cosmovisión; que la cosmovisión (sea esta racional o poético/mítica) y el cosmos coinciden perfectamente. Que podemos saber no solo lo que son las cosas y las otras personas (la Alteridad), sino también aquello que somos, nuestra Mismidad. Y que no hay ningún problema, que no se está aplicando ningún tipo de violencia ontológica, cuando se cierra el Ser, cuando se dice que 'algo es algo'. El marco teórico, la cosmovisión, precedería a la existencia efectiva de cada cosa (el acto sería anterior a la potencia). Esto ocurre no solo cuando se dice que el indígena es alguien a colonizar, sino también cuando se dice que el europeo es un colonizador; no solo cuando se dice que la mujer es alguien pasiva, sino también cuando se dice que el varón es alguien activo; no solo cuando se dice que el animal es su carne, sino también cuando se dice que el ser humano es un comedor de carne; y, llevándolo al límite, no solo cuando se dice que el agua es un recurso, sino también cuando se dice que el ser humano es un empleador de recursos. No pretendemos, en ningún caso, negar que haya condiciones materiales, y que el ser humano necesita, para su subsistencia, de que esas condiciones sean unas determinadas (el ser humano es un ser heterótrofo que debe consumir otra materia orgánica para sobrevivir). Lo que queremos evitar es una mirada, una ontología que conciba la Alteridad como algo subordinado a la Mismidad, y que, en ese mismo enlace, termine también encerrando a la Mismidad bajo unas cadenas de su misma creación. Queremos evitar cosas como la siguiente visión del mundo:

Una empresa que contamina el río ¿dónde está el daño?, ¿dónde está el daño? Lo que no está bien definido ahí es el derecho de propiedad. Esa empresa puede contaminar el río todo lo que quiera ¿saben por qué? Porque como hacen equilibrio parcial, no ven el problema del equilibrio general, es que sobra el agua. En una sociedad donde les sobra el agua y el precio del agua es cero, consecuentemente ¿quién va a reclamar el derecho de propiedad de ese

río? Nadie, porque no puede ganar plata (Javier Milei, en unas declaraciones recogidas por *Público*, en 'El delirio del ultraderechista Milei que enciende las redes: "Una empresa puede contaminar un río todo lo que quiera"', 05/09/2023).

Estas declaraciones (del que después llegará a ser presidente de Argentina) muestran bien esa visión de que la Alteridad (y la naturaleza es una de las principales alteridades con respecto al ser humano que se instituye a sí mismo, modernamente, como el dominador de la naturaleza) es algo que está a disposición para su uso.

Necesitamos otro tipo de trato con la Alteridad, con la Otredad. Un trato adecuado. Y, ¿cuál sería este? Un trato que entienda la Otredad desde su (desnuda, falta de cualquier forma impuesta heterónomamente) Otredad. Un tipo de relación horizontal, en la que haya diálogo, es decir, escucha y habla mutua: actividad y pasividad:

La vida humana, apetencia inextinguible de unidad, está rodeada de alteridad, lindando con «lo otro». Y eso idéntico que el hombre cree ser en los momentos en que la inteligencia le saca fuera de la vida por su simultaneidad y su actualidad, tiene que tratar con «lo otro». No somos solo sujeto del conocimiento, un punto de identidad rodeado de lo que no la tiene y de lo que la tuvo y misteriosamente ha desaparecido, actualidad combatida por el tiempo; impasibilidad que ha de responder por algo que vive bajo ella y que es continuo, inacabable padecer.

Y, así, venía a hacerse imposible el vivir idealista, la «realización» vital del espíritu absoluto, del saber absoluto y de la idea del hombre como sujeto puro del conocimiento, lo cual nada dice ciertamente de que esto último, el sujeto puro del conocimiento, no exista en algún modo. Sin duda que existe, pero no solo. Y el que no exista en estado de perfecta pureza y aislamiento, el que se dé la participación con todo lo que en el ser humano es pasividad, padecer y alteración, el que se levante entre la enajenación permanente que es el vivir, es el hecho, el simple hecho de la vida humana (Zambrano, 1955/1973: 235).

Al subyugar ontológicamente la Otredad, el ser humano (al menos, el occidental desde la época griega) se constituye a sí mismo en una Unidad, en lo Uno, y elimina cualquier otra alternativa. Destruye, así, la posibilidad de su propio cambio, el dejar de ser lo que es para llegar a ser otra cosa. Para sentirse a salvo, quiere destruir todo lo misterioso, sin darse cuenta de que, así, se destruye a sí mismo por el camino, se petrifica ontológicamente. Porque, como decía el proverbio *‘umuntu ngumuntu*

ngabatu’, el ser humano no es indivisible, está siempre ya situado en un lugar, en una sociedad, es influenciado por ella. Pero esta sociedad, para no caer en los mismos errores, no puede imponer un ser rígido a todos sus componentes, sin escucharlos. Deberá poder ser también influenciada por ellos. ‘Individuo y sociedad, están mutuamente condicionados. La ciudad ya está ahí cuando el individuo nace; mas él ha de hacerla, sin tregua’ (Zambrano, 1958: 155). Este mutuo irse haciendo no solo debe darse entre individuo y sociedad, sino que debe darse entre el Uno y el Otro, a través de ese trato adecuado con la Alteridad, es decir, el trato con lo Otro en tanto que Otro:

¿Cuál es nuestra situación como hombres en el Universo? [se pregunta el racionalismo cientificista] Y la respuesta sube a la conciencia de inmediato, como que estaba ahí, antes de ser formulada la pregunta: estamos solos, solos como hombres frente y entre las cosas las dominamos, las manejamos, pero no nos entendemos con ellas. Si confundimos la Piedad con el hecho de tratar con delicadeza a los prójimos, a los animales, a las plantas, puede parecer que no. Mas la Piedad no es filantropía, ni la compasión por los animales y las plantas. Es algo más: es lo que nos permite que nos comuniquemos con ellos, en suma, el sentimiento difuso, gigantesco que nos sitúa entre todos los planos del ser, entre los diferentes seres de un modo adecuado. Piedad es saber tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros.

[...] Y así, hemos venido a quedar solos; solos e inhábiles para tratar con «lo otro». Pero, si reunimos las diversas clases de «lo otro», vemos que es nada menos que la realidad, la realidad que nos rodea y en la cual estamos enclavados. [...]

Piedad es sentimiento de la heterogeneidad del ser, de la cualidad del ser, y es anhelo por tanto de encontrar los tratos y modos de entenderse con cada una de esas maneras múltiples de realidad. [...]

Piedad es saber tratar con el misterio. Por eso su lenguaje y sus modos han repugnado tanto al hombre moderno que se ha lanzado frenéticamente, a tratar solo con lo claro y distinto. [...] Mas queda [quitando las realidades que se pueden conocer mediante la claridad y la distinción] un inmenso territorio que nos envuelve y abraza, que nos rechaza sumiéndonos a veces en la angustia y la desesperación, y esa no es clara ni distinta. Y ahí está; hemos de vérmolas a cada instante con ella. Es simplemente nuestra propia vida. El misterio no se halla [únicamente] fuera; está dentro y en cada uno de nosotros, al par que nos rodea y envuelve. En él vivimos y nos movemos. La guía para no perdernos en él, es la Piedad (Zambrano, ‘Para una historia de la Piedad’, 1989: 106 y 107).

Esta piedad no es un mandato material, no dice nada en específico (no dice, por ejemplo, ‘no comas animales’ sin más), pero obliga a tratar con la Alteridad, que ahora

podemos llamar por su nombre verdadero, el misterio (porque la verdadera Alteridad es lo misterioso, lo que nunca puede estarnos del todo dado, lo que guarda siempre al menos cierta diferencia; solo así podemos evitar encubrir la Otredad). Así, aunque la piedad no diga ‘no comas animales’, podría sí decir ‘no comas carne’. Pues la carne es un referente ausente, es la eliminación de la Otredad del Otro, del animal. En cualquier caso, son necesarias nuevas formas de relacionarse con la Alteridad, entendiendo (expandiendo la filosofía *ubuntu*) que para llegar a ser persona, se necesita de toda la realidad, de toda la Alteridad, de todo lo misterioso, tanto ‘exterior’ (dependencia de otras personas y de la naturaleza) como ‘interior’ (autonomía, capacidad para llegar a ser algo distinto a lo que se está siendo, si es necesario; libertad ontológica, que no independencia).

Bibliografía

- Adams, C. J. (1990/2016). *La política sexual de la carne*. Ochodoscuatro ediciones: Madrid.
- Agamben, G. (1982/2008). *El lenguaje y la muerte*. Pre-textos: Valencia.
- Agamben, G. (1998/2006). *Homo sacer*. Pre-textos: Valencia.
- Beauvoir, S. (1949/1998). *El segundo sexo*. Cátedra: Madrid.
- Bernabé, A. (2019). *Fragmentos presocráticos*. Abada: Madrid.
- Descartes, R. (1641/2021). *Meditaciones metafísicas*. Alianza: Madrid.
- Dussel, E. (1992/2012). *1492 El encubrimiento del otro*. Docencia: Buenos Aires.
- Gade, C.B.N. (2012). What is *Ubuntu*? Different Interpretations among South Africans of African Descent. *South African Journal of Philosophy*, nº 31 (3), pp. 484-503.
- Hobbes, T. (2018). *Leviatán*. Planeta: Barcelona.
- Lévinas, E. (1986). *De la existencia al existente*. Arena Libros: Madrid.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina: España.
- Meiksins Wood, E. (1995/2000). *Democracia contra capitalismo*. Siglo veintiuno: México D.F.
- Metz, T. (2010). “Human Dignity, Capital Punishment and an African Moral Theory: Toward a New Philosophy of Human Rights.” *Journal of Human Rights*, nº 9, pp. 81–99.
- Millet, K. (1970/1995). *Política sexual*. Cátedra: Madrid.
- Molefe, M. (2017). Personhood and Rights in an African Tradition. *Politikon South African Journal of Political Studies*, DOI: 10.1080/02589346.2017.1339176.
- Pateman, C. (1988/1995). *El contrato sexual*. Anthropos: Barcelona.
- Platón. (V a.C./2021). *Diálogos III*. Gredos: Barcelona.

- Tremending (2023, septiembre 5). *El delirio del ultraderechista Milei que enciende las redes: "Una empresa puede contaminar un río todo lo que quiera"*. Público. <https://www.publico.es/tremending/delirio-ultraderechista-milei-enciende-redes-empresa-puede-contaminar-rio-quiera.html>. (Visitado por última vez: 11/04/2026).
- Tutu, D. 1999. *No Future without Forgiveness*. London: Rider.
- Weil, S. (1956/1970). *The iliad, or the poem of force*, 1940. Wallingford, PA: Pendle Hill, p. 3.
- Zambrano, M. (1955/1973/2020). *El hombre y lo divino*. Alianza: Madrid.
- Zambrano, M. (1958/2022). *Persona y democracia*. Alianza: Madrid.
- Zambrano, M. (1989/2012) Para una historia de la Piedad. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, p. 64-72.