

# CIUDADANÍA, UNIVERSALISMO Y ALTERIDAD\*

Gabriel Bello Reguera

gabello@ull.es

Universidad de La Laguna

El texto que sigue reproduce con algunas modificaciones mi contribución al homenaje que la Facultad de Filosofía dedicó a Javier Muguerza con ocasión de su investidura como doctor *honoris causa* por la Universidad de La Laguna. Reitero mi satisfacción por tomar parte en el homenaje citado —que debo agradecer a la invitación de la decana de la Facultad— dada mi condición de beneficiario de la brillante y fecunda carrera académica del homenajeado a quien debo reconocer y agradecer su inestimable contribución al inicio y primer desarrollo de mi propio trabajo académico.

## DEFINICIONES Y CONTEXTOS

Tomaré a la alteridad como hilo conductor, y aludiré a la ciudadanía y al universalismo ocasionalmente, como referencias de comparación y contraste a favor de una comprensión más adecuada y crítica. Para ello avanzaré definiciones pragmáticas o estipulativas de los tres conceptos, alejadas de cualquier forma de realismo idealista o esencialista. Definiré la ciudadanía como la participación activa en la vida democrática que constituye la condición de ciudadano. También como el conjunto de los ciudadanos y como el espacio de inclusión y exclusión en esa participación y condición: el espacio público. El universalismo como la pretensión de omniinclusividad en la ciudadanía, siendo el criterio de inclusión y exclusión la humanidad o identidad humana normativa cuyo paradigma es, hoy, la humanidad *legalizada*<sup>1</sup> —nosotros mismos, aquí y ahora—. Y la alteridad como lo no incluido en el espacio de la ciudadanía, del universalismo o de la humanidad legalizada; como lo excluido. Se trata, hoy por hoy y en principio, de la humanidad *ilegalizada* e *ilegalizable*<sup>2</sup>. La primera la integran los emigrantes ilegales que residen físicamente en el espacio ciudadano que los ilegaliza: en plazas y parques, vinculados al trabajo ilegal o «trabajo negro»<sup>3</sup> como el mercado que los contrata, una parte del cual es trabajo sexual, o bien encerrados en centros de retención diseminados por toda Europa, incluida Canarias. La segunda, la humanidad ilegalizable, es la de los inmigrantes potenciales procedentes de algún país africano o asiático, como los 369 que venían hacia Europa en el barco Marine I y fueron retenidos en Nuadibú (Mauritania) por autoridades mauritanas y españolas y encerrados en un almacén de pescado, en el que 230 de ellos, a los que no se ha podido repatriar, llevan allí desde el día 14 de febrero, fecha de la primera noticia que tuve<sup>4</sup>. Mientras estén en el almacén de



pescado, esos emigrantes son ilegales reales respecto a Mauritania. Si finalmente son repatriados, cosa que ellos no quieren, volverán a sus países de origen a integrarse en la humanidad «legalizada». En relación con España, que interviene en la operación por razones humanitarias pero también preventivas, y a cuyas costas canarias quieren llegar, son ilegalizables. Hay aun una tercera categoría: la de los emigrantes *no ilegablizables* porque han muerto en el viaje migratorio<sup>5</sup>.

La ciudadanía y el universalismo son categorías máximamente positivas, mientras que la alteridad es su opuesto binario: una categoría máximamente negativa. Las dos primeras son incompatibles con la tercera y viceversa. El universalismo excluye a la alteridad de forma total y absoluta, puesto que aspira a ocupar todo el espacio de la ciudadanía y de la humanidad normativa. Si hay universalidad no hay alteridad: nada exterior a su espacio omniinclusivo. A contrario, si hay alteridad, no hay universalismo y la ciudadanía está limitada por su exterioridad: lo no incluido o excluido de su espacio de pertenencia. Esta valoración diferencial de la ciudadanía y el universalismo no es nueva sino que tiene profundas raíces históricas. El universalismo y su connotación positiva han sido objeto de atención preferente sobre todo en la época moderna y contemporánea. Basta pensar en la tradición kantiana y en su recuperación habermasiana. La alteridad, en cambio, siempre o casi siempre ha sido ignorada y reprimida, marginada o infravalorada por parte del discurso filosófico mejor situado: o no le ha prestado atención o se la ha prestado como a algo marginal que debe ser mantenido al margen. No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo pasado las cosas empezaron a cambiar, la alteridad es objeto de cierta atención y no se la asocia necesariamente a lo negativo, a lo cual han contribuido algunas circunstancias. La primera es la obra de E. Levinas, que presta una atención especial a la alteridad y a la figura del otro hasta el punto de situarla como clave de una nueva ética —la ética de la alteridad— y a esta como la clave de la filosofía —filosofía primera— en el lugar de la vieja ontología de la identidad<sup>6</sup>. La obra de Levinas surge

\* Este trabajo se enmarca en el marco del Proyecto de Investigación HUM2007-65099 del MEC.

<sup>1</sup> Asimilo la humanidad normativa a la legalizada y ambas al universalismo, ya que la «ley» es o debe ser universal.

<sup>2</sup> Según *El País* de 29/9/2006, habrían llegado Canarias en el curso de ese año 18.474 emigrantes «irregulares».

<sup>3</sup> Cfr. G. BELLO, «Trabajo negro. Ensayo sobre responsabilidad y alteridad», en R.R. ARAMAYO y M.J. GUERRA PALMERO, eds., *Los laberintos de la responsabilidad*, Edit. Plaza y Valdés, Madrid, 2007.

<sup>4</sup> *El País*, 14-02-07. El tiempo presente que utilizo se refiere al presente de la conferencia, no al de esta versión escrita.

<sup>5</sup> Según *El País* de 28-08-2006, el Gobierno Canario cifra los cadáveres rescatados en 490 durante ese año y hasta esa fecha. Mientras que para la Cruz Roja y la Media Luna Roja el número oscilaría entre 2.000 y 3.000 (aunque es imposible saberlo ya que no se recuperan todos los cadáveres).

<sup>6</sup> A. GABILONDO, en *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y la alteridad*, Trotta, Madrid, 2002, trata de situar la obra de Levinas como el último estadio de una secuencia histórico-filosófica iniciada por la reflexión sobre la identidad proseguida después sobre la diferencia.



de la experiencia de la alteridad judía inmediatamente anterior y posterior a la Segunda Guerra Mundial, y toma un partido radicalmente crítico contra la filosofía europea, greco-moderna, que está en el modo de producción cultural del Holocausto. Su posición es análoga a la de otros filósofos judíos como T. Adorno, M. Horkheimer, H. Arendt o J. Derrida, pero difiere de ellos en el grado de asimilación a la cultura europea y, por lo tanto, en el de identificación con la cultura judía. Quizá a causa de esta radicalidad crítica, el hecho es que la obra de Levinas no ha sido bien recibida en los círculos de poder filosófico bien establecido, y ha permanecido bastante tiempo ignorada y al margen. Como la categoría de la que se ocupa.

Esta situación ha cambiado con segunda circunstancia: el conjunto de transformaciones históricas que hoy denominamos globalización y postmodernidad, algunas de cuyas manifestaciones son la condición multicultural del presente, en la constelación de tensiones entre Oriente y Occidente, y los flujos migratorios Sur-Norte. Estos flujos son consecuencia del fracaso de las sociedades postcoloniales, surgidas de la primera globalización, la colonialista, incrementado por los efectos acusadamente desigualitarios de la segunda globalización: el neocolonialismo neoliberal. Dichos flujos producen dos tipos de efectos. El primero es la presencia de los otros y la *experiencia de la alteridad* que no hemos elegido pero que nos fuerza a elegir el modo de abordarla en nuestras políticas de extranjería. El segundo, que esa experiencia, tan inesperada e inexorable, cuestiona radicalmente la ciudadanía realmente existente y genera una presión ambiental que ha obligado a la filosofía moral y política a prestarle atención, cosa que hace de dos formas. Una indirecta o implícita, mediante el recurso a categorías como la tolerancia, la solidaridad o el reconocimiento, a las que recurren autores diversos como M. Walzer, R. Rorty o Ch. Taylor. Estas categorías presuponen la presencia del otro, el tolerado o reconocido, pero no lo nombran quizá por la inercia de verlas como virtudes propias del yo individual, el tolerante, solidario, el que reconoce, etc. La otra nombra abiertamente otro y a la alteridad y viene siendo llevada a cabo por autores diversos, que se pueden agrupar en tres focos de atención a veces solapados.

El primero es el migratorio cuya realidad se pretende afrontar desde la filosofía política y, en menor medida, desde la ética. Es el caso, por ejemplo, de J. Habermas o S. Benhabib, quienes, sin referirse explícitamente a Levinas, utilizan expresiones como «la inclusión del otro» o «los derechos de los otros» para registrar en su obra, mucho más atenta al universalismo, el impacto de la emigración en la ciudadanía europea, propiciando su inclusión pero legitimando su exclusión efectiva —su ilegalización— cuando lo decidan las autoridades nacionales o comunitarias de turno<sup>7</sup>. O el J. Derrida, que trata de convertir la ética de la alteridad levinasiana en una ética de la hospitalidad para con emigrantes, exiliados y desplazados en general<sup>8</sup>. El segundo foco es cierta postmodernidad, tal como ejemplifica el sociólogo Z. Bauman,

---

<sup>7</sup> J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1998, y S. BENHABIB, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2005.

<sup>8</sup> J. DERRIDA, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998.

que utiliza la alteridad levinasiana, combinada con la categoría de extranjería, para construir una ética postmoderna, postuniversalista, postindividualista y postfundamentalista, un intento que puede verse secundado por el de J. Butler de redefinir la significación básica de la ética a partir de la alteridad levinasiana combinada con otros elementos<sup>9</sup>. El tercer foco está constituido por el solapamiento del multiculturalismo y la globalización e incluye autores y orientaciones diferentes. Comenzaré por la misma J. Butler, cuando utiliza conceptos levinasianos para afrontar críticamente la humanización y la deshumanización a cargo de los medios norteamericanos en el contexto de la guerra contra el terrorismo iniciada en Afganistán<sup>10</sup>. En un sentido más genérico cabe situar la reflexión del sociólogo alemán U. Beck<sup>11</sup>, que distingue un cosmopolitismo sociológico o fáctico, que identifica con la globalización, y un cosmopolitismo filosófico, normativo, de ascendencia kantiana. Él, como sociólogo, se mueve en el primero, en el que hace sitio a la alteridad, en relación con el multiculturalismo, el relativismo, el etnicismo y el nacionalismo, al tiempo que es severamente crítico con el segundo por la exclusión que practica sobre ella.

## HACIA UNA TIPOLOGÍA DE LA ALTERIDAD

Me gustaría inscribir en este contexto mi propio trabajo sobre la alteridad, comenzado con un ensayo recogido en un libro editado por Javier Muguerza hace casi veinte años<sup>12</sup>, cuya orientación metódica ha consistido en el intento de construir marcos diversos que hicieran posible una comprensión situada, comparativa y crítica de la alteridad levinasiana, y su aplicación a situaciones y problemas del presente. En esa dirección surgió la pretensión de construir una *tipología* de las relaciones de alteridad<sup>13</sup>, al estilo de los tipos ideales weberianos, susceptibles de ser contrastados sobre el trasfondo de situaciones socio-históricas y de visiones filosóficas diversas. En este proceso de trabajo he podido contrastar mi pretensión de una tipología con intentos similares. Me refiero al del sociólogo D. Schnaper de recons-

---

<sup>9</sup> Z. BAUMAN, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993. J. BUTLER, *Giving an Account of Ourselves*, Fordham University Press, 2005.

<sup>10</sup> J. BUTLER, *Prearious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Polity Press, Londres, 2004.

<sup>11</sup> U. BECK, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005.

<sup>12</sup> Se trata de «La construcción de la alteridad en Kant y Levinas», incluido en un volumen editado por J. MUGUERZA (y otros), con el título de *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989. Después se han sucedido diversos trabajos, entre los que cabe mencionar: *La construcción ética del otro* (Nóbel, Oviedo, 1997), *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2006), y *Postcolonialismo, emigración y alteridad* (Comares, Granada, 2007).

<sup>13</sup> Una primera versión de este intento fue presentada en el Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, celebrado en Castellón en el año 2000, con el título «Políticas de la alteridad» que, por razones diversas, ha permanecido inédita. Este ensayo retoma en este punto las líneas generales de aquel trabajo. Una tipología diferente puede verse en el ensayo «La identidad del valor y el valor de la identidad» incluido en *El valor de los otros*, cit.

truir las «formas elementales de la relación de alteridad», parafraseando al sociólogo francés E. Durkheim y sus «formas elementales de la experiencia religiosa», y al de los filósofos S. Messure y A. Renaut, también franceses, de reconstruir los «dispositivos» o «régimenes» elementales de la relación con el otro<sup>14</sup>. El denominador común de estos intentos es el mismo: la *prioridad metódica de las relaciones sociales* sobre el individualismo metodológico. En lo que me concierne, me remito al siguiente texto de Levinas:

el [...] primado de lo ético, es decir, de la relación de hombre a hombre [...], primado de una estructura irreducible en la que se apoyan todas las demás (y en particular todas las que, de una manera original, parecen ponernos en contacto con lo sublime impersonal...), es una de las metas de la presente obra<sup>15</sup>.

Se trata, así pues, de reconstruir los tipos, formas, dispositivos o régimenes básicos que puede adoptar esta «relación de hombre a hombre» en tanto que «estructura irreducible». Y el primer problema consiste en definir el *tipo* o variante levinasianos con la claridad y distinción suficientes para proporcionarle una identidad diferenciada de los otros. El resultado fue la *alteridad asimétrica positiva* resultado de combinar tres elementos simples. El primero, la asimetría, es la ausencia de una medida común entre el yo y el otro que, de este modo, resultan inconmensurables entre sí. El segundo, la positividad, es la cualificación axiológica de esa asimetría. Y el tercero el sistema binario o binarismo axiológico implícito en los dos, que da lugar a los pares binarios simetría/asimetría y positividad/negatividad.

Combinando estos tres elementos resultan cuatro tipos básicos: *alteridad simétrica positiva*, *alteridad simétrica negativa*, *alteridad asimétrica positiva* y *alteridad asimétrica negativa*. El tercer tipo, la alteridad simétrica positiva, se dobla en dos variantes, una *indiferenciada* y otra *diferenciada*, como se verá en su momento.

Estas cinco figuras de la relación de alteridad conforman una tipología que presenta algunas virtualidades. Al ser el resultado de una combinatoria formal está dotada de una lógica interna que le proporciona una sólida coherencia teórica. Al tratarse de figuras de la relación con el otro la tipología tiene una proyección empírica, sus diversas figuras se correspondan con situaciones sociales, históricas y culturales diversas, y con sus reconstrucciones teóricas y simbólicas (filosóficas), y se corresponden con otras tantas formas de organización de la ciudadanía y del espacio público. Cada una de ellas, además, se muestra como una forma típica de construir el significado de la humanidad y la inhumanidad, de humanizar y deshumanizar, por lo cual puede ser vista como una axiología crítica. En lo que sigue trataré de mostrar estas virtualidades si bien de modo desigual y fragmentario, dadas inevitables limitaciones de espacio.

---

<sup>14</sup> D. SCHNAPER, *La relation à l'autre. Au coeur de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1988, pp. 35-36, y S. MESSURE y A. RENAUT, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, París, Aubier, 1999, Introducción.

<sup>15</sup> E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 102.

## ALTERIDAD ASIMÉTRICA NEGATIVA

Comienzo por esta figura por ser la más originaria y quizá la clave para comprender las demás. Se corresponde, en efecto, con la situación social y política en la que un *nosotros* determinado toma su identidad propia, particular, como la identidad humana normativa, a la que instituye como norma o medida de toda humanidad posible: universal. A partir de esta identidad construye a los otros como exteriores y excluidos de su espacio normativo: como no humanos o in-humanos. Este modelo abstracto es, probablemente, el originario en nuestra historia cultural y se ha repetido en diversas ocasiones y de diversos modo. Pero seguramente el caso paradigmático es el ateniense al que se refiere el Libro I de la *Política* de Aristóteles. Incluyéndose a sí mismo en el nosotros formado por los patriarcas atenienses, los que toman parte activa en la vida de la *polis*, los distingue clara y explícitamente de los otros, los excluidos de su espacio público. Me refiero a las mujeres, los esclavos y a otros extranjeros.

Interesa destacar dos cosas, su proyección histórico-política y la matriz filosófica a que da lugar. En primer lugar, constituye el modelo de ciudadanía típico de la sociedad y la cultura patriarcales, sexista, esclavista y racista (y clasista, pese a que el concepto de clase esté hoy marginado), cuya enorme buena fortuna política e histórica no es necesario enfatizar, dado el valor ejemplar de la sociedad y la cultura griegas para la Europa posterior. No sólo fue incorporado por el Imperio Romano, que lo elevó a lo que podríamos denominar la primera globalización, sino también por los imperios colonialistas europeos, todos ellos precedentes del totalitarismo del siglo XX y sus extralimitaciones, así como del imperio norteamericano actual y las suyas. Hasta las democracias «avanzadas», la cara interna, euro-occidental, de esos imperios, fueron y siguen siendo sexistas, racistas y (semi)esclavistas. Una muestra de esta continuidad histórica es la dominación actual del mundo por el Occidente liderado aún, pese a todos los reparos que se quiera, por los EEUU, cuya visibilidad pusieron de manifiesto las Torres Gemelas ardiendo el 11-S de 2001, y todo lo que ha venido después, y la sigue poniendo la larga y ancha corriente de flujos migratorios Sur-Norte.

La transfiguración filosófica de este modelo de ciudadanía es relativamente sencilla pese a su complejidad discursiva. Se trata de la *axiología de la identidad sobrevalorada*, expresión de la que no he encontrado más que sinónimos como la «arrogancia» de la cultura occidental a la que se refiere Ch. Taylor o la imagen de una «presencia plena» como la de Derrida, con el peso ontológico de la «determinación del ser como presencia» que se corresponde con el «fundamento» en el argot de Heidegger, eso que «mienta al ser mismo, y es este el que es el inicio»<sup>16</sup>. La arrogancia de

---

<sup>16</sup> Ch. TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993, p. 1.007. J. DERRIDA, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971, p. 19, y «La estructura, el signo y el juego en las ciencias humanas», en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 384. M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Alianza Universidad, Madrid, 1989, p. 129.



Taylor podría verse derivar de la autoconciencia de que la identidad propia, la del patriarcado ateniense en este caso, es la encarnación del ser como presencia plena. En todo caso la identidad patriarcal ateniense funciona como principio de inclusión y exclusión no ya político, en el espacio público o ciudadano ateniense, sino antropológico o filosófico, el de la humanidad normativa y su universalidad omniinclusiva. El trabajo de inclusión y exclusión ya no corre, ahora, a cargo de la comunidad política, sino de la filosófica y en él están en juego algunas cuestiones que hay que explicitar. Una es a quién se incluye y a quién se excluye de la identidad humana normativa. Aristóteles humaniza a los patriarcas atenienses (y a sí mismo con ellos) incluyéndolos en el espacio simbólico de la humanidad normativa, y deshumaniza a las mujeres, los extranjeros y los esclavos, excluyéndolos de ese espacio. Otra, el criterio de inclusión y exclusión, la identidad sobrevalorada, no la política sino la filosófica, la categoría que está en la base del *principio de identidad*, «A es A y no es no A», instituido como ley de la realidad, la racionalidad y la positividad y, a ese título, instancia incluyente y excluyente del universo de la significación válida: el metafísico u ontológico. Lo excluido, «no-A», es, desde luego, la «no identidad», que ha solido identificarse con la contradicción pero también se refiere a la diferencia y la alteridad del otro. Estas dos categorías de la no identidad representan, para la tradición clásica, antigua o moderna, el «no lugar» (la nada: *nihil*) de la irrealidad, la irracionalidad y la negatividad, el riesgo de alteración y de diferenciación de la identidad, de su modificación o ruptura: de su destrucción.

La tercera cuestión es la del yo o el nosotros que humaniza y deshumaniza, de quien tiene el poder de humanizarse a sí mismo y deshumanizar a los otros. En el caso que nos ocupa es el propio Aristóteles. Como miembro del patriarcado ateniense es portador de la identidad sobrevalorada políticamente, y como miembro de la comunidad filosófica lo es de la identidad sobrevalorada filosóficamente como principio de identidad. El/ellos, los incluidos o humanizados según su identidad propia, constituyen el «nosotros» que humaniza y deshumaniza, y los otros, los excluidos o deshumanizados. Esta doble operación de autoinclusión y heteroexclusión constituye la «violencia metafísica» que legitima la violencia política que, según la temprana interpretación de J. Derrida, Levinas habría pretendido desmontar y dejar atrás en su ética de la alteridad<sup>17</sup>. Pero esta violencia nos lleva a la cuarta y última cuestión, la de su legitimidad que, para Aristóteles, deriva de que es un efecto necesario e inevitable de la naturaleza (*physis*). La naturaleza es la causa última de la inclusión y la exclusión, de la humanización y la deshumanización, de la identidad que opera como criterio de inclusión y exclusión y de la violencia excluyente y deshumanizadora. De este modo, al naturalizar la violencia, libera de responsabilidad política y ética a los patriarcas atenienses y a sí mismo entre ellos. La deshumanización no sería la acción y el efectos éticos y políticos de deshumanizar activamente al otro, sino una consecuencia de la naturaleza y su causalidad imper-

---

<sup>17</sup> J. DERRIDA, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas», en *La escritura y la diferencia*, cit.

sonal, prepolítica y premoral, a la que Aristóteles recurre para justificar o legitimar el modelo y, de este modo, darle necesidad universal, estabilidad y permanencia más allá del transcurso del tiempo y de los deseos de los sujetos pacientes de la violencia deshumanizadora. Una violencia que, al ser naturalizada, queda despolitizada y desmoralizada. En el mismo movimiento Aristóteles performa dos efectos más de largo alcance. Uno, encubrir el hecho de que la humanización es la otra cara de la deshumanización, lo cual constituye un precedente clásico de lo que habría de decir W. Benjamin siglos después: que todo acto de progreso es un acto de barbarie. Otro, instituir el naturalismo universalista o universalismo naturalista como la modalidad filosófica que da cobertura metaética y metapolítica a la cultura patriarcal y su larga y sangrienta mano.

Desde esta violencia metafísica no hay más que un paso a la violencia física o eliminación del otro en que consiste la violencia política en las diversas figuras que conocemos: sexista, esclavista, colonialista y neocolonialista, nacionalista, racista y neorracista, religiosa, étnico-nacional, clasista, civilizatoria; en figuras políticas como la segregación, la discriminación y el genocidio. Los últimos ejemplos: la limpieza étnico-nacional practicada en las guerras balcánicas de 1990, o en la Ruanda de la misma época, o la limpieza civilizatoria en forma de guerra contra el terrorismo, etc. O limpieza migratoria en forma de ilegalización, encierro y expulsión que practica la UE<sup>18</sup>. Mientras tanto, prosigue la limpieza étnica de Palestina a cargo del estado israelí, descendiente directo de la democracia ateniense vía democracia imperial euro-americana<sup>19</sup>.

## ALTERIDAD SIMÉTRICA NEGATIVA

Esta segunda figura consiste en el modelo anterior multiplicado por dos, cuando un «nosotros» como el definido en la figura anterior, es enfrentado y desafiado por «otro nosotros» igualmente patriarcal e igualmente sobrevalorado. La relación entre ambos consiste en el intercambio de la misma pretensión: humanizarse a sí mismo, ocupando el espacio omniinclusivo, universal, de la humanidad normativa, y deshumanizar al otro, excluyéndolo de ese mismo espacio. Cada uno se atribuye a sí mismo lo que niega al otro, y atribuye al otro lo que niega de sí mismo, en un intercambio de negatividad humana o de deshumanización. La alteridad simétrica negativa consiste en este intercambio rigurosamente contemporáneo como ejemplifican las figuras de Bush y Bin Laden, con sus respectivos entornos cultura-

---

<sup>18</sup> Al comienzo de 2006, cuando se intensificaron los viajes en cayucos y pateras desde Senegal y Mauritania, el delegado del Gobierno en Canarias se jactaba en una emisión radiofónica que «ningún emigrante se pasea por ninguna calle de ningún municipio de ninguna de las siete islas». Unos años antes, un alcalde de Melilla esgrimía el «trabajo sucio» que tenía que hacer su municipio, como argumento para obtener mayor dotación económica del Gobierno central.

<sup>19</sup> I. PAPPÉ, *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona, 2008.



les, políticos y militares y sus pretensiones de legitimidad teológica en exclusiva. Los dos se incluyen a *sí mismos* en la representación universal del bien humano o de la humanidad buena, por asociación a un Dios (Alah y/o Yaveh), y excluyen de ella a *los otros*, a quienes atribuyen la representación universal de la inhumanidad con sus consecuencias políticas y económicas. J. Butler ha propuesto una crítica de esta doble operación a cargo de la prensa norteamericana a raíz del 11-S de 2001, al que siguió inmediatamente la guerra de Afganistán. Bastaba con publicar imágenes de Bush y sus ministros como representaciones de la humanidad, e imágenes de Saddam Hussein y Bin Laden como figuras de la inhumanidad<sup>20</sup>. Por su parte R. Bernstein propone una visión crítica del asunto fijándose en el discurso del mal y la maldad en la construcción de la relación nosotros/ellos, pero llevando el análisis a sus raíces filosóficas<sup>21</sup>. Bernstein atribuye a cada una de las partes (si bien su análisis se centra en la norteamericana) el siguiente dilema moral: o disponemos de *un* fundamento único para dirimir entre el bien y el mal o vamos a un caos moral y político. A este dilema añade el principio político según el cual el «nosotros» que lo enuncia es el mismo que dispone en exclusiva de su fundamento necesario y universal. A partir de estas premisas se constituye en sujeto de la violencia contra el otro, de acuerdo con su juicio moral exclusivo.

Esta misma figura sirve, así mismo, para describir la situación de guerra fría entre Norteamérica y la Unión Soviética entre 1945 y 1989, de marcado carácter ideológico o identitario. Igual que la violencia interestatal que asoló la Europa moderna bajo la modalidad de guerras de religión, reiteradas más tarde como guerras nacionalistas y guerras imperialistas entre diversos estados-nación surgidos todos ellos de la misma lógica patriarcal. En su forma más reciente, en lo que tiene de enfrentamiento entre Oriente y Occidente, esta figura se puede asociar sin problemas con el discurso del conflicto o choque de civilizaciones de S. Huntington<sup>22</sup>, que algunos interpretan como la legitimación de la «guerra contra el terrorismo». Otros van más allá, al hacerla extensiva a las relaciones entre la Cristiandad y el Islam, entre Oriente y Occidente<sup>23</sup>, lo cual no va descaaminado si tenemos en cuenta la profundidad histórica de este enfrentamiento que tiene como referencia simbólica a las Cruzadas, pero que se extiende, hacia atrás al dominio del Imperio Romano sobre todo el Oriente Medio y, más atrás aún, a las guerras de los griegos con los persas. Hacia delante, pasa por la Batalla de Lepanto y el imperialismo inglés y francés sobre los restos del Imperio Otomano, hasta el imperialismo neocolonialista norteamericano y sus actuales guerras del petróleo.

---

<sup>20</sup> J. BUTLER, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Polity Press, Londres, 2004, el ensayo final que da título al volumen.

<sup>21</sup> R.J. BERNSTEIN, *El abuso del mal*, Edit. Katz, Buenos Aires, 2005.

<sup>22</sup> S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.

<sup>23</sup> E. SAID, *Orientalismo*, Edic. Libertarias, Madrid, 1990.

La matriz filosófica o simbólica de esta figura es, en gran medida, la del modelo anterior, la axiología de la *identidad sobrevalorada* en su doble dimensión política y filosófica. Pero además habría que añadir otros principios filosóficos como el de *tercero excluido*, según el cual entre la identidad (del nosotros) y la no identidad (de los otros) no cabe una tercera posibilidad, por ejemplo la mezcla, el mestizaje, la hibridación o la interculturalidad; o el principio de *disyunción excluyente* («O x o y pero no ambos»), que puede parafrasearse como «o nosotros o ellos pero no ambos»; o el del *binarismo axiológico*<sup>24</sup>, que sólo admite dos variables del valor moral, el bien y el mal. De estos principios surge, finalmente, el *totalitarismo moral* según el cual el nosotros ocupa todo el espacio del bien dejando a los otros todo el espacio del mal. La mezcla, que implica la «invasión» de uno por el otro, de la identidad del nosotros por la no identidad de los otros, por su diferencia y su alteridad, constituye el peor riesgo político que justifica la defensa cerrada e inequívoca frente al otro.

### ALTERIDAD SIMÉTRICA POSITIVA INDIFERENCIADA

Esta figura introduce un elemento inédito en las dos anteriores: la *pretensión crítica* de eliminar la deshumanización del otro, sustituyendo su exclusión de la humanidad normativa y del ámbito del bien por alguna forma de inclusión en ambos. Pero esta pretensión fracasa en gran medida, si no totalmente. El modelo histórico que encarna esta figura son las sociedades occidentales modernas, democráticas y liberales, en las que ha tenido y tiene lugar la institucionalización de la *mismidad simétrica clónica*, entendiéndolo por tal la repetición ilimitada de un «yo» individual abstracto e indiferenciado que incluye a cualquier individuo posible, más allá de sus diferencias genérico-culturales. Esta reducción o asimilación omnívora del otro al mismo convierte al modelo en omniinclusivo.

El yo abstracto e indiferenciado oficia de sujeto ético, de sujeto jurídico o sujeto de derechos, y de sujeto político o ciudadano igual ante la ley que configura un nuevo modelo de ciudadanía. En la cual el otro es «otro ciudadano igual ante la ley». Esta igualdad legal es, también, imparcialidad, neutralidad y no discriminación, posibles por la abstracción o eliminación de las diferencias que podrían introducir desigualdad, parcialidad, no neutralidad y discriminación. Por ejemplo la falta de libertad de las mujeres musulmanas en relación con los hombres, que establece la ley islámica o *sharia*, o la discriminación de las mujeres occidentales en la representación política y en los puestos más altos de la administración y de la empresa. En todos estos casos, la diferencia genérico-sexual es causa de discriminación; como lo es la injerencia de una confesión religiosa diferenciada y particular, como la católica, en la educación pública laica u civil.

---

<sup>24</sup> El «binarismo axiológico» pasa por ser una de las figuras filosóficas legadas por la metafísica sobre las que se centra el enfoque deconstructivo de J. Derrida. Cfr. R.J. BERNSTEIN, «Serious Play. The Ethico-Political Horizon of Derrida», en *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, Mass., Te MIT Press, 1992.



El modelo filosófico de esta figura de la alteridad es el racionalismo moderno y neomoderno. Racionalismo universalista o universalismo racionalista que nace con el «yo pienso» cartesiano, pasa por el «yo me autodetermino racionalmente» kantiano, y llega hasta el «yo consensúo argumentativamente» habermasiano. En el espacio de la racionalidad, formal abstracto e indiferenciado, los yoes sólo son distintos numéricamente, ya que todos repiten el mismo modelo: el yo racional. Incluido el otro, que también es abstracto e indiferenciado. Entre estos yoes y sus otros hay una simetría perfecta ya que, al tener a la racionalidad como medida común o matriz simétrica, cada uno es una réplica de cada otro y todos intercambiables con todos. Unos y otros están hechos de la misma pasta, la abstracción o indiferenciación, y a la misma medida, la racionalidad formal igualmente abstracta e indiferenciada.

La simetría racional puede entenderse de diversas maneras, jurídica, ética y política, y en diversos grados de formalismo, y de ella hay dos variantes ejemplares: la universalidad lógica de la ética kantiana y la universalidad pragmática de la ética apeliana y habermasiana (ética del discurso). Una muestra es la apelación sistemática de Kant a la validez universal como criterio de moralidad, que remite a la ley de la razón pura en su uso práctico, el límite último de la moralidad<sup>25</sup>. Esta ley no es otra que el principio de identidad, la variante filosófica de la axiología de la identidad sobrevalorada, de la que se siguen dos efectos, uno positivo y otro negativo. El positivo es la exclusión de la contradicción que asegura la racionalidad del imperativo categórico y su validez universal, pero el negativo la exclusión de la diferencia y la alteridad como fuentes potenciales de contradicción para el universalismo humanista. Esta exclusión afecta directamente al otro y su alteridad de la ética kantiana. El otro es objeto de respeto, en su calidad de fin en sí, de su capacidad de autodeterminación racional no contradictoria<sup>26</sup> pero, en el mismo acto, es excluido de la moralidad racional universal en tanto que otro concreto y diferenciado en su sensibilidad individual configurada por el despliegue biográfico de elementos culturales, genéricos y económicos sin excluir a los biológicos y corporales<sup>27</sup>.

Si nos desplazamos hasta Habermas y Apel, asistimos a la sustitución del sujeto metafísico kantiano por un sujeto lingüístico: del *intra*locutor —que habla o dialoga consigo mismo, en la estela platónico-cartesiana— por el *inter*locutor, que habla con los otros en el contexto de la interacción comunicativa. Pero las cosas no cambian demasiado: la simetría racional lógico-formal se transmuta en simetría pragmática o *comunicativa* entre interlocutores, que es la clave de la racionalidad consensual o del consenso racional. «Racional» quiere decir argumentativo en con-

---

<sup>25</sup> I. KANT, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 104 y 150, entre otros pasajes. Kant se remite una y otra vez a la «ley de la razón» o a las «leyes del mundo inteligible».

<sup>26</sup> I. KANT, o.c., p. 116.

<sup>27</sup> A. HELLER y F. FEHER han propuesto una crítica lúcida y demoledora de lo que ellos denominan los «universales opresivos» o de la «razón universalista» en su ensayo «Biopolítica y cuestiones éticas», en *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Península, Barcelona, 1995, pp. 61-62.



diciones de validez universal, de simetría pragmática y de no contradicción performativa —que sustituye a la contradicción lógico-formal kantiana— lo cual solo es posible en una Situación Ideal de Habla<sup>28</sup>. En esto consiste el «discurso», el único método filosófico válido para solucionar los conflictos que surgen en el curso de la acción comunicativa entre las pretensiones conflictivas de los interlocutores reales. Ahora bien, resulta que estos interlocutores, a la hora de solucionar el conflicto mediante el mejor argumento, en un proceso argumentativo o deliberativo, dejan de ser interlocutores reales y se transmutan en ideales o virtuales: imaginarios o ficcionales. Es esta condición ideal o virtual, ficcional, exigible por el imperativo de racionalidad argumentativa y consensual, universalista, la que convierte a estos interlocutores en clónicos, pues las exigencias del modelo los dota de una competencia pragmática simétrica o igual, que tampoco es real sino virtual.

El destino de la alteridad repite o reitera el de la ética kantiana: simplemente desaparece absorbida en la racionalidad pragmática universal, dominio de la mismidad simétrica clónica. Por eso el recurso de Habermas a la «inclusión del otro»<sup>29</sup> me parece inevitable dada la presión ambiental, pero tardío y oportunista teniendo en cuenta la orientación de conjunto de su obra. Más coherente me parece su retorno al universalismo en el horizonte de una ciudadanía cosmopolita<sup>30</sup> que tendría una doble significación. Por un lado, proporcionar una alternativa ética y política —por más que utópica— a la globalización neoliberal imperante, y sobre todo a dos de sus efectos más visibles: la extensión planetaria del mercado controlado por el poder económico multinacional, y la impotencia de los estados nacionales modernos para controlar ese poder, lo cual nos deja en una situación post estado-nacional. Por otro lado la ciudadanía cosmopolita vendría a llenar el vacío ético dejado por la devaluación histórico-política de la utopía comunista entre 1989 y 1992 con la caída del Muro de Berlín y de la Unión Soviética. Justo cuando se hace comenzar la globalización.

Con todo el respeto que merece el sólido empeño de Habermas en recuperar el potencial utópico del universalismo ilustrado, la coherencia con mi propio argumento me obliga a interrogar críticamente la figura de la alteridad que subyace a ese cosmopolitismo, que viene a coincidir aproximadamente con la de su pragmática transcendental y que recupera, en lo esencial, la de la ética kantiana. Con este propósito, recurriré a dos juicios críticos entre los múltiples y diversos que se han esgrimido sobre el universalismo de la ética del discurso. El primero es el de S. Benhabib, seguidora en general del propio Habermas, en su crítica al otro abstracto o generalizado de la pragmática universal habermasiana, en nombre del otro concreto que, en su caso, es el otro género, es

<sup>28</sup> J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1987. Sobre la contradicción performativa, cfr., K.O. APPEL, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986. La apelación de J. Habermas al universalismo pragmático puede verse, entre otros lugares, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1986

<sup>29</sup> J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, cit.

<sup>30</sup> J. HABERMAS, «La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años», *Isegoría*, núm. 16, 1997, y «El proyecto kantiano y el Occidente escindido», en *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006.

decir, la *otra*, marginada, no reconocida o negada en la pragmática trascendental<sup>31</sup>. La argumentación de Benhabib podría ser compartida desde la filosofía de la alteridad de E. Levinas, desde la filosofía de la diferencia postmoderna y desde cierto comunitarismo abierto como el de Ch. Taylor. El segundo juicio crítico es el del sociólogo alemán U. Beck, sobre el universalismo en general en el que está incluido el habermasiano:

el universalismo obliga a respetar al otro como igual en principio, pero sin contener ninguna exigencia de sentir cierta curiosidad por la alteridad de los demás. Antes al contrario, la particularidad de los demás se sacrifica a la transformación de la igualdad universal que, por su parte, niega la propia relación de orígenes e intereses. Así nos las vemos con la doble cara del universalismo: respeto pero hegemonía, racionalidad pero terror<sup>32</sup>.

La pregunta que subyace a esta crítica severa de U. Beck es si la figura de la alteridad que hace suya el universalismo kantiano y neokantiano —la alteridad simétrica positiva indiferenciada— logra devolver al otro la humanidad de que era despojado en las dos anteriores. Si logra humanizarle en lugar de deshumanizarle, y la respuesta es ambigua y negativa. Ambigua porque el universalismo kantiano-habermasiano es omniinclusivo de la humanidad de todos en lo cual radica su fuerza normativa. Pero ésta no es más que la cara iluminada o iluminista de esa omniinclusión abstracta e indiferenciada. En la otra cara, la oscura, lo que hay es la exclusión de todas las diferencias humanas (culturales, de género, etc.), la exclusión de la humanidad *diferenciada* y concreta, menos de la propia de los que tienen el poder de incluir y excluir. Naturalmente, esta doble operación de inclusión y exclusión no se produce sola, como tampoco el criterio de ambas, la racionalidad universal o el universalismo racionalista. A eso se refiere Beck al decir que el universalismo «niega la propia relación de orígenes e intereses», que en su texto asocia al terror.

Si juntamos estas dos caras, la de la omniinclusión abstracta y la de la exclusión concreta, selectiva, aparece una paradoja o autocontradicción de hondo calado filosófico, ético y político, que se incrusta en la entraña misma del universalismo ciudadano o de la ciudadanía universalista. Por un lado repite o reitera lo que trataba de superar, la deshumanización del otro, cuando las sociedades democráticas europeas recurren al racismo moderno, supuestamente amparado en el método científico, para justificar el colonialismo, cuyo clímax habría de ser alcanzado por el antisemitismo nazi<sup>33</sup>. Por el otro la disimula bajo el velo de la humanización abstracta e indiferenciada, ideal o idealista: racional. La deshumanización deja de ser

---

<sup>31</sup> S. BENHABIB, «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en S. BENHABIB y D. CORNELL, eds, *Teoría feminista y teoría crítica*, Edit. Alfons el Magnànim, Valencia, 1990. En el mismo sentido M.J. GUERRA PALMERO, *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista*, Instituto de la Mujer del Gobierno Canario, 1998.

<sup>32</sup> U. BECK, o. c. p. 72.

<sup>33</sup> Sobre le nexos entre la modernidad racista y el Holocausto, cfr. Z. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, Edic. Sequitur, Madrid, 2006.



un efecto de superficie, visible, como en las figuras anteriores, para convertirse en un efecto invisible, oculto o disimulado, gesto que en el léxico moral se conoce como *hipocresía*<sup>34</sup>. Pues bien, esta hipocresía ética o «racional» es, igualmente, contemporánea de la colonización cuyo despliegue moderno dio lugar al modelo político acuñado por las sociedades europeas, heredado después por la norteamericana actual: democracia liberal o racional, humanista o humanitaria, en el interior y en el exterior imperialismo deshumanizador. El último episodio son las guerras del petróleo, neocolonialistas y neoimperialistas, disfrazadas de guerras contra el terrorismo. Pese a las pretensiones europeas de dejar el imperialismo económico, político y militar a Norteamérica, y quedarse ella con un ambiguo imperialismo moral —la defensa de los derechos humanos, cuya aplicación hipoteca a ley del más fuerte— no hay discontinuidad histórica, ética y política, entre el modelo europeo de ayer y el norteamericano de hoy. Son dos momentos de la misma historia<sup>35</sup>.

La misma historia en la que se inscribe la humillación o maltrato simbólicos que se inflige a los otros cuando son acusados de ser los *violentos* dando a entender que nosotros somos los *pacíficos*, como en las viñetas de Mahoma publicadas por un periódico danés, o en el discurso del Papa en Ratisbona, más de lo mismo, igual que la película sobre el Corán que un diputado holandés colgó en la red hasta que su gobierno obligó a retirarla<sup>36</sup>.

#### ALTERIDAD SIMÉTRICA POSITIVA DIFERENCIADA

Esta figura introduce una ruptura radical con las tres anteriores bajo la modalidad de una transvaloración por partida doble: de la identidad sobrevalorada de las figuras anteriores y, como consecuencia, de la diferencia y de la alteridad infravaloradas. Respecto a la primera se sustituye la hipervaloración por una valoración simple o normal, y en el caso de las segundas la valoración negativa tradicional es desplazada por una valoración positiva, sobre todo de la diferencia. Para ello basta aplicar el principio pragmático según el cual la axiología negativa no es algo dado, sino construido, cuya factura es, por lo tanto, política, no ontológica o metafísica. En otras palabras, la dinámica de la valoración y del valor es autónoma, lo

---

<sup>34</sup> A. Appadurai se refiere a las «farsas morales de los EEUU en todo el mundo en especial en el mundo islámico» como desencadenante de las reacciones «terroristas» en su contra, en *El rechazo de las minorías*, Tusquets, Barcelona, 2007, p. 31. A. GLUCKSMANN se refirió hace ya más de dos décadas al cinismo postimperial europeo en *Cinismo y pasión*, Anagrama, Barcelona, 1982, especialmente en la p. 95 y ss.

<sup>35</sup> Cfr. N. BIRNBAUN, «Teoría de las cuerdas en la Casa Blanca», en *El País* del 10-07-2007, sobre el seguidismo europeo de la política imperialista norteamericana.

<sup>36</sup> Se trata del diputado de extrema derecha Geert Wilders que en su película *Fitna* (Caos) acusa al islam de incitar a la violencia (*El País*, 28-3-2008, p. 8). El mismo diario en edición del día siguiente (29-8-2008) da cuenta de que Holanda pide calma al mundo islámico por el filme «contra el Corán», y de que su difusión en la red es condenada por la ONU y por la Unión Europea.



cual quiere decir que no depende de nada previo, ontológico o metafísico. Esta transvaloración es puesta en juego por la política del reconocimiento de Ch. Taylor, que sale al paso de la infravaloración de las diferencias culturales por parte de la cultura occidental, tradicionalmente sobrevalorada por sí misma, de lo cual se sigue el no reconocimiento o el mal reconocimiento de las otras, consideradas inferiores, que, de este modo, son heridas en su identidad y quedan encarceladas en una identidad que hiere. Y su núcleo básico es la tan famosa como discutida proposición «la exigencia de que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el *igual valor* de las diferentes culturas...», de lo cual se deriva una segunda exigencia, «que debemos igual respeto a las diferentes culturas»<sup>37</sup>. En esta proposición hay dos juicios de valor implícitos: que ese «valor igual» es positivo en todas las culturas o identidades culturales y negativo en ninguna, y que ninguna de esas identidades es superior ni inferior a las otras. Estos dos juicios implican el fin del imperialismo, la tiranía y la arrogancia de *una* identidad cultural que se sobrevalora a sí misma sobre todas las otras, lo cual implica el fin del imperialismo filosófico de *la* identidad y su principio sobre la diferencia y la alteridad.

El escenario histórico de esta trasvaloración es el de las sociedades postcoloniales<sup>38</sup> en las que tiene lugar un movimiento de autorreflexión sobre su propia condición multicultural y, por lo tanto, sobre la significación ética y política de las diferencias culturales. Este movimiento es simultáneo de otros tres con los que mantiene relaciones complejas. El primero es el movimiento postcolonialista, que cuestiona las relaciones de dominio entre la cultura occidental y las culturas colonizadas, y del que Taylor podría formar parte sin mayores problemas aunque habitualmente no figure entre sus integrantes. El segundo es el movimiento feminista y su intento de transvaloración de la posición negativa de las mujeres por partida doble: como liberación de la «diferencia femenina» construida por la cultura patriarcal para las mujeres (que abre el problema de su identidad y/o su diferencia genérica), reivindicando la igualdad con la identidad patriarcal, o bien como liberación respecto de la identidad patriarcal sobrevalorada y violenta mediante la vindicación de una diferencia genuinamente feminista. El tercero es el movimiento postmoderno visto como deconstructivo del fundamentalismo filosófico que legitima la axiología de la sobrevaloración identitaria, surgida de y aplicada a la identidad patriarcal. Lo que converge en estos movimientos es la crítica de esa identidad y de su lógica de dominación y exclusión sexista, la crítica postcolonialista de la deriva colonizadora y racista de esa misma identidad, y la crítica deconstructiva del fundamentalismo filosófico que la sustenta y de la voluntad de poder en que se expresa.

---

<sup>37</sup> Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993, pp. 94-95 y 97; los dos últimos subrayados de la primera frase son míos.

<sup>38</sup> No es casual que los autores significativos del movimiento multiculturalista, como Ch. Taylor, W. Kymlicka, B. Parekh, A. Gutnam, A. Sen, A. Appiah, etc., provengan de sociedades postcoloniales como Canadá, EEUU e India.

Más allá de esta convergencia, no quiero ignorar las relaciones críticas entre estos movimientos ni las internas a cada uno de ellos. Por ejemplo las inmisericordes de Taylor a Derrida cuando, en realidad, el discurso de éste radicaliza y apunta al suyo, al tiempo que muestra sus deficiencias<sup>39</sup>. Desde el feminismo se ha generado una crítica al reconocimiento de las diferencias multiculturales que no presta atención a la diferencia de género y las desigualdades económicas adosadas a ella, al mismo tiempo que dentro del propio feminismo surgía la reivindicación de la diferencia femenina/feminista más allá de la exigencia de igualdad con la que es compatible<sup>40</sup>. Esta diferencia interna al movimiento feminista es solidaria con el movimiento postmoderno y su recuperación de la diferencia como categoría positiva, desafiando frontalmente el imperialismo de la identidad. Más allá de estas críticas entrecruzadas, el conjunto de estos tres movimientos constituye una novedad filosófica cuya significación histórica y cultural marca toda una época, algunos de cuyos nombres son época postcolonialista, época postmoderna o el siglo de las mujeres.

Entre los efectos estructurales de este movimiento se cuentan la transformación de la ciudadanía, del liberalismo y del universalismo de las que poco puedo decir aquí. La ciudadanía se convierte de monocultural en multicultural, y de monogénica o androcéntrica en poligénica, en ciudadanía compleja o diferenciada, hasta paradójica<sup>41</sup>. El liberalismo clásico ve cómo se transforman sus categorías éticas, jurídicas y políticas básicas: de indiferenciadas o abstractas, en diferenciadas; igualdad diferenciada, identidad diferenciada, derechos diferenciados o culturales, etc. Esta transformación ha hecho saltar las alarmas críticas por parte de liberales clásicos como G. Sartori, B. Barry<sup>42</sup>, en defensa de la igualdad jurídica a la que ven peligrar ante la irrupción de la diferencia cultural. Aunque no faltan intentos de armonizar ambos liberalismos, el monocultural y el multicultural, como los de M. Walzer o S. Benhabib. El primero, cuando distingue una ética internacional (global o universal) tenue, ligera o indiferenciada, y una ética local, densa o diferenciada; y la segunda, cuando reflexiona sobre la igualdad y la diversidad en la era global sin renunciar a ninguna de las dos<sup>43</sup>.

¿Qué ocurre con el universalismo? Taylor renuncia de entrada (igual que Rorty) al universalismo abstracto porque cree que es expresión de la dominación

<sup>39</sup> Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 91, y *Multiculturalismo*, cit., p. 103. He discutido esta crítica en *El valor de los otros...*, cit., tanto en la Introducción como en el ensayo titulado «Más allá del binarismo axiológico y del totalitarismo moral».

<sup>40</sup> N. FRAZER, *Justice Interruptus. Critical Reflections on Postsocialist Conditions*, Routledge, Nueva York, 1997.

<sup>41</sup> S. MESSURE y A. RENAUT, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, París, 1999.

<sup>42</sup> B. BARRY, *Justice and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, Cambridge, 2001. G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.

<sup>43</sup> M. WALZER, «Comentario» en Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo*, cit., y S. BENHABIB, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2002.

etnocéntrica de una cultura autodefinida como superior a las otras. Esta renuncia está explícita en la exigencia de que todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que lleva aparejado la exigencia de igual respeto. El término *igual* que introduce dos veces en esta proposición hace la función de valor de cambio entre los valores diferentes de las diversas culturas: una medida común entre ellas. De ahí la *simetría* axiológica entre unas y otras. Lo que ocurre es que esta proposición tiene sólo el valor de una «propuesta» metódica, algo así como una hipótesis de trabajo. Después de examinar diversos candidatos a valor de cambio intercultural o medida común entre culturas, concluye que lo único que se puede esperar en esa dirección es un «horizonte de fusión» a partir de los horizontes culturalmente diversos, que es todo el universalismo que se puede esperar en la era postcolonialista, multiculturalista e interculturalista. Un universalismo *a posteriori* e ilimitado, puesto que dicho horizonte nunca se alcanza, nunca deja de ser horizonte, una línea imaginaria que se aleja cuando estamos a punto de darle alcance. Parece frustrante pero en el intento cada horizonte inicial se ha movido o modificado, ha salido de su propio amurallamiento etnocéntrico, y entrado en una relación con otros difícil y ambigua, pero efectivamente real, ya sea el estudio de las otras culturas o el diálogo intercultural. Entre tanto, la simetría final deseada y prometida inicialmente por el principio de igualdad nunca se cumple del todo, siempre queda un resto de asimetría adosada a las diferencias que se trataba de «igualar» mediante una imposible medida o valor de intercambio cultural.

## ALTERIDAD ASIMÉTRICA POSITIVA

La asimetría es, precisamente, la conexión con la quinta y última figura, otro de cuyos predicados estructurales es la positividad. La política del reconocimiento de Taylor tiene como destinatarios explícitos a las culturas y sus identidades diferenciadas, a sus diferencias, pero también tiene destinatarios implícitos, los portadores de esas identidades diferenciadas: los otros. Los otros son los no reconocidos o mal reconocidos que, una vez activado el reconocimiento, se convierten es *reconocidos*, pero sin que se modifique su posición de pasividad, el opuesto binario de la actitud activa del que reconoce o «reconociente». Siendo los destinatarios últimos del reconocimiento, que sin ellos carecería de significado, los otros no son reconocidos y nombrados como tales *otros*, de forma explícita y abierta, siempre quedan implícitos, en el subtexto o subsuelo del discurso del reconocimiento. Éste no modifica la marginación, represión o exclusión tradicionales de la categoría de alteridad.

En este punto entra en juego la obra de Levinas que no sólo introduce al otro y su alteridad como categorías explícitas, sino como principios organizativos de la reflexión y discurso filosóficos, y a la ética de la alteridad como filosofía primera. Esto le permite hacer con la alteridad lo que hace Taylor con la diferencia cultural: *transvalorarla* de negativa en positiva, y reivindicar esta positividad contra su marginación filosófica endémica. Esta transvaloración es fácil de reconstruir, dado que su referente inmediato son las relaciones racistas a las que fueron sometidos los





judíos —el mismo Levinas— por parte de los nazis<sup>44</sup>. El racismo consiste, como se sabe bien, en la infrahumanización o deshumanización del otro y su identidad diferente, causada por quienes se consideran a sí mismos portadores de una identidad superior o sobrevalorada. Sobre este trasfondo, la operación filosófica de Levinas incluye dos movimientos que afectan directamente a las relaciones entre la identidad y la alteridad. El primero es un movimiento de liberación de doble dimensión, una política y otra filosófica. La política tiene que ver con la liberación del otro de la infrahumanización racista que en su caso —el judío— corrió a cargo de la arrogancia identitaria nazi pero también de la cristiana, y la filosófica consiste en la liberación de la categoría de alteridad del dominio y la tiranía ejercidos sobre ella en nombre de la identidad y su principio, ambos hegemónicos, negándola, marginándola y reprimiéndola con la diferencia. Ambas dimensiones de la liberación, la política y la filosófica, dependen de un segundo movimiento, la desestabilización o deconstrucción del yo/nosotros que hipervalora su identidad propia e infravalora la del otro. Éste es uno de los momentos básicos de la transvaloración en juego. Levinas sostiene —quizá con cierta ingenuidad— que la pura y simple aparición del otro genera una experiencia de la alteridad que desestabiliza o descoloca al yo o el nosotros hipervalorado de su espacio identitario habitual<sup>45</sup>. Un efecto, pues, de la asimetría positiva.

Exploremos, entonces, esta asimetría que Levinas vincula a la vulnerabilidad, definida como exposición a la herida, propia de la vida humana, la *humanidad como vulnerabilidad*, más allá, en principio, de las diferencias culturales. La vulnerabilidad es una consecuencia de la *desnudez*, cuyo significado literal, la de la piel, es utilizado como trasporte metafórico para significar la desnudez ética, el rostro ético metaforizado mediante el rostro físico<sup>46</sup>. También está en juego la miseria, metáfora de la desnudez y la vulnerabilidad que imprime un giro radical a la cuestión. Asociada a la miseria la vulnerabilidad no afecta por igual a todos los seres humanos como da a entender R. Rorty cuando escribe que «todos podemos ser humillados», tomando la vulnerabilidad como el universal antropológico que sustituye a la racionalidad ilustrada europea. Levinas deja claro que la vulnerabilidad no está distribuida igualmente: el vulnerable es el otro que aparece ante un yo o un nosotros invulnerable en su prepotencia. Lo hace cuando sostiene que la alteridad nos solicita «a través de la miseria del rostro del Extranjero, la viuda y el huérfano»<sup>47</sup>, frase en la que yo sustituiría el Extranjero por el emigrante y, sobre todo, por el *emigrante ilegal*. Se trata, para abreviar, de la vulnerabilidad de los excluidos en la que se mezclan elementos identitarios, con elementos socio-econó-

---

<sup>44</sup> E. LEVINAS. *Quelques reflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Payot, París, 1997, volumen que recoge un artículo publicado inicialmente en 1934, seguido de un «Postscriptum» de 1990 y un largo comentario de M. Abensur.

<sup>45</sup> E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, cit., p. 107: «La conciencia moral recibe al otro[...] que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente». Cfr. A. PAPERZACK, *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1993, pp. 19-20.

<sup>46</sup> E. LEVINAS, *Totalidad e infinito...*, cit., p. 297.

<sup>47</sup> E. LEVINAS, *o.c.*, p. 101.

micos y biológicos. Por eso, la solicitud con que el otro interpela desde su alteridad es una solicitud de justicia, que nos coloca a nosotros, en tanto que interpelados, en la posición de *responsabilidad asimétrica* para con ellos. Este concepto se aclara un poco, cuando Levinas escribe (utilizando el léxico del reconocimiento) que «reconocer al otro es reconocer su hambre», «reconocer a otro es *dar*»<sup>48</sup>. Dar sin esperar nada a cambio: he ahí el sentido último de la responsabilidad asimétrica.

En segundo lugar, hay una dimensión bio-antropológica, la alteridad desnuda está expuesta no sólo a la herida sino a la muerte. Al asesinato. Con lo cual Levinas confiere a la muerte una significación diferente de la heideggeriana, según la cual todos somos entes «relativos a la muerte», que convierte a la vulnerabilidad en simétrica. Para Levinas, en cambio, el otro, en su desnudez y en su miseria, está expuesto a la muerte causada por la violencia asesina de un yo o un nosotros que ejerce prepotencia a partir de su identidad sobrevalorada: por ejemplo el nosotros occidental, hoy norteamericano, europeo en otros tiempos; o el nosotros israelí; o cualquier otro nosotros mimético de los anteriores. Es la asimetría entre el asesino y el asesinado, entre el verdugo y la víctima, entre el ocupante y el ocupado, entre el neocolonialista y el neocolonizado, entre el que ilegaliza y el ilegalizado. En todos estos casos la mera aparición del otro en su alteridad desnuda y vulnerable constituye una interpelación al yo y su poder «¡no me mates!» - ¡no me dejes privado de las condiciones mínimas de vida! Aparece, así, una segunda cara de la asimetría ética: entre la *posibilidad física* de matar de forma más o menos sofisticada, más abrupta o más disimulada, a cargo de cualquiera dotado de un poder tecnológico, cosa hoy tan banal, y la *imposibilidad ética* de hacerlo. En esta asimetría hace consistir Levinas «la paradoja de la moral»<sup>49</sup>.

Levinas expresa esta imposibilidad ética de forma diferente a como lo hace la ley mosaica, como mandato de un Dios omnipotente y omnisciente —¡no matarás!— que, sin embargo, se reserva para sí mismo la posibilidad de matar según su arbitrio divino. Y de forma diferente a Hobbes, que la expresa mediante el razonamiento consecuencialista de que si nos matamos entre nosotros (y a los otros), indiscriminadamente, acabaremos todos muertos y será el fin de la especie humana, para remediar lo cual Hobbes concede al Estado, igual que la *Biblia* a Dios, el monopolio de la violencia y la discrecionalidad de matar. Levinas se distancia de Hobbes en dos puntos. Oponiendo a lo que denomina la «ley de la existencia» o instinto de supervivencia, raíz del deseo de matar hobbesiano, la vulnerabilidad desnuda del otro que, en lugar de competir violentamente por la supervivencia, trata de disociar al yo violento de su deseo de matar, y le pone ante la disyuntiva de una responsabilidad asimétrica. Y no concediendo a nadie ni a nada, ni a Dios ni al Estado, ni a ningún particular, el monopolio de la violencia. Su apuesta por la paz es radical, lo cual no deja de ser una paradoja de difícil encaje en una antropología «realista»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> LEVINAS, *o.c.*, p. 98.

<sup>49</sup> E. LEVINAS, *o.c.*, p. 71.

<sup>50</sup> Levinas se refiere a esta paradoja en «The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas», en R. BERNASCONI y D. WOODS, eds., *The Provocation of Emmanuel Levinas*,



Es difícil explorar el razonamiento de Levinas hasta la raíz de la imposibilidad de matar porque, entre otras cosas, es escéptico respecto de raíces últimas u orígenes, pero creo que se pueden señalar dos pistas. La primera es que el otro como tal es un otro ético y que el otro ético es indestructible. La prueba está en la memoria moral en la que los otros no mueren siempre que haya sobrevivientes que los mantengan vivos y no los dejen morir en el olvido ético<sup>51</sup>. Y esto es así, en segundo lugar, porque el otro es exterior al yo o al nosotros prepotente y violento; éste no lo puede asimilar o reducir a su propia identidad, ni por la violencia física (por ejemplo la de la tortura, de la que Levinas no habla abiertamente pero que está en el subsuelo de su obra), ni mediante violencia simbólica redefiniendo su identidad en procesos de asimilación forzada. La alteridad del otro nunca está al alcance del yo, ni éste ni su conciencia constituyen su fin o su límite: por eso es infinita, ilimitada y trascendente al yo y a sus limitaciones identitarias<sup>52</sup>.

La conclusión que cabe inferir es que la aparición de la alteridad sugiere redefinir la ética como la respuesta que el yo o el nosotros *no puede no dar* (en términos éticos, no políticos) al otro que le interpela en demanda de vida, justicia y paz. Esta demanda cuestiona radicalmente la identidad sobrevalorada y encerrada en su propia arrogancia ciudadana aliada de una apropiación económica desigual y violenta. Para responder a esa demanda es imprescindible *otra* ciudadanía global que no sea productora y reproductora de emigrantes ilegales, ilegalizables y no ilegalizables.

---

Routledge, Londres, 1988, p. 175, donde Levinas opone la fuerza ética del otro a la fuerza biológica del instinto de supervivencia del yo.

<sup>51</sup> «Hoy te han matado. ¡Valientes *gudaris!* Pero no podrán borrarte...». Con esta frase se dirige Rafaela Romero Pozo a Isaías Carrasco, al día siguiente de ser asesinado por un miembro de ETA, en su escrito «Te echaré siempre de menos», *El País*, 8-3-2008.

<sup>52</sup> La infinitud o trascendencia del otro es, quizá, uno de los límites críticos del pensamiento de Levinas. Al respecto puede verse *TI*, 1.5, y los amplios comentarios de A. Peperzack, *o.c.*, caps. 2, 3 y 4, al artículo de LEVINAS «La Philosophie et l'idée de l'Infinie», *Revue the Methaphisique et de Morale*, 62 (1957), recogido después en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1974. Relacionada con esta cuestión es la de si la alteridad del otro es absoluta o relativa, abordada no menos largamente por B.N. TRENOR en *Aspects of Alterity. Levinas, Marcel and the Contemporary Debate*, Fordham University Press, Nueva York, 2006. Por mi parte he abordado el problema de la asimetría ética en mi ensayo «Política de la responsabilidad asimétrica», recogido en *El valor de los otros...*, cit.