

Alfredo Gómez-Müller, *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Ediciones Akal, Colección: "Historia del pensamiento y de la cultura", Vol. 2, Madrid, 1997, 62 pp.

«Si se quiere darle a la solidaridad interhumana un contenido suficientemente determinado, resulta necesario tomar en serio las circunstancias particulares y las determinaciones objetivas de la acción, es decir, desarrollar un pensamiento atento a la positividad del hombre y su mundo» (49).

Esta declaración esclarece el título y la intención de todo el libro *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. El significado de la palabra "desde" no es simplemente temporal: expresa el lugar, la circunstancia histórica y la situación objetiva que van a servir de referencia a la reflexión. Y es aquí precisamente donde podemos situar la originalidad de esta obra: la reflexión ética, manteniéndose a un nivel muy general y elevado, se deja aquí no obstante instruir por una experiencia histórica, la del encuentro entre las poblaciones europeas y amerindias, y sus consecuencias. Se establece así una dialéctica entre el análisis de actitudes adoptadas frente a este acontecimiento y una reflexión general sobre las orientaciones de la ética. En vez de encerrarse en la simple lectura de los teóricos de la ética, este método convoca a escritores y pensadores cuyos escritos permiten ejemplificar las actitudes consideradas.

La actitud históricamente dominante es la del rechazo del ser-otro, de la alteridad. A. Gómez-Müller, quien es colombiano y enseña filosofía en la Universidad Católica de París, pone este hecho en evidencia -sin pretender hacer una demostración estrictamente histórica-, estudiando los casos de varios autores representativos y examinando, más adelante, ciertos aspectos de las políticas adoptadas desde el siglo XVI hasta el siglo XIX. En 1547, Ginés de Sepúlveda justificaba la violencia frente a los indígenas afirmando que la «inferioridad» de estos últimos era natural e irremediable. Su doctrina servía los intereses de los colonos esclavistas. Algunos años más tarde, los escritos del Inca Garcilaso de la Vega, un mestizo, defienden el valor de la cultura incaica, pero muestran al mismo tiempo que los incas tenían también sus propios "bárbaros" -hombres cuya alteridad era rechazada-, y que Garcilaso termina promoviendo una síntesis cultural hispanoincaica como paradigma de lo humano, no menos negador de la alteridad. Hacia mediados del siglo XIX, el colombiano José María Samper busca defender la identidad colombiana, pero caracteriza siempre a las poblaciones autóctonas de América de manera privativa, oponiéndolas como "bárbaros" a las poblaciones civilizadas de Europa. Ideas como éstas parecen señalar que, en últimas, no hubo tal encuentro del otro. La organización social y política, durante el régimen colonial como durante el

régimen republicano, lo confirma. Se establece un sistema de castas que diferencia los derechos de los individuos en función de tipos y de grados de mezcla de las sangres europea, negra e indígena. Una muestra significativa del lenguaje utilizado desde la Colonia para designar tales castas, ilustra excelentemente (19) el carácter racista de estas ideologías, que hoy todavía subsisten.

Tal lenguaje, y tal tradición, hunden sus raíces en la tradición europea y se refieren, en particular, a la doctrina aristotélica sobre la esclavitud natural. El autor no se limita a restituir esta doctrina; desarrolla, al mismo tiempo, una investigación particularmente exigente de las razones y de los meandros de un discurso que ha servido de referencia a toda una tradición occidental negadora del otro -investigación que A. Gómez-Müller ya había iniciado en un libro anterior, *Senderos de Aristóteles (Chemins d'Aristote)*, Ediciones Le Félin, París, 1991). El diagnóstico es severo: contradicciones, negación de sus propios principios, argumentos de autoridad y de tradición. Es más bien en tanto que ideólogo, y no en tanto que filósofo, que Aristóteles elabora su doctrina sobre la esclavitud. Ginés de Sepúlveda y José María Samper reiteran, tan solo, esta tradición.

A pesar de su negatividad frente al otro, los discursos de estos últimos revelan una íntima relación entre las problemáticas de la alteridad, de la evaluación del bien (ética) y del sentido de la existencia. El libro se propone examinar la relación entre estas tres problemáticas, y, más precisamente, mostrar que la primera de ellas (la problemática de la alteridad) mediatiza las otras dos. La ética pregunta por el bien y el fin. Adoptar una posición a este respecto significa adoptar alguna posición con respecto a la pregunta por el sentido de la existencia. El pensamiento moderno establece que no se puede fundar la universalidad sobre una definición del bien y del fin; la universalidad sólo puede ser formal, y su contenido no puede ser otro que la coexistencia de los sentidos. La pregunta por el bien y la pregunta por el sentido, no obstante, subsisten; pero resulta evidente que sólo pueden ser planteadas desde la relación con el otro. En otros términos, sólo podemos plantearnos tales preguntas con otros, que dicen otras cosas acerca del bien y del sentido. Se pueden distinguir así dos tipos de actitud: la dogmática, que pretende detentar el sentido independientemente de la relación y que considera que la alteridad altera el sentido ya disponible dentro de una tradición dada, y la actitud no dogmática. La determinación de este enfoque general, que permite establecer al mismo tiempo que la problemática ética se halla ligada a la del sentido de la existencia -sobre la cual no hay acuerdo universal-, y que tal problemática sólo puede ser planteada desde la relación con los otros, aparece como resultado de una historia del pensamiento ético y moral. Sobre esta base, resulta posible rastrear ejemplos que ilustren la actitud no dogmática.

Actitudes de tal tipo existieron durante la misma Conquista. Bartolomé de Las Casas enfrenta a Sepúlveda, y demuestra que no se puede considerar al

indígena como bárbaro en el sentido aristotélico. Para Sepúlveda, el sentido del Mensaje cristiano dependía únicamente de su contenido; por ello, Sepúlveda legitima la violencia, en nombre de la verdad absoluta de ese mensaje. Para Las Casas, por el contrario, el sentido se expresa tanto en la manera de ser con los otros, como en las palabras. La proposición cristiana de un sentido de la existencia se despliega en la Palabra, esto es, a la vez en el contenido y en la manera de expresarlo al otro. El sentido no se halla definido a priori. El sentido permanece abierto, y se recrea sin cesar en la relación. De este modo, la evangelización sólo puede descansar sobre un testimonio dirigido al otro, y no sobre el puro adoctrinamiento o la violencia.

El Inca Garcilaso de la Vega, a pesar de estar marcado por la ideología que opone “bárbaros” y “civilizados”, desarrolla un proyecto de escritura que apunta al reconocimiento del ser-mestizo, tanto por los europeos como por los incas. Al proyectar una síntesis entre las religiones de luz -el culto solar de los incas y el cristianismo-, Garcilaso abre una nueva vía: la de la apertura al otro y del mestizaje como manera de ser del hombre. Pero estas actitudes, que se manifestaron desde la misma época de la Conquista, no prevalecieron históricamente, y habrá que esperar el siglo XX para vislumbrar el comienzo de su afirmación en la sociedad.

La observación de las actitudes no dogmáticas proporciona un nuevo punto de apoyo a la reflexión sobre las relaciones entre ética y alteridad. La ética solamente puede proponer una concepción del bien que implique una concepción del sentido de la existencia desde la relación con el otro; más aún, es de esta relación que parte la obligación ética, y no del sentido que ella propone o de una convención cualquiera. Aquí, A. Gómez-Müller se refiere a E. Levinas y, en mayor medida, a S. Weil, quien subrayaba que la obligación de responder a las exigencias de los pobres y de los oprimidos se mantiene, incluso si las concepciones modernas de la felicidad universal como fin de la historia se hayan devaluado.

La conexión entre ética y alteridad conduce, por consiguiente, a reconocer que, para garantizar la coexistencia de los sentidos, no basta limitarse a una regulación formal, según el punto de vista liberal. La coexistencia misma supone una ética, y no solamente la neutralidad o el respeto calculado de sus reglas. El bien se despliega en la solidaridad y en la justicia, que posibilitan la coexistencia de los sentidos dentro de la libertad. Tal concepción del bien no es una más entre tantas, puesto que condiciona la propia libertad que permite a cada cual determinarse en cuanto al bien y al sentido de la existencia, y solicita el compromiso activo y responsable de cada cual.

A la vez por su manera de proceder y por sus conclusiones, este libro pone en relieve la necesidad de superar el formalismo de la moral moderna, por medio de una ética capaz de tomar en cuenta no sólo las condiciones formales de posibilidad de la coexistencia, sino también sus condiciones concretas,

materiales y dialógicas. Señala una vía en la cual no basta respetar las reglas de juego del diálogo, sin que por ello los actores queden condenados a discrepar sin remedio: una vía en donde se exige crear las condiciones en las cuales el diálogo sea realmente posible.

PARÍS, INVIERNO DE 1999.
HUBERT FAES

