

# LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO. FIGURAS DE LA ALTERIDAD EN LA CONQUISTA DE AMÉRICA. UNA PROPUESTA FENOMENOLÓGICA\*

**Pedro Enrique García Ruiz**

Universidad Nacional Autónoma de México  
enriquegr@correo.unam.mx

## Resumen

Este ensayo analiza el problema de la alteridad desde la perspectiva que la fenomenología husserliana ofrece. Tomando como hilo conductor los conceptos de "experiencia de lo extraño" y "analogía," se considera que la conquista de América es un excelente ejemplo de la pertinencia de esta manera de entender la alteridad cultural.

## Abstract

This paper analyzes the problem of the alterity from the perspective that the Husserlian phenomenology offers. Taking as a thread the concepts of "experience of the strange" and "analogy", the conquest of America is thought to be an excellent example of the appropriateness of this way of understanding the cultural alterity.

Berhard Waldenfels señala que la fenomenología de Husserl ha sido la primera y, quizá, única filosofía que se ha cuestionado por lo extraño como una experiencia constitutiva de lo humano<sup>1</sup>. En la estela de la propuesta abierta por Husserl autores como Merleau-Ponty, Sartre o Lévinas, asumieron el problema del otro como una pregunta central para la filosofía. En este breve ensayo busco mostrar cómo la fenomenología de la alteridad que nos propone Lévinas nos puede ofrecer un marco conceptual para

---

\* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

<sup>1</sup> B. Waldenfels, *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1997, pp. 16-53.

comprender la experiencia de lo extraño como un acontecimiento de carácter ético; la relación con el otro se define básicamente por ser una relación normativamente orientada, se trata, pues, de saber si es posible una ética de la coexistencia. Desde dicho marco podremos plantear la siguiente problemática: ¿qué determinaciones históricas y conceptuales se vieron involucradas en las representaciones de la alteridad del amerindio? Finalmente, propondré una concepción de la experiencia de lo extraño retomando la sugerencia del propio Husserl de una representación analógica del otro que encuentra coincidencia con las propuestas de dos destacados filósofos latinoamericanos: Enrique Dussel y Mauricio Beuchot<sup>2</sup>. La experiencia de lo extraño tiene en la conquista de América un campo de análisis que todavía no se ha explorado lo suficientemente<sup>3</sup>; pues fue en 1492 cuando por vez primera se cuestiona el estatuto de lo humano en las representaciones del otro. De ello encontramos un fiel testimonio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria, que desde una perspectiva fenomenológica consideraré como "representaciones negativas" del otro frente a las "representaciones positivas" propias de Bartolomé de las Casas o Alonso de la Veracruz, en cuyas posturas está presente ya una visión analógica de la alteridad. Hablo de "representación" del otro y no de "encubrimiento" o "invención", como lo hacen Dussel y Santiago Castro-Gómez respectivamente<sup>4</sup>, porque parto de la convicción de que la alteridad es una experiencia propia de la subjetividad; no hay alteridad en sí misma, o como sostiene Lévinas, "la alteridad no es posible más que a partir del Yo"<sup>5</sup>.

La experiencia de lo extraño no se limita a un sector de la vida humana, sino que de hecho la atraviesa en su totalidad; lo extraño, sin embargo, siempre está determinado y nunca es algo absolutamente ajeno. El otro es

---

<sup>2</sup> E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana I. Presupuestos de una filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977; M. Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

<sup>3</sup> E. Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz, Plural Ediciones / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación / Universidad Mayor de San Andrés, 1994, pp. 11-22. T. Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987, p. 13.

<sup>4</sup> S. Castro-Gómez, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO / UNESCO, 2003, pp. 145-161.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 63.

una especie de "espejo" en el cual nos reflejamos y reconocemos pero sin que esto signifique una plena identificación<sup>6</sup>. Frente a lo extraño buscamos lo familiar; la inquietud que nos despierta lo desconocido nos impele a oponerle lo propio. Esta negación de lo otro debe entenderse como un proceso de apropiación por la vía de su asimilación; aquí radica el núcleo de todos los centrismos: desde el "egocentrismo" al "logocentrismo" pasando por las diversas expresiones de "etnocentrismo" que se presentan como la medida misma de lo humano<sup>7</sup>. Enarbolando los principios más elevados de la civilización occidental y exigiendo para sí universalidad, el eurocentrismo encontró las suficientes razones para justificar la expansión de su concepción del mundo, especialmente en aquellos lugares que prometían un nuevo inicio para la humanidad europea. Las Indias, como se le denominó entonces al "nuevo continente", fue concebido como ese lugar que siendo exótico podía, no obstante, constituirse en la base de una transformación radical de Occidente; la obra del franciscano Gonzalo de Tenorio es paradigmática en este sentido. Su visión de una renovación del occidente cristiano a través de la visión de una monarquía universal, se basaba en un hispanismo mesiánico temporal en el que lo otro simplemente es despojado de su ser a favor de una interpretación de la historia donde las Indias están destinadas a consolidar el reino de Dios en el mundo. Las Indias tendrían, según de Tenorio, que suplir la función de España en la historia universal; como sabemos, esto conformó la base del milenarismo franciscano que hunde sus raíces en las órdenes mendicantes de la Edad Media y cuyo espíritu de renovación de la cristiandad se centró en América.<sup>8</sup> "Los iberos, es decir, los españoles, han sido ya elegidos por Cristo nuestro señor para bien universal de todo género humano mediante la conversión de todo el orbe y la unión de lo que se halla separado, a saber los judíos y los gentiles, en la unidad de la fe"<sup>9</sup>. La formulación de Tenorio expresa con claridad la lógica de la univocidad (Beuchot), o dialéctica monológica (Dussel) propia

---

<sup>6</sup> J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", en *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999, pp. 92-99.

<sup>7</sup> B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 49.

<sup>8</sup> A. Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

<sup>9</sup> G. de Tenorio citado por E. Dussel, "Escatología latinoamericana I", en *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Editorial Fernando García Cambeiro, 1973, p. 46. Énfasis mío.

de las representaciones negativas de la alteridad: lo otro es concebido como una escisión, una separación de una identidad originaria que debe ser suprimida o reincorporada. La relación con lo otro se establece, desde esta perspectiva, como un proceso en el cual las diferencias son asumidas pero únicamente a condición de ser posteriormente integradas en una totalidad, en este caso, la cristiandad. La gestión de lo otro consiste entonces en la asimilación o reconversión de lo ajeno en propio.

La crítica a los centrismos fue planteada en nuestros tiempos por la etnología, que en opinión de Waldenfels debería ser considerada como la ciencia de lo ajeno por excelencia: una xenología<sup>10</sup>. En este sentido, uno de los aportes más importantes de la crítica del sujeto promovido por el estructuralismo, especialmente por Lévi-Strauss<sup>11</sup>, radica en el rechazo de una esencia universal, puramente abstracta del ser humano, favoreciendo en su lugar una concepción más sensible a la alteridad y a la diferencia. Se trata de concebir lo universal en términos de alteridad pues como lo ha mostrado la fenomenología, la experiencia de lo otro, es un momento determinante de toda conciencia de sí. "Frente al sistematismo de la estructura que niega la individualidad y el acontecimiento, el postestructuralismo afirmará lo fortuito, aleatorio y la diferencia. Con todo, el criterio estaría más bien en la cuestión fundamental que plantean: ¿cómo salir de la racionalidad occidental, del poder y la tiranía del *logos*?"<sup>12</sup>. El humanismo clásico se decantó por reducir lo otro a lo extraño, negando así su alteridad radical, su "exotismo"<sup>13</sup>; es lo que Lévinas ha llamado, en una jerga muy próxima al psicoanálisis, "el primado de lo mismo o el narcisismo". "La identificación del Yo (*Moi*) –la maravillosa autarquía del yo– es el crisol natural de esta transmutación del Otro (*Autre*) en Mismo (*Même*). Toda filosofía es una egología para emplear un neologismo husserliano"<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 26.

<sup>11</sup> J. L. Pardo, "Un antídoto contra el anti-estructuralismo", *Revista de Occidente* 204 (1998) 47-61.

<sup>12</sup> A. Bolívar Botia, *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2001, p. 155.

<sup>13</sup> M. Guillaume, "El otro y el extraño", *Revista de Occidente* 140 (1993) 43-58.

<sup>14</sup> E. Lévinas, "La philosophie et l'idée de l'infini", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 167.

El discurso sobre la barbarie de los indios por parte de los europeos durante la conquista de América pone de manifiesto la violencia implícita en la representación del otro como alteración de lo Mismo; se trata de una representación privativa de la alteridad. Es un caso paradigmático porque, a mi juicio, las representaciones del otro acontecidas durante este periodo muestran de manera fehaciente que algunas tesis de Lévinas sobre la relación con el otro no están equivocadas. La dicotomía entre "civilización" y "barbarie" se estableció desde entonces para poder discernir los órdenes discursivos y simbólicos sobre la alteridad cultural; esta representación del otro está ligada indisolublemente a una concepción del sentido de la existencia pues, desde una actitud negadora de la alteridad, se puede establecer un criterio –la cristiandad, por ejemplo– para violentarlo, legitimando un sistema de verdades que en su conjunto conforman una totalidad que incorpora a lo otro de sí a un mundo de significaciones ya sancionadas. Es decir, el otro se asume como una amenaza para un mundo ya establecido en el cual sabemos qué podemos esperar que ocurra y hasta dónde puede llegar el límite de lo normal; es el "mundo familiar" (*Heimwelt*), como lo llama Husserl. En el mundo familiar compartimos un *ethos* en el que se reflejan nuestras convicciones comunes y que son reconocidas por todos<sup>15</sup>; es el mundo donde uno nace y se desarrolla, adquiere sus valores y comparte su interpretación del sentido de las cosas. El mundo familiar se va expandiendo en ámbitos cada vez más amplios; para Husserl esto significa que todo mundo familiar es relativamente mundo extraño para otros. En palabras de Landgrebe: "[La] correspondencia entre mundo familiar y mundo extraño debe interpretarse de modo relativo; no es rígida sino fluente; en continuo movimiento"<sup>16</sup>. A este mundo familiar se opone el mundo extraño como algo radicalmente nuevo; es aquí donde la "constitución orientada" de la que nos habla Husserl ya no encuentra cumplimiento; la novedad se torna amenaza de lo ya conocido y, aunque "aguardamos cosas desconocidas en el estilo de las conocidas"<sup>17</sup>, es claro

---

<sup>15</sup> K. Held, "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991) 305-337.

<sup>16</sup> L. Landgrebe, "El mundo como problema fenomenológico", en *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, p. 76.

<sup>17</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Hua. XV, 1973, p. 430.

que no siempre podremos encontrar esto. De ahí que el mundo extraño nos "sorprenda" (*Befremdet*) pero de una manera distinta a la extrañeza cotidiana de la que nos habla Waldenfels<sup>18</sup>; en lo extraño ya no encontramos lo familiar, por eso lo asimilamos a lo ya conocido, pues es la única manera de apropiárnoslo. Pasamos así de una extrañeza relativa a una absoluta. Waldenfels formula con precisión la lógica de esta visión de la alteridad en los siguientes términos: "En la medida en que la extrañeza aparece en el marco de este orden global, se trata tan solo de una extrañeza relativa para nosotros, que no aborda 'la cosa misma'. Se presenta simultáneamente como un déficit, puesto que todo lo que es verdadero y bueno para nosotros se mide por lo que es verdadero y bueno por sí"<sup>19</sup>. Existe así un *horror alieni* que Lévinas expresó como una "alergia hacia el otro".

La palabra "barbarie" forma parte de ese grupo de conceptos que designan la alteridad desde su ser privativo (lo que no es como nosotros)<sup>20</sup>. Con ella designaron los españoles su encuentro con un mundo extraño en 1492, señala la manera en que se comprendió ese "ser-otro": el ser amerindio es un "ser-bárbaro". Esta representación de la alteridad se remonta, como sabemos, a Grecia. En la *Política* Aristóteles sostenía que "la naturaleza muestra su intención al hacer *diferentes* los cuerpos de los libres y los de los esclavos; los de éstos vigorosos para los trabajos, y los de aquéllos útiles para la vida política [...]. Es pues *manifiesto* que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa"<sup>21</sup>. Para Aristóteles éste era, en su mundo familiar, un dato evidente que elevaba a un aspecto esencial de la condición humana sin que pudiera pensar que podría ser de otro modo. Así escribió más adelante: "Nuestros aristócratas piensan ser bien nacidos no sólo entre ellos sino en *todas partes*, en tanto que los bárbaros nobles lo son sólo en su país, de suerte que habría algo así como una nobleza y

---

<sup>18</sup> B. Waldenfels, "Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt", en R. A. Mall / D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam, Rodolpi, 1993, p. 59.

<sup>19</sup> B. Waldenfels, "La pregunta por lo extraño", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 1 (1998), p. 88.

<sup>20</sup> B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, p. 20.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Política*, I, 1, 1254 b 27 - 1255 a 2.

libertad absoluta y otra relativa"<sup>22</sup>. En 1547, Juan Ginés de Sepúlveda redacta un *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (*De justis belli causis apud Indos*); en él realiza un retrato de la alteridad amerindia que predominará durante mucho tiempo y que tendrá en distintas partes de América Latina representantes durante tres siglos –Inca Garcilaso de la Vega en Perú, José María Samper en Colombia, Domingo F. Sarmiento y Alberto Caturelli en Argentina. Sepúlveda señala cuatro motivos para hacer la guerra contra los pueblos amerindios: (i) la inferioridad natural de los indígenas, (ii) destruir los cultos al Diablo, concretamente, los sacrificios humanos, (iii) salvar las almas de las futuras víctimas de estos sacrificios y (iv) deber de difundir el evangelio. Toda la argumentación gira en torno a la primera tesis; se trata entonces de una justificación antropológica que se presenta como universal, pues instalado en la tradición aristotélico-tomista, Sepúlveda podía sostener sin empacho alguno que existen hombres inferiores por naturaleza:

“Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos a los hombres, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Éste es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la han confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás”.<sup>23</sup>

Lévinas afirmó que “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser”<sup>24</sup>. ¡Qué mejor ejemplo nos puede dar Sepúlveda de esto! Ya antes que él, en 1519, el franciscano Juan de Quevedo había declarado que los indios eran *siervos a natura*, según testimonio de Bartolomé de las Casas, quien refutó esta doctrina pues se sustentaba en Aristóteles, “un pagano que ahora está en el infierno

<sup>22</sup> *Ibid.*, 1255 a 34-36.

<sup>23</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1986, p. 153.

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 67.

y cuyos principios sólo deben aceptarse en cuanto se adapten a nuestra religión cristiana”<sup>25</sup>. No obstante, la concepción dominante de la naturaleza del amerindio era la del salvaje, el bárbaro: no tiene conocimientos científicos, ni leyes escritas, es idólatra, libidinoso, posee algún tipo de comercio y ha logrado construir algunas casas, probando con ello que no es un animal y que posee algo de razón<sup>26</sup>. La inferioridad del indígena es natural, esencial, y la barbarie es su condición, lo que le impide poder llevar una vida políticamente aceptable. Según la opinión que sostuvo ante el Consejo de Indias el dominico Tomás de Ortiz en 1525, los nativos de América “son incapaces de aprender [...]. No ejecutan ninguna de las artes o industrias humanas [...]. A medida que se vuelven más viejos su comportamiento se vuelve más inconveniente. Alrededor de los diez o doce años de edad parecen tener un poco de civilización, pero más tarde se vuelven como bestias salvajes [...]. Los indios son más estúpidos que los asnos y rechazan cualquier tipo de progreso”<sup>27</sup>. La inferioridad de los indígenas radica en que no poseen una cultura como la europea; poseer formas distintas de existencia es ya razón suficiente para que la representación de la alteridad del otro sea situada como inferior y mala<sup>28</sup>. Y como sostuvo Aristóteles, sólo entre iguales puede haber justicia, pues “nada hay más contrario a la justicia distributiva que dar iguales derechos a cosas desiguales”<sup>29</sup>. Así, la representación de la alteridad queda definida por la vía de la negatividad: el otro no hace lo que yo hago, no cree lo que yo creo, etc. Al igual que Sepúlveda, Francisco de Vitoria encuentra en la representación de la alteridad del otro la causa misma de su negación:

“Como estos bárbaros son por naturaleza medrosos, y muchas veces estúpidos y necios, aunque los españoles quieran disipar su temor y darles seguridad de que *sólo tratan de conversar pacíficamente con ellos*, puede ocurrir que con cierta razón persistan en su temor de ver hombres de extraño porte, armados y mucho más poderosos que ellos. Y, por lo tanto, si impulsados por este temor, se reunieran para expulsar o matar a los

---

<sup>25</sup> Citado por L. Hanke, *Uno es todo el género humano. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Gobierno Institucional del Estado de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 1974, p. 26.

<sup>26</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 135.

<sup>27</sup> L. Hanke, *op. cit.*, p. 26.

<sup>28</sup> E. Dussel, “La cristiandad moderna ante el otro. Del indio ‘rudo’ al ‘bon sauvage’”, *Concilium* 150 (1979) 498-506.

<sup>29</sup> J. Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 171.

españoles, ciertamente les sería lícito a éstos el defenderse, pero sin excederse de lo preciso para una defensa irreprochable, sin que les sea permitido usar de los demás derechos de la guerra, como ocurriría si, después de alcanzada la victoria y la seguridad mataran o despojaron a los indios u ocuparan sus ciudades. Y esto en razón de que en este caso serían inocentes los bárbaros y habrían temido con fundamento, según suponemos. Y, por lo tanto, deben los españoles defenderse; pero en cuanto sea posible, con el mínimo daño de ellos, porque se trata de una guerra defensiva solamente".<sup>30</sup>

La alteridad es alteradora del sentido de la existencia vigente; el mundo se establece, en tanto "mundo propio", como el único criterio de verdad, lo otro es la no-verdad, lo falso, lo malo. Esta representación de la realidad (monismo ontológico) tiene su mejor expositor en Aristóteles, quien se encuentra en el trasfondo de los argumentos de Sepúlveda y Vitoria. Frente a un mundo jerarquizado, lo otro sólo puede significar algo pre-natural, e incluso contra-natural. Esta ontología sitúa lo otro en el lugar que le corresponde según su naturaleza de *allótrion* (*alienum*), *externum*, *xenón* (extraño), *insolitum*, otro (*éteron*), etc.<sup>31</sup>. La representación de la alteridad se define por una oposición entre el "ser" (civilizado) y el "no-ser" (bárbaro). Enrique Dussel ha distinguido, desde esta perspectiva, dos lógicas que se pueden asumir frente a la representación de la alteridad del otro. Una, monológica, propia de la Totalidad, y otra, analógica<sup>32</sup>.

La experiencia de lo extraño ha entrado en crisis desde principios del siglo XVI, pues ante un mundo necesitado de universalidad, ¿qué exotismo puede ofrecer lo humano? En las obras de los escritores del siglo XIX pululan fantasías sobre tierras salvajes y mundos perdidos entre selvas y desiertos aún no explorados. Esta falta del otro es experimentada por Occidente como una negación o reducción de la alteridad a través de diversos mecanismos de integración (simbólica, económica, social, etc.)<sup>33</sup>. "Las sociedades occidentales han reducido la realidad del otro mediante la colonización o la asimilación cultural. Y, por consiguiente, han reducido lo que había de radicalmente heterogéneo, de radicalmente inconmensurable

<sup>30</sup> F. de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 94.

<sup>31</sup> B. Waldenfels, "Sprachliche Unterscheidungen", en *Topografie des Fremden*, pp. 20-23.

<sup>32</sup> E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana I*, p. 127.

<sup>33</sup> C. Moreno, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia, Pre-textos, 1998, pp. 35-65.

en el otro”<sup>34</sup>. Poder pensar en lo otro en términos distintos a los heredados por la filosofía occidental –lo otro como efecto de lo mismo– significa, desde el marco conceptual propuesto por Lévinas, asumir un tipo de racionalidad no dominada por el principio de identidad y que traducido en una problemática estrictamente ética se refiere a la posibilidad de una concepción del otro que no esté asentada sobre un dialogismo universalista que supone lo que debe construir, a saber, un espacio normativo donde la distinción no se suprima a favor de un “nosotros”. Proponer el reconocimiento del otro como el acto ético por excelencia, no deja, sin embargo, de presentar muchas ambigüedades. Pues la negación de la alteridad del otro se hace en nombre, paradójicamente, de su aceptación. “La trampa es que el racismo occidental se funda en la universalización de los valores: aquí se acoge al otro. Pero, ¿a qué otro? Aquel otro que acepta esta universalización reductora”<sup>35</sup>. Es necesario poder pensar la universalidad desde otra perspectiva. “Lo que ahora está en juego no es sólo ideología; se encuentra sobre el tapete el fin del humanismo, la recusación del universalismo, precisamente en nombre de un mundo de culturas, de civilizaciones, en el que, confusamente, se busca una gran parte de la juventud y de los trabajadores, a través de la utopía y del exotismo, inmersos en la generosidad”<sup>36</sup>. El humanismo para ser efectivo tiene que ser universal y solamente comprendiéndolo así se ha podido exorcizar de este orden a aquellos que necesitan humanizarse a través de la adopción de los ideales de vida occidentales, pero también, como lo ha mostrado la obra de Michel Foucault, a los dementes, a los criminales, a los homosexuales, a los ancianos y a los pobres. “Racionalidad”, “normalidad”, “universalidad” y “humanidad” se confunden para crear una ideología. “La progresiva occidentalización del mundo no sería sino la expresión del triunfo del universalismo humanista inventado por Europa”<sup>37</sup>. Como señala Samir Amin, “la cultura moderna dominante pretende estar fundada en el universalismo humanista. En realidad, en su versión eurocentrista, se

---

<sup>34</sup> M. Guillaume, *op. cit.*, p. 46.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>36</sup> A. Abdel-Malek, *La dialéctica social*, México, Siglo XXI, 1973, p. 24.

<sup>37</sup> S. Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989, p. 103; cfr. E. Dussel. “Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity”, en F. Jameson / M. Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 3-31.

inscribe contra él. Porque el eurocentrismo lleva en sí la destrucción de los pueblos y de las civilizaciones que se resisten a la expansión del modelo<sup>38</sup>. El fin del humanismo clásico que con tanto entusiasmo proclamó el estructuralismo –y en su secuela el neoestructuralismo– es evitar que una sociedad determinada –la occidental– pueda atribuirse el carácter de portadora exclusiva de la condición humana<sup>39</sup>.

“Debemos entonces a Lévinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de mediaciones. Es necesario comprender que el Otro como Otro (y no como absolutamente Otro), no es equívoco sino aná-logo. No es unívoco como una cosa en la totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior. *‘El Otro’ posee la exterioridad propia de la persona* (del griego *rostro*) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el camino de la liberación, llega a comunicarse históricamente”.<sup>40</sup>

El “otro” puede ser comprendido como un pueblo, una cultura, una nación, incluso un continente; por ejemplo, América Latina, Asia o África respecto a Europa o Estados Unidos. Superar la representación negativa o privativa del otro significa para Dussel repensar la cuestión desde América Latina y desde la analogía. Partiendo de la comprensión de la filosofía de Lévinas geopolítica y analógicamente, Dussel pudo distinguir distintos niveles en los que las relaciones de poder deforman la interacción humana: a nivel mundial (centro-periferia), a nivel nacional (élites-masas, burguesía nacional-pueblo), a nivel erótico (mujer-varón), a nivel pedagógico (cultura elitista-cultura popular), a nivel religioso (el problema del fetichismo). El otro absolutamente otro de Lévinas es concretizado analógicamente: el otro es el indio empobrecido, el negro segregado, el judío exterminado, el africano y asiático discriminado, la mujer como objeto sexual, el niño o el joven manipulado por una educación ideológica<sup>41</sup>. Con esta postura, Dussel

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>39</sup> “En este sentido la creencia en una naturaleza humana que rematara en una declaración de los derechos del hombre, sería lo propio de la cultura ‘occidental’, o, peyorativamente, ‘europeo-centrista’. Del ‘hombre’ al hombre ‘blanco, adulto, masculino, civilizado’ hay sólo un salto (Deleuze). La naturaleza humana fue postulada desde un modelo particular que abría triunfado en el siglo XVIII, colonizado en el siglo XIX y sucumbido en el siglo XX”. J.-F. Rey, *La mesure de l’homme. L’idée d’humanité dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Michalon, 2001, pp. 118s.

<sup>40</sup> E. Dussel, “Palabras preliminares” a *Emmanuel Lévinas y la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975, p. 9.

<sup>41</sup> Estas cuestiones son tratadas por Dussel en los tres últimos volúmenes que

no parecía superar únicamente a Lévinas: también a sí mismo. En consonancia con esta postura de Dussel, Mauricio Beuchot sostiene que únicamente desde una concepción analógica de la intersubjetividad se puede plantear coherentemente una ética de aspiraciones universalistas<sup>42</sup>. "El hablar del otro, del prójimo, del semejante, esto es, del análogo, nos lleva a universalizar; produce enunciados universales, pues se refiere a la humanidad"<sup>43</sup>. El reconocimiento del otro no es un proceso desprovisto de equívocos y ambigüedades, pero ello no impide, desde el marco de una racionalidad analógica, encontrar aquellos puntos de contacto entre ese otro y yo; como ya lo había señalado Lévinas, en la relación con el otro se corre un "bello riesgo": el riesgo de no comprenderlo, de no poder aceptarlo. "La comunicación con el otro sólo puede ser trascendencia en tanto que vida peligrosa, como un bello riesgo a correr"<sup>44</sup>; pero ante la radical finitud de nuestra experiencia, ¿cómo salvar la equivocidad? Para Beuchot la concepción de una alteridad radical como la que propone Lévinas "puede dificultar la construcción de un proyecto compartido de encuentro y vinculación"<sup>45</sup>; es necesario concretizar al otro por medio de la analogía, pues en la propuesta de Lévinas es todavía muy abstracta; a través del método analéctico Dussel buscó corregir esta equivocidad que era resultado de no situar al otro en ningún horizonte concreto<sup>46</sup>. Así, tanto para Dussel como para Beuchot, el estatuto del otro es analógico: sólo de esta manera cabe pensar una verdadera relación ética con los demás. Durante época de la conquista de México aquellos que recurrieron a un razonamiento analógico fueron precisamente los que asumieron positivamente la representación del otro. Es lo que Ambrosio Velasco ha llamado el

---

constituyen su primer ética. Cfr. mi libro *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Dríada, 2003.

<sup>42</sup> M. Beuchot, "La metafísica y Latinoamérica (los límites del relativismo cultural)", en *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 114-116.

<sup>43</sup> M. Beuchot, "Verdad y otredad en E. Lévinas como raíces de la comunicación. Lectura desde la hermenéutica analógica", en *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2003, p.150.

<sup>44</sup> E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 191.

<sup>45</sup> M. Beuchot, "Vindicación del pensamiento analógico", en *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*, Morelia, Jitanjáfora, 2002, p. 44.

<sup>46</sup> E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1988, p. 97.

“humanismo multiculturalista” de un Alonso de la Veracruz<sup>47</sup>, o las posturas analógicas de Bartolomé de las Casas o Bernardino de Sahagún.

“El pensamiento analógico o analogicidad es algo que permitió la comunicación intercultural a la hora del encuentro entre españoles e indígenas. Y, lejos de servir a la colonización, fue lo que permitió el mutuo entendimiento y la búsqueda del respeto y hasta la libertad entre las dos partes. A Bernardino de Sahagún le permitió comprender la historia antigua de los indios, sin ver en ella una lista de abominaciones, es decir, de cultos idolátricos, como era vista por la mayoría de los misioneros, sino como un legado histórico digno de conservarse por escrito. A Bartolomé de las Casas le sirvió para captar el humanismo indígena, y sólo el humanismo europeo. A Alonso de la Veracruz le permitió ver al indígena como sujeto de derechos de posesión y de dominio, así como teniendo costumbres culturales tan respetables como las de los españoles. Se ve que la utilización de la analogía impide ver al otro como meramente conquistable y destructible: hace que se le vea como prójimo, como semejante, alguien respetable con quien convivir”.<sup>48</sup>

¿No había dicho Husserl, en las *Meditaciones cartesianas*, que “el otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo [...] es un *analogon* de mí mismo”?<sup>49</sup>. ¿Será la vía del pensamiento analógico la forma de superar las representaciones privativas del otro? En un mundo el que no cabe ya alteridad alguna, lo analógico se presenta como una opción para romper con las pretensiones de un falso universalismo.

---

<sup>47</sup> A. Velasco, “El humanismo multiculturalista de Fray Alonso de la Veracruz”, en M. Peña / A. Velasco (eds.), *Maestros, caballeros y señores. Humanistas en la Universidad: siglos XVI-XX*, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 2003, pp. 55-64.

<sup>48</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, Bogotá, Editorial del Búho, 2003, pp. 99s.

<sup>49</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, pp. 126-127. Sobre el intento de fundar la intersubjetividad en la analogía, cfr. J.-F. Courtine, “L’être et l’autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl”, en *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990, pp. 355-379; y cfr. K. Hedwig, “Husserl und die Analogie”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* XXXVI, 1 (1982) 77-86.

