

## ***Identidad, Alteridad y Extrañeza: entre la inclusión, la exclusión y la extrañeza radical\****

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Departamento de Filosofía

levy@xanum.uam.mx

### **ABSTRACT**

This paper examines the relations between identity, otherness and alterity in the field of ethics and, especially, in that of political philosophy. For this, I refer to the work of three eminent thinkers: the Mexican philosopher Luis Villoro, and the German philosophers Jürgen Habermas and Bernhard Waldenfels. In all of them the problems of otherness, alterity, exclusion and inclusion play a very important role: the otherness and the exclusion of other cultures or social groups (asylum seekers, immigrants, poor people) or entire ethnic groups (like indigenous peoples in a country like Mexico). The result of this reflection is a conception of democracy and, in general, of the political order, as an order always open to the claims and demands from otherness and alterity, in an endless game between identity and otherness that can never be completed.

### **KEYWORDS**

Identity, otherness/strangeness, inclusion/exclusion, recognition.

Desde sus inicios la reflexión filosófica ha estado siempre marcada por la presencia de lo extraño, de lo otro, como una sombra que siempre la ha acompañado, definiéndola, y sobre la que ella solamente a veces suele

---

\* Esta contribución recoge ideas presentadas inicialmente en la conferencia leída en el Coloquio “*Alteridad y aliedad: la construcción de la identidad con el otro y frente al otro*”, organizado en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México los días 11, 12 y 13 de octubre de 2010. Se trata, no obstante, de una contribución original. Agradezco al Dr. Ferdinando Menga la invitación a participar en esta publicación en homenaje al Prof. Bernhard Waldenfels.

volverse. Ya en los diálogos tardíos de Platón la alteridad aparece como una determinación esencial de todo lo que existe<sup>1</sup>. Esta extrañeza atraviesa al orden de la identidad y de la experiencia, lo mismo que al del lenguaje y del sentido; al orden del espacio y al del tiempo como tiempo que se diferencia a sí mismo, que se detiene, se retrasa y se aplaza, concentrándose en el presente, aunque sin jamás culminar en él, atravesando nuestro discurso, nuestro cuerpo y a nosotros mismos que estamos en una hendidura abierta por el tiempo, que, por así decirlo, somos en ese tiempo que se escinde y fragmenta a sí mismo.

No obstante, quizá no haya sido sino hasta la época moderna en general y en particular con la filosofía moderna, especialmente desde la Ilustración, que la reflexión sobre la alteridad se ha planteado con singular persistencia. Esta preocupación aparece así ya en la revisión de la Ilustración que reunió a los críticos de Kant —a Schiller con Schlegel, a Fichte con Hölderlin, a Schelling con Hegel— en sus tentativas por pensar —y eventualmente superar— la oposición entre espíritu y naturaleza, entre identidad y diferencia, buscando detectar las huellas del singular extrañamiento que la identidad y, en general, la razón, han experimentado en el mundo moderno. Es este mismo desasosiego ante lo otro de la razón, ante las figuras de la alteridad, el que parece haber sido expresado tanto en el pensamiento de Nietzsche como en el de Freud<sup>2</sup>. Es esta misma suerte de extrañeza radical ante lo otro la que atraviesa, en fin, a buena parte de la reflexión inspirada por el pensamiento judío presente en pensadores centrales a lo largo del siglo XX como Georg Simmel y Walter Benjamin, lo mismo que en Theodor W. Adorno, Emmanuel Levinas y Jacques Derrida. Es una reflexión sobre la alteridad y la extrañeza la que no ha cesado de ocupar a la fenomenología, por lo menos desde la lectura de las *Méditations Cartésiennes* ofrecidas por Edmund Husserl el 23 y 25 de febrero de 1929 en La Sorbonne en París<sup>3</sup>. La reflexión sobre la alteridad y la extrañeza ha estado, además, impulsada por la emergencia de discursos surgidos en la última mitad del siglo XIX que se han desplegado con especial significación a lo largo del XX. Pienso aquí especialmente en la

---

<sup>1</sup> Cfr., Platón: *Sofista* 257 b 3 y s., 256 e 5 y s. y 258 e 1.

<sup>2</sup> Cfr., a este respecto, a modo de ejemplo, el trabajo clásico de Hartmut y Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* (Frankfurt am Main, 1983).

<sup>3</sup> Cfr., Edmund Husserl: (traducción francesa de Emmanuel Lévinas y Gabrielle Peiffer, publicada en 1931. La versión alemana se publicó posteriormente como volumen I de la *Husserliana* con un texto establecido por S. Strasser (1950).

etnología que, desde sus inicios, ha intentado reflexionar sobre otras culturas y formas de vida, interrogándose a la vez por el modo en que la alteridad de éstas puede o no ser integrada –y, en éste último caso, hasta qué grado– en el horizonte de la cultura propia y por la manera en que, desde la alteridad de una cultura extraña, pueden ser interrogadas las coordenadas de nuestro propio pensamiento, de nuestra propia cultura. Podría también pensarse en otras disciplinas como en la psicología social y la sociología desarrollada por autores como George Herbert Mead a través de su concepto de “*Self*”<sup>4</sup>.

Es en el marco anteriormente delineado que me gustaría colocar la reflexión sobre la identidad y la alteridad que desarrollaré en el presente ensayo. Tomaré para ello como hilo conductor de la misma a tres filósofos –dos alemanes, el otro, mexicano– para posibilitar, además, una discusión entre dos culturas –a saber: la alemana y la mexicana. Presentados en orden cronológico, se trata, en primer lugar, de Luis Villoro (1922); en segundo lugar, de Jürgen Habermas (1929) y, finalmente, en tercer lugar, de Bernhard Waldenfels (1934). Aun cuando el nacimiento del primero y el del tercero están separados por un período de tiempo de catorce años, podría decirse, sin embargo, que los tres pertenecen prácticamente a la misma generación, esto es, a la de pensadores nacidos en la década de los años veinte del siglo pasado

---

<sup>4</sup> En efecto, en la tercera parte de su célebre obra *Mind, Self and Society* (1934), Mead desarrolla una teoría de la socialización y una psicología social a partir de la distinción de tres instancias de la personalidad: *I*, *Me* y *Self*. Mead retoma aquí y desarrolla una idea que había sido avanzada ya por W. James al plantear la distinción entre la perspectiva interna del «*I*» y la perspectiva externa del «*Me*»: El «*I*» es la manera en que me experimento a mí mismo mientras que el «*Me*» es la manera en que los otros tienen la experiencia de mí (Cfr., James, 1890). Posteriormente Cooley destacó en forma aún más pronunciada esta sociogénesis de la identidad, pues al hablar del «*looking glass self*» comprendía a la identidad constituida en el espejo social: la formación de la identidad de la persona singular requiere del reflejo especular de las propias acciones en las reacciones de los otros y en la propia confrontación con estas reacciones. La identidad se vincula así en Mead a la capacidad reflexiva de un sujeto de comportarse y relacionarse tanto con respecto a otros sujetos como con respecto a sí mismo. Este proceso no denota una actividad solitaria de reflexión sino que se da en el marco de la acción social, de la interacción simbólica y de la capacidad constitutiva de los actores sociales competentes de anticipar las actitudes y posiciones de los otros actores y de percibirse a sí mismo desde la perspectiva de los otros (“*taking the role of the other*”). Así, Mead emplea la expresión “*me*” para aquella parte de la identidad que resulta por así decirlo de la suma de las expectativas del “*generalized other*”, mientras que con la expresión “*I*” se busca designar la instancia que en el sujeto es responsable por la espontaneidad y la creatividad cuyo origen no puede ser explicado solamente a partir de la interacción.

de modo que su trayectoria biográfica e intelectual se ha desarrollado sobre el trasfondo de experiencias históricas, sociales, políticas y culturales comunes que marcaron no solamente a la generación a la que ellos pertenecen, sino a todo el siglo XX: el desarrollo espectacular de la ciencia y la técnica, dos guerras mundiales, la dramática experiencia de los campos de concentración —Auschwitz y el *Gulag*—, la explosión de la bomba atómica, la catástrofe de Chernobyl, la caída del muro de Berlín, el resurgimiento de diversas formas de nacionalismo, etnocentrismo y fundamentalismo religioso, la necesidad de repensar los conceptos de democracia, Estado-nación y soberanía en el marco de un mundo cada vez más entrelazado en el plano económico, tecnológico, político, social y cultural y, en el caso específico de Luis Villoro, la presencia de etnias y culturas ancestrales en Latinoamérica oprimidas secularmente por un proyecto de modernización excluyente. Procediendo en forma cronológica y tomando por ello como eje sus fechas de nacimiento, me referiré, en primer lugar, a Luis Villoro, posteriormente a Jürgen Habermas y, finalmente, a Bernhard Waldenfels.

El problema de la alteridad ha tomado en la reflexión del filósofo mexicano Luis Villoro un lugar preeminente. Ello queda expresado, en efecto, en la recopilación de sus trabajos aparecida recientemente con el título *La Significación del silencio y otros ensayos*<sup>5</sup>, donde se reúnen una serie de textos escritos entre 1948 y 2005, esto es, a lo largo de cincuenta y siete años, que versan sobre la soledad y la comunión, la identidad y la otredad, lo profano y lo sagrado, al igual que sobre cuestiones centrales de la democracia en sociedades multiculturales como la mexicana, caracterizada por formas seculares de exclusión y racismo. El carácter disruptivo de la presencia de lo otro aparece analizado en esta obra también, desde luego, en el plano de la cultura, la ética y la política. En efecto, ya la existencia misma de una pluralidad de culturas en el interior de un mismo Estado plantea el problema de su reconocimiento recíproco. La experiencia central de emergencia disruptiva del otro para un filósofo que, aunque nacido en Barcelona, creció y se formó en un país como México, es, desde luego, la de la conquista y destrucción de los pueblos indígenas. En efecto, a su llegada a la meseta del Anáhuac, señala Villoro, los españoles se encontraron con una cultura cuya otredad no podía ser reducida a ninguna de las figuras de la otredad conocidas hasta entonces: la religión de los pueblos indígenas del Anáhuac no podía encontrar un común denominador con el Judaísmo o el Islam —religiones con las que el Cristianismo podía encontrar algún análogo; tampoco se tenía de

---

<sup>5</sup> Cfr., Villoro, 2008.

ella un conocimiento —así fuera mediato— a través de historiadores, viajeros y comerciantes —como en el caso de las religiones y culturas de la India y la antigua China. El encuentro con esta alteridad radical se dio más bien en el marco de una lógica de dominio y destrucción que, en una primera vía, buscó traducir la otredad de esa religión y, en general, de esa cultura, a través de su reducción a conceptos y categorías familiares para, de ese modo, conjurar el peligro con el que se percibía esa otredad, un sinónimo de lo oculto y lo demoníaco que debía ser sometido con la cruz y la espada. Ésta fue la vía seguida por Hernán Cortés y los conquistadores al igual que por Fernández de Oviedo o Ginés de Sepúlveda<sup>6</sup>. Una segunda vía fue la seguida por Bartolomé de las Casas. Aunque en este caso la comprensión del otro se da a través de una reducción de su cultura a las categorías de la cultura dominante de la que se proviene, hay en las Casas, no obstante, una pretensión por juzgar al otro como un igual: todos tienen, independientemente de su religión o adscripción étnica y cultural, los mismos derechos, tanto ante la Ley de Gentes como frente a Dios, por lo que, frente a la imposición y la sumisión, debe ensayarse más bien la vía del diálogo y la conversión a la religión cristiana sin dejar de reconocer al otro como un igual<sup>7</sup>. No obstante, una posición como la de las Casas no podía admitir la validez de las interpretaciones y culturas del otro en un mismo plano que el de la propia cultura de la que se proviene. Se reconoce la *igualdad* del otro, apunta Villoro, pero no su *diferencia*<sup>8</sup>. Es justamente en esta vía que marchará la tercera de las posibilidades de relación y reconocimiento del otro en esta experiencia originaria de la Conquista. Se trata del camino seguido por Fray Bernardino de Sahagún que apunta al reconocimiento del otro tanto en su igualdad como en su diversidad. Esta vía se traduce en un esfuerzo por dar a los indígenas, sin intermediario alguno, la voz para entender, redescubrir y preservar su mundo expresándolo en su propia lengua, detectando —y ello significa un paso de gran significación en aquel momento— en la cultura del otro elementos capaces de ayudar a comprender y a criticar la propia cultura de la que uno proviene<sup>9</sup>. No obstante, incluso el reconocimiento del otro delineado en la obra de Sahagún presenta un límite irrebasable: el reconocimiento de la otra cultura no puede llegar al punto de cuestionar las presuposiciones básicas de la propia cultura —en el caso que nos ocupa, la verdad y presencia de la

---

<sup>6</sup> Cfr., “*Estadios en el reconocimiento del otro*”, en: Villoro, 2008:247-248 y 258

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 249-250

<sup>8</sup> *Id.*

<sup>9</sup> Cfr., “*Estadios en el reconocimiento del otro*”, *loc. cit.*, p. 257.

religión cristiana y de la cultura que se ha erigido a partir de ella. Sólo el colonizado —jamás el colonizador— puede convertirse a la otra cultura<sup>10</sup>. El reconocimiento cabal del otro apuntaría de este modo a algo así como una experiencia lograda de traducción de una lengua o de una cultura a otra de modo que la cultura extraña permita una ampliación del horizonte de la propia a través de un cuestionamiento de sus presuposiciones y límites contribuyendo así a su ensanchamiento. Expresado en el plano de los grandes debates políticos que nos han acompañado desde el levantamiento zapatista en 1994, esto significaría abogar por un reconocimiento de los indígenas como sujetos capaces también de juzgar a quienes hasta ahora los han juzgado y sometido, de mantener tradiciones y creencias que están a la base de su identidad, de desarrollar diseños políticos e institucionales dentro del Estado y asumiendo un núcleo de valores que, al modo de una suerte de “coto vedado”<sup>11</sup>, se encuentra a la base de los dispositivos jurídicos e institucionales en forma de derechos individuales, determinando a la vez facultades, competencias y ámbitos en los que se podrían ejercer los derechos propios —es aquí donde Villoro encuentra el núcleo de la “autonomía” indígena que establezca su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural<sup>12</sup>. Es en este marco en el que puede comprenderse el proyecto de una “democracia radical” planteado por Villoro en *El Poder y el Valor. Fundamentos de una Ética Política*. En efecto, ahí Villoro partía del reconocimiento de un hecho que se le presentaba prácticamente como incontestable, a saber: que “...las mismas instituciones destinadas a asegurar la democracia han llegado a restringirla, hasta confiscarla. No se trata, por lo tanto, de destruirlas, sino de hacerlas cumplir la función para la que fueron

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 254 y 260.

<sup>11</sup> Con ello Villoro remite a una formulación planteada por Garzón Valdés en: Ernesto Garzón Valdés: “La antinomia entre las culturas”, en: Ernesto Garzón Valdés / Fernando Salmerón, 1993: 235. Este “coto vedado” marcaría de este modo los límites del reconocimiento del otro y sería algo así como el *pendant*, ahora en el plano de la política, de aquella progresiva integración y asimilación de la presencia de lo otro en un marco unificado de la experiencia del mundo que caracterizaba a la vivencia de lo sagrado en “*La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*” a la que ya nos habíamos referido anteriormente. La integración y asimilación de lo otro se daría ahora en el marco unificado de un Estado-Nación concebido a partir de la idea de derechos y deberes universales en el sentido en que lo ha planteado la tradición liberal moderna.

<sup>12</sup> Cfr., “*El derecho de los pueblos indios a la autonomía*”, en: Villoro, 2008: 210-211 y 227-228.

ideadas. Superar la restricción de la democracia”, señalaba Villoro ahí mismo, “es recuperar su raíz, es decir, avanzar hacia una democracia radical”<sup>13</sup>. La “democracia radical” así entendida tendría, por un lado, que devolver al pueblo la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos relevantes para su existencia y, por el otro, atender al hecho irrebasable de que el pueblo real “...es heterogéneo, está formado por una multiplicidad de comunidades, villas, organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones, estamentos, gremios, confesiones, sectas, federaciones, distintas, a veces opuestas, otras entremezcladas” (Villoro, 1997: 345). De este modo el contenido de dicha democracia estaría formado por la difusión de poderes en dirección de un localismo y un federalismo radicales, la democracia directa —no *reemplazando*, sino más bien *complementando* a la democracia representativa— y una reivindicación de la sociedad civil que devolviera a ésta —al margen de toda mediatización por parte del Estado y de los partidos políticos— un papel protagónico en la política. Es en virtud de esta democracia radical en el interior de un Estado multicultural que la identidad y el reconocimiento del otro podrán confluír sin tensiones violentas para de ese modo avanzar en dirección de una síntesis lograda entre tradición y modernidad, cuya oposición irresuelta ha caracterizado la historia de México y de Latinoamérica en su conjunto.

Jürgen Habermas se ha preocupado también, prácticamente desde los inicios de su reflexión, por los problemas relacionados con la formación de la identidad en el espacio de las interrelaciones prácticas y lingüísticas entre los sujetos, esto es, de las relaciones con el otro, con los otros. Es así que, siguiendo inicialmente al ya mencionado George Herbert Mead, determina la “estructura del yo” en el marco de la teoría de los roles con ayuda de conceptos provenientes de su interpretación de Dilthey de “identidad personal” e “identidad social” reformulados ahora con ayuda de Mead y de Goffman<sup>14</sup>. La unidad de la historia de una vida se constituye en el marco de interpretaciones retrospectivas que buscan integrar tanto el propio curso de la vida vivida como las interpretaciones pasadas que puedan haberse realizado de él. Esta unidad se encuentra anclada en la identidad de un yo y en la articulación de un sentido. La identidad del yo aparece determinada en

---

<sup>13</sup> Cfr., Villoro, 1997: 345.

<sup>14</sup> Cfr., Habermas, 1968: 178-203. Habermas se remite especialmente a los escritos metodológicos tardíos de Dilthey aparecidos en el volumen VII de los *Gesammelte Schriften: Grundlegung der Geisteswissenschaften y Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.

un primer momento en la dimensión del tiempo como una síntesis de diversas experiencias; es en virtud de ella que se crea la continuidad del nexo de una historia de vida en el fluir de las experiencias. Es así que la identidad del yo se distingue de la unidad del organismo correspondiente que puede ser identificado como uno y el mismo cuerpo en el orden espacial y temporal. Sin embargo, las historias de vida no se constituyen solamente en el plano «vertical» de la conexión temporal de experiencias individuales; ellas integran también en todo momento una dimensión «horizontal» en el plano de la intersubjetividad de una comunicación simbólica entre diversos sujetos. Ello incorpora un momento dialógico, comunicativo, intersubjetivo en la identidad del Yo que aparece ahora comprendida como el punto de intersección entre el plano «horizontal» de la comunicación intersubjetiva con los otros y el plano «vertical» de la comprensión –también simbólico-comunicativa- de sí mismo<sup>15</sup>. Es en este marco que se comprende la «identidad del yo» y sus relaciones con la «identidad personal» así como con la «identidad social». En efecto, la “identidad personal” se expresa en la unidad de una historia de vida que es inconfundible con otra mientras que la “identidad social” lo hace en la pertenencia de un individuo a diversos grupos sociales con los que se relaciona. De este modo, de la misma manera en que la “identidad personal” garantiza “verticalmente” la consistencia del nexo de una historia de vida, la “identidad social” asegura “horizontalmente” la satisfacción de las diversas pretensiones que plantean todos los distintos sistemas de roles a los que pertenece la persona en cuestión. La “identidad del yo” sería entonces para Habermas el balance entre la identidad personal y la social, balance que se produce y mantiene mediante una peculiar técnica de interacción de carácter paradójico: por un lado, la persona insiste en su identidad social tratando de ser idéntico con las personas con las que interactúa en las situaciones específicas en el marco de expectativas reguladas, normadas (creando así la “apariencia de normalidad” de la que hablaba Goffman); por otro lado, trata de mostrar que esta identidad es aparente para no tener que renunciar a la pretensión de inconfundibilidad e irreductibilidad individual (apariencia de unicidad). La identidad del yo se enlaza así, en último análisis, a la capacidad de reproducir el balance entre estas dos apariencias, entre estas dos ficciones, en las que las relaciones con el otro, con los otros, desempeñan un papel constitutivo.

Estas preocupaciones y un modo de tratamiento análogo al anterior, tanto en la perspectiva de acercamiento al problema como en la tentativa de solución

---

<sup>15</sup> Cfr., Habermas, 1968: 193 y ss.



al mismo, reaparecerán posteriormente en las reflexiones que Habermas realice a propósito de la identidad y alteridad en el marco del debate iniciado por las propuestas multiculturalistas en el ámbito de la filosofía política. Ello se expresa en forma clara en su recopilación de ensayos aparecida en el año de 1996 con el título *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*<sup>16</sup>. Los trabajos que se presentan en esta obra se ordenan en torno a una pregunta central, a saber: cuáles son las consecuencias que se derivan del contenido universalista de los principios democráticos modernos para: a) sociedades plurales en las que se agudizan los conflictos multiculturales, b) Estados Nacionales que empiezan a organizarse en unidades supranacionales y c) ciudadanos de una sociedad cosmopolita a nivel mundial. Es así que Habermas se preocupa en la primera parte de esta obra (*Qué tan racional es la Autoridad del Deber [Sollen]?*) por realizar una defensa del contenido racional de una moral universalista de respeto que abarque en forma incluyente a la persona del Otro —en este caso a personas pertenecientes a otras culturas y con otras profesiones de fe religiosa— y que exprese una responsabilidad solidaria universal para todo otro sujeto. En virtud de ello se busca ofrecer una alternativa ante la desconfianza frente a toda suerte de universalismo, mostrando el modo en que éste atiende en forma adecuada a la estructura relacional entre la otredad y la diferencia que especialmente en propuestas de corte postmoderno parece diluirse. Se trata en este caso, pues, de una propuesta que busca delinear un universalismo altamente sensible con respecto a las diferencias e inscrito en una tendencia siempre inacabada a la inclusión de lo otro.

Es en el sentido anteriormente expuesto que en la tercera parte de esta obra (*Tiene el Estado-Nación [Nationalstaat] un futuro?*) Habermas se dedica a problemas que inciden directamente en el debate actual. En efecto, es ahí que se desarrolla una controversia que ha asumido una especial significación, particularmente en el caso de la República Federal de Alemania después de la reunificación. Se trata de una discusión en torno al concepto de Nación —cuyos orígenes pueden ser rastreados hasta aquella concepción de proveniencia romántica que insistiría en entenderla como una comunidad cultural y de destino arraigada en el pueblo— que hoy aparece de nuevo detrás del apelo al derecho a la autodeterminación nacional, del rechazo del multiculturalismo y de la política de Derechos Humanos al igual que en la

---

<sup>16</sup> Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996 [Tr. esp.: *La Inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*. Barcelona: Paidós, 1999].

desconfianza frente a la transmisión de derechos de soberanía a instituciones supranacionales. En efecto, el período iniciado después de la disolución de la Unión Soviética se ha caracterizado, entre otras cosas, por una sucesión veloz de nuevas formaciones estatales y una redefinición de las precedentes. Hay quienes insisten en comprender esta nueva geografía política, advierte Habermas, a partir de líneas de demarcación basadas en el origen étnico<sup>17</sup>. El horizonte político futuro estaría determinado, de acuerdo a ello, por el predominio de los “poderes del origen”, entre los que destacarían especialmente la religión y la nación. De acuerdo a ello, la conciencia colectiva de los integrantes de una comunidad —basada en una identidad cultural o racial establecida entre aquéllos que comparten la creencia en un origen común y se identifican como integrantes de una misma entidad colectiva— constituiría el núcleo común tanto de la etnia como de la nación<sup>18</sup>. Se trata aquí de una suerte de concepto etnológico de la nación que diluye —y esto es lo decisivo— la íntima relación que ha mantenido ésta desde sus inicios con el orden positivo-jurídico del Estado de Derecho democrático. Es en este marco en el que se ha configurado la conciencia nacional en la Europa del siglo XIX, una conciencia nacional que se ha movido desde siempre entre la “inclusión ampliada” y la “exclusión renovada”. La identidad nacional aparece así delineada en el interior de una relación de tensión caracterizada por la presencia de una doble tendencia: por un lado, una tendencia a la superación de los vínculos de carácter particular y regional —en la Europa del siglo XIX, la idea de nación permitió el establecimiento de una conexión solidaria entre personas que hasta ese momento habían sido extrañas entre sí constituyendo una suerte de reformulación *universalista* del sistema de lealtades respecto del pueblo, la familia o la dinastía— por otro lado, la identidad nacional se expresa también en esa suerte de solidaridad con respecto a los demás miembros de un pueblo que busca afirmarse a sí mismo frente a los demás, apoyándose en la comunidad de la lengua y de la descendencia expresada en una suerte de comunidad de destino construida en forma narrativa. Habermas no se preocupa tanto por participar en una disputa de carácter histórico en torno al concepto de nación. Su preocupación es más bien filosófica. Le interesan por ello más bien “...las construcciones jurídico-estatales de la relación entre nación, Estado de Derecho y Democracia”<sup>19</sup>. Es en este sentido que delineará

---

<sup>17</sup> Así, por ejemplo: Lübke, 1994.

<sup>18</sup> Cfr., Habermas, 1996: 154 y ss.

<sup>19</sup> Cfr., *Id.*, p. 159.

a partir de lo anteriormente expuesto dos posibles concepciones de la conciencia nacional, expresando su acuerdo con la segunda de ellas: por un lado, aquélla construida en torno a la ficción de un origen e historia compartidos en común que se habría cristalizado en una lengua escrita unificada —y ello situaría el centro de este proceso en el plano de la *cultura* en una comprensión que se remonta especialmente al siglo XIX, según la cual la soberanía popular presupone la existencia previa de un pueblo que, en contraposición al orden artificial del Derecho Positivo, se proyectaría como una unidad orgánico-sustancial en el pasado<sup>20</sup>— y, por otro lado, aquélla que insistiría en anclar la identidad nacional en *instituciones y procedimientos jurídicos formales de carácter universal* —y es en este sentido que se remite a la concepción clásica del siglo XVII según la cual la “Nación” designaría un pueblo de Estado [*Staatsvolk*] que se constituye como tal en la medida en que se da a sí mismo una constitución democrática. Es en esta última vertiente que se localiza la posición del propio Habermas quien con ello se sitúa en una línea ya desarrollada con anterioridad a esta obra —piénsese, por ejemplo, en su reformulación del concepto de *Verfassungspatriotismus*— inscrita en un rechazo a toda suerte de interpretación metafísica o sustancialista de la razón, de las normas o, en este caso, de la nación para ofrecer, en cambio, una redefinición formal, procedimental, de estas categorías. Sin embargo, ello no parece poner punto final a estas discusiones que en otras latitudes no parecen estar cargadas del lastre de la historia alemana de este siglo. Estos son precisamente los problemas abordados en la cuarta parte (*Derechos Humanos -A escala Global y Nacional*) donde Habermas se ocupará de las formas de articulación de los Derechos Humanos tanto a escala global como al interior de los diversos Estados nacionales. La reflexión toma aquí como punto de partida ya no a Husserl ni a Heidegger, sino a Kant, y más precisamente a la concepción kantiana de un Derecho civil cosmopolita [*Weltbürgerrecht*] esbozada por el filósofo de Königsberg en *Zum Ewigen Frieden* (1795).

En el caso de Bernhard Waldenfels, sus reflexiones sobre la alteridad y la extrañeza tienen una raíz de clara procedencia fenomenológica, inspirada,

---

<sup>20</sup> Así, como señala H. Lübbe: “El pueblo [...] adquiere su identidad no a partir de la constitución que se da a sí mismo. Esta identidad es más bien un *factum* preconstitucional, histórico: absolutamente contingente...” . Cfr., Lübbe, 1994: 38 y ss. De acuerdo a Habermas, algunos pensadores como Carl Schmitt habrían desempeñado un papel significativo en la recepción, desarrollo e influencia de una comprensión semejante (Schmitt, C. *Verfassungslehre* (1928), Berlin, 1983, p. 231.

además, por motivos procedentes del pensamiento judío<sup>21</sup>. En efecto, en su ensayo *Bewährungsproben der Phänomenologie*, Waldenfels recuerda como el problema de la experiencia de lo extraño [*Fremderfahrung*] constituye uno de los motivos centrales de la fenomenología. Con ello no se designa tan sólo el problema de la extrañeza del otro sino, en forma aun más radical, el del extrañamiento de la propia experiencia que nos toca, sea en el plano de la propia conciencia, del propio cuerpo, del propio lenguaje (cfr., Waldenfels, 2010 b). La extrañeza, sin embargo, no se comprende por parte de Waldenfels como un vacío a ser colmado, como un déficit a ser superado o como algo negativo que debiera ser suprimido. Ella expresa más bien una experiencia de algo que se sustrae indefectiblemente a nuestro pensar, hacer y decir, y que no puede ser en modo alguna reducida al orden de la identidad, del pensamiento, de la acción y del orden establecidos. Así comprendida, esta experiencia de la extrañeza aparece tanto en la experiencia que se tiene del otro —sea un individuo u otra cultura— como en la que se posee de sí mismo. Es por esto que ella no puede identificarse sin más con la particularidad de opiniones, creencias y deseos individuales que podrían eventualmente ser universalizables y asumidas por cualquier otro individuo. Es por ello que, además, esta extrañeza no puede ser atendida correctamente, en opinión de Waldenfels, ni por las éticas de orientación aristotélica —que destacan siempre el horizonte particular del *ethos* vivido— ni tampoco por las de inspiración kantiana que subrayan la universalizabilidad de las máximas de acción y la irreductibilidad de las leyes e imperativos de la razón práctica a la contingencia y singularidad de una época o una cultura determinadas. Es justamente ello lo que exige la que Waldenfels denomina una ética *responsiva* —y, podríamos agregar nosotros, de una política también *responsiva*— que parta de las pretensiones planteadas por la extrañeza entendida en el sentido anteriormente señalado, a saber: pretensiones que se sustraen en forma irreductible a metas compartidas en común y a pretensiones susceptibles de ser universalizadas. En forma análoga, la extrañeza de las culturas aparece como un *faktum* insuperable. Esta extrañeza no se puede entender sólo a partir de su irreductible pluralidad —como parece sugerirse en ciertas variantes del multiculturalismo contemporáneo— ni tampoco sólo en el marco de una pretendida oposición entre lo global y lo local. Se trata más bien, en forma análoga a lo que acontece entre la lengua materna y una lengua extraña, de una diferencia que delinea un “entre [*Zwischen*]”

---

<sup>21</sup> Pienso aquí especialmente en Lévinas, especialmente en su magna obra de 1961: *Totalité et Infini*.

imposible de ser reducido a una relación pretendidamente “dialéctica” entre la cultura propia y la extraña (cfr., Waldenfels, 2010 b)<sup>22</sup>.

La ética y la política responsivas por las que aboga Waldenfels no se proponen sustituir sin más las diversas propuestas en curso en estos dos ámbitos —sean de corte aristotélico, kantiano, utilitarista o comunicativo. Más bien en virtud de ellas se desplazan el acento y la mirada hacia problemas insuficientemente atendidos por las propuestas mencionadas y se dirige la atención en cambio a la posible *respuesta* a una *pretensión extraña* (cfr., Waldenfels, 2010 c). esta respuesta no puede ser comprendida sólo como una respuesta articulada lingüísticamente o susceptible de llegar a serlo; se trata más bien de una respuesta —que puede ser incluso de carácter corporal— capaz de extenderse a todos los registros de la experiencia: al pensamiento lo mismo que a la sensibilidad, a la memoria lo mismo que a nuestra acción en el presente y a nuestras expectativas futuras (cfr., a este respecto: Waldenfels, 1994). Esta respuesta puede expresarse en el lenguaje lo mismo que en el silencio, en la acción al igual que en la omisión: “En forma análoga a la orientación en dirección a un sentido, a la persecución de una meta o al seguimiento de reglas, el responder es un rasgo fundamental que caracteriza nuestro comportamiento con relación al mundo, a nosotros mismos y a los otros. A este rasgo fundamental lo llamo *responsividad* [*Responsivität*]” (Waldenfels, 2010 c, 77)<sup>23</sup>. Esta respuesta, señala Waldenfels, como ya se ha dicho, no precisa estar articulada en el orden del lenguaje. Puede ser expresada en palabras, en acciones o, como ya se ha dicho, en silencios. Lo importante es que esta respuesta comienza no en ni desde nosotros, sino siempre desde lo extraño —otra persona, otra cultura, otro

---

<sup>22</sup> Es en este sentido que Waldenfels remite a *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss (1962) recordando —ello como un testimonio del cruce entre la fenomenología de la que proviene el propio Waldenfels y la etnología en la que se inscribe la reflexión del pensador francés— que esta obra está dedicada a la memoria de Maurice Merleau-Ponty. Fenomenología y etnología aparecen así caracterizadas por un rasgo que comparten en común, a saber: el de ser ambas una *Xenología*, una reflexión sobre lo extraño. Sobre el término “*Xenología*”, véase la obra seminal del pensador camerunés Léopold-Joseph Bonny Duala-M'bedy *Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie* (1977).

<sup>23</sup> Waldenfels apunta que en el término “responsividad” se enlazan y condensan tanto la expresión rusa *otvetnost'*, a la que Michael Bachtin asignó un lugar central en su teoría de la literatura orientada polilógicamente, como la caracterización que Kurt Goldstein —precisamente de quien Waldenfels toma este concepto— hiciera de las expresiones de la vida del organismo que surgen a partir de las exigencias que en cada momento va planteando a éste el entorno (cfr., Waldenfels, 2010 c, 77, Nota de pie núm. 11).

lugar, otro tiempo: una mirada extraña, una palabra a primera vista incomprensible que nos sorprende, una obra de arte a primera vista inextricable, un extranjero que nos interroga, y, a la vez, nos desafía e incita a la comprensión. “Siempre entra en juego”, apunta Waldenfels, “un *heteron* que imprime a toda *aisthesis*, a todo *logos*, a toda *praxis*, a todo *nomos*, los rasgos de una heteroestesis, de una heterología, de una heteropraxis, de una heteronomía” (Waldenfels, 2010 c, 72). Algo o alguien irrumpe en nuestro ámbito de pensamiento, lenguaje o acción sea en la forma de una petición, de una pregunta, de una promesa, de una exigencia o, también, ciertamente, de una amenaza. En cualquier caso, lo que Waldenfels llama una ética *responsiva* parte siempre de pretensiones que se dirigen desde la extrañeza [*fremde Ansprüche*] hacia nosotros y nos obligan a cuestionar nuestro hacer y decir, nuestro pensar y sentir —sea en el plano individual o en el colectivo— y, de ese modo, a redefinirlo y ampliarlo. En forma análoga, podría hablarse de una política *responsiva* o, como Waldenfels gusta de decir, una política de lo extraño [*Politik des Fremden*] de la extrañeza, que se articula desde las demandas y exigencias que se plantean tanto al Estado como a la sociedad en su conjunto, sea por quienes, dentro de uno y otra, han sido marginados sistemáticamente y no han podido ser integrados en ellos —pienso aquí en asilados, inmigrantes, extranjeros y, en general, en quienes han sido excluidos económica, social, política y culturalmente de un orden social y político específico. El resultado de la respuesta a las pretensiones que vienen desde la extrañeza debe consistir en una redefinición y, de ese modo, en una ampliación y un enriquecimiento de la cultura a la que se dirigen esas pretensiones, del orden económico, social y político que intenta responder a ellas, de la propia identidad de quien busca hacerse cargo de una respuesta así comprendida. Es en el horizonte de la respuesta que se transforma la libertad del sujeto en una libertad *responsiva* capaz de redefinir y ampliar a la libertad y, de este modo, al propio sujeto en el horizonte del encuentro con la respuesta que se dirige a él. En forma análoga, podría hablarse también de una suerte de democracia *responsiva* siempre atenta y receptiva ante los desafíos planteados por las peticiones y exigencias por la presencia de lo extraño —de los otros que se encuentran como excluidos dentro del orden sea por razones económicas, sociales, de género, o bien por causas vinculadas a la adscripción religiosa, cultural, étnica o nacional. No obstante, y ello es central en la comprensión de Waldenfels, ni en el ámbito de la ética ni en el de la política será jamás posible algo así como una superación dialéctica de la distancia entre lo propio y lo extraño sólo en cuya diferencia, en cuya cesura

se puede delinear la respuesta en el sentido que Waldenfels da a este último término. No hay aquí lugar —ni podrá haberlo— para una suerte de mediación dialéctica que integre —y a la vez reconcilie— identidad y diferencia, mismidad y extrañeza<sup>24</sup>. Más bien hay actos de equilibrio entre uno y otro que son los que constituyen el soporte tanto de la ética como de la política y la democracia responsivas. Semejantes actos de equilibrio — *Balanceakte* los llama Waldenfels— permiten un amplio espacio para

---

<sup>24</sup> En este punto el eco de Adorno parece resonar en el pensamiento de Waldenfels. En efecto, especialmente en *Negative Dialektik* (1966), Adorno plantea una oposición en contra del concepto de identidad propio de la «Metafísica» o de la «Filosofía primera» desde una rehabilitación de lo «no-idéntico (*Nicht-Identische*)» convirtiendo a éste en una suerte de categoría central del pensamiento y, a la vez, en una suerte de punto de fuga al que aspira toda filosofía, toda ética y toda experiencia estética. La dialéctica hegeliana se comprende así como parte de un sistema cerrado en sí mismo apoyado sobre la primacía del concepto de identidad:

«La dialéctica en Hegel deviene sofística allí donde fracasa. Lo que convierte a lo particular en impulso dialéctico, su indisolubilidad en un concepto superior, es lo que ella trata como estado de cosas universal, como si lo particular mismo fuera su propio concepto superior y por ello mismo indisoluble. Justamente con ello la dialéctica de No-Identidad e Identidad se convierte en algo aparente: Victoria de la Identidad sobre lo Idéntico. La deficiencia del conocimiento que no puede asegurarse nada particular sin el concepto que, a su vez, no es de ninguna manera lo particular, redundante, como resultado de una prestidigitación en beneficio del espíritu que se eleva por encima de lo particular y se purifica de lo que se opone al concepto” (Adorno, 1966:175).

Así, de acuerdo a Adorno, una dialéctica “negativa” tenía que cuestionar radicalmente su orientación hacia las nociones de totalidad, de universalidad y de identidad; aún más, debía realizar una crítica de su orientación al y por el concepto. Es así que Adorno señala la necesidad de dirigir la atención hacia lo no-conceptual, hacia aquello que no puede ni debe ser subsumido en el movimiento de lo idéntico. La lógica de esta “dialéctica negativa” es por ello más bien una «Lógica del desmoronamiento» (*Loc. cit.*, p. 148) y su contenido le viene dado por la “resistencia de lo otro en contra de la identidad” (*Loc. cit.*, p. 63). Ella tiene, pues, que destruir la figura dominante del conocimiento conceptual, asumir y reflexionar sobre su propia fragilidad para, de este modo, poder ser capaz de acceder a la experiencia de lo no-idéntico. Así, Adorno le atribuye a la realización de lo «no-idéntico» una fuerza subversiva ante la compulsión a la identidad bajo la que se encuentran sometidos los hombres en las sociedades modernas. Lo «no-idéntico» plantea de este modo una pretensión de crítica ante lo existente que aparece y a la vez atraviesa tanto a los fenómenos cognitivos como a los morales, tanto a los estéticos como a los sociales e históricos.

diversas posibilidades de configuración del sujeto, del mundo y del orden compartido con los demás (cfr., Waldenfels, 2010 c, 80-81). Es aquí que Waldenfels habla de una “política de la extrañeza [*Politik des Fremden*]” en la que lo extraño no se encuentra ahí como algo a ser suprimido, eliminado o integrado en una suerte de mediación dialéctica con lo propio, sino más bien como una suerte de estímulo, de “aguijón [*Stachel*]” apunta Waldenfels, que nos despierta constantemente del orden de lo normal y, al hacerlo, nos obliga a cuestionarlo y, de ese modo, a redefinirlo a él y, con ello, a nosotros mismos, a la manera en que nos comprendemos y actuamos, a la manera en que articulamos nuestro lenguaje y organizamos nuestra vida en común con los demás.

Quisiera concluir con algunas reflexiones sobre los puntos en los que los tres pensadores anteriormente tratados parecen estar de acuerdo o, por lo menos, mantener posiciones bastante próximas. En primer lugar, los tres son altamente sensibles a los problemas planteados por la existencia de etnias y grupos culturalmente diferenciados entre sí y a sus demandas de reconocimiento. No obstante, dos de ellos —a saber, Villoro y Habermas— buscan ofrecer, a la vez, una alternativa política ante la desconfianza frente a toda suerte de universalismo, mostrando el modo en que éste puede atender en forma adecuada a la estructura relacional entre la identidad, la otredad y la diferencia que se caracterice por su sensibilidad y respeto ante el otro pero que, al mismo tiempo, evite caer en un relativismo y/o particularismo insostenibles. En estos dos casos se trata, pues, de propuestas que buscan delinear un universalismo altamente sensible con respecto a las diferencias e inscrito en una tendencia siempre inacabada a la inclusión del otro, de los otros, en el orden del Estado de Derecho democrático moderno, para decirlo en palabras de Habermas. Esto aparece expresado en el caso de Villoro en su insistencia en favor de un reconocimiento de los pueblos indígenas, de mantener tradiciones y creencias que están a la base de su identidad, desarrollando diseños políticos e institucionales dentro del Estado y asumiendo un núcleo de valores que, al modo de una suerte de “coto vedado”, marcaría los límites del reconocimiento del otro en el marco unificado de un Estado-Nación concebido a partir de la idea de derechos y deberes universales en el sentido en que lo ha planteado la tradición liberal moderna de Occidente. Es en el marco unificado del Estado-nación moderno, de sus dispositivos jurídicos e institucionales en forma de derechos individuales, donde se determinan facultades, competencias y ámbitos en los que se



podrían ejercer los derechos propios —es aquí donde Villoro encuentra el núcleo de la “autonomía” indígena que establezca su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural<sup>25</sup>.

Quizá sea justamente aquí que pueda introducirse y comprenderse cabalmente la “política de lo extraño [*Politik des Fremden*]” por la que aboga Waldenfels. En efecto, en virtud de ella el orden democrático se comprende como aquel que se encuentra siempre atravesado —y por ello abierto— a las pretensiones que se dirigen a él desde la extrañeza y lo obligan de ese modo a cuestionarse a sí mismo, a interrogar las formas habituales del hacer, del pensar, del decir y aun del sentir tanto individual como colectivo y, de ese modo, a redefinir y ampliar a éstos. Ello implica oír, abrirse y atender las pretensiones de quienes han sido marginados y no han podido ser integrados en el orden vigente —asilados, inmigrantes, extranjeros, etnias secularmente silenciadas en países como México y, en general, quienes han sido excluidos económica, social, política y culturalmente de un orden social y político específico. La responsividad ante las pretensiones que vienen desde la extrañeza conduce así a una redefinición y, de ese modo, a una ampliación y a un enriquecimiento del orden y la cultura existentes que no aspiran jamás a una suerte de superación dialéctica de la distancia entre lo propio y lo extraño, sino que se delinean justamente en la hendidura de la diferencia entre uno y otro como aquel lugar —o no-lugar— desde el que se alimenta e impulsa el orden político democrático y se abre a múltiples configuraciones posibles que en cada caso expresan otras tantas posibilidades de instituir y reconstituir la organización de la vida en común con los demás.

De este modo, tanto Habermas como, quizá en forma más clara, Villoro y, de modo aun más enfático, Waldenfels, han subrayado la posibilidad de desplegar un cuestionamiento de los presupuestos del propio orden político, de la propia cultura a la que se pertenece, en el marco del encuentro con el otro y, de ese modo, de desarrollar procesos de aprendizaje del otro y, a la vez, de redefinición y ampliación de lo propio. Así, en el caso de Villoro, al referirse a Sahagún, él subraya el modo en que en éste se desarrolla un proceso de cuestionamiento de la propia cultura que, sin embargo, se detiene en un punto: la verdad y presencia de la religión cristiana y de la cultura que se ha erigido a partir de ella<sup>26</sup>. No obstante, ello no impide percatarse de que

---

<sup>25</sup> Cfr., “*El derecho de los pueblos indios a la autonomía*”, en: Villoro, 2008: 210-211 y 227-228.

<sup>26</sup> Cfr., “*Estadios en el reconocimiento del otro*”, en loc. cit., p. 254 y 260.

el reconocimiento cabal del otro apunta —aunque sea en forma tendencial— a algo así como una experiencia lograda de traducción de una lengua o de una cultura a otra, de un modo tal que la cultura extraña permita a la vez una ampliación del horizonte de la propia a través de un cuestionamiento de sus presuposiciones y límites contribuyendo así a su autocrítica y a su ensanchamiento. Waldenfels es en este punto tal vez más enfático: una traducción lograda quizá sea una suerte de punto de fuga que jamás podrá alcanzarse plenamente; es más bien de la diferencia y alteridad irreductibles entre las diversas lenguas particulares de donde parte la experiencia de la traducción, sin poder superarlas nunca por completo. Es más bien ahí de donde el movimiento de la traducción adquiere la fuerza que lo pone en marcha sin pretender petrificar a ésta en un resultado coagulado e inamovible —una suerte de traducción última en la que se habrían reconciliado las diversas lenguas particulares y suprimido para siempre sus diferencias.

En tercer lugar, y con ello querría concluir, tanto Villoro como Habermas lo mismo que Waldenfels nos ofrecen, finalmente, una comprensión de la identidad como un proceso altamente complejo, no tanto como un hecho ya dado e inmutable sino más bien como un proceso que debe ser siempre renovado y que por ello es en algún sentido inacabado. El individuo y los diversos colectivos o figuraciones sociales aparecen reafirmando y, a la vez, rehaciéndose y reformándose en forma continua: en ambos planos se tienen que unificar pensamientos, sentimientos, recuerdos, acciones, creencias, deseos, reintegrándolos continuamente, unificándolos en la memoria, proyectándolos en expectativas orientadas al futuro y convirtiéndolos en orientaciones para la acción y la crítica en el presente. La identidad no está pues jamás cerrada ni concluida de una vez por todas, sino que se halla puesta continuamente en cuestión, tiene que ser reafirmada, reestablecida, revisada, reformada, (auto)criticada, a lo largo de toda la vida en el marco de un encuentro incesante con el otro, con los otros. Y ello vale tanto para los individuos como para las diversas figuraciones y constelaciones sociales en las que ellos aparecen. Es en este sentido que podríamos decir que la identidad no puede ser considerada en modo alguno como un dato previo ni tampoco como una entidad oculta e inmutable a ser descubierta y preservada a cualquier precio. Se trata más bien de un proyecto o, mejor aún, de una propuesta de vida individual y colectiva en donde puedan integrarse —en el horizonte de un juego incesante entre la continuidad y la ruptura, la unidad y la diversidad, la identidad y la diferencia— percepciones y deseos, creencias y voliciones, necesidades y sentimientos, recuerdos y esperanzas de modo que

permitan garantizar la persistencia de nuestra condición humana, de nuestro estar en el mundo y orientar a la acción —y, con ella, a la propia vida— en el presente. En todo ello lo extraño, lo otro, los otros, se muestran como una suerte de aguijón que nos incita a interrogarnos y, en esa interrogación, a abrirnos y a redefinirnos y, de ese modo, a enriquecernos constantemente en un movimiento sin fin que no presupone una unidad previa ni tampoco aspira a una unidad última.

## **Bibliografía**

Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, en: Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

Böhme, Hartmut / Böhme: Gernot (1983): *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

Cooley, Charles, H. (1902): *Human Nature and the Social Order*, New York. Se cita según la versión publicada con una introducción de Philip Rieff y un prólogo de George Herbert Mead (Schocken, New York, 1964).

Duala-M'bedy, Munasu (1977): *Xenologie – Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*“. Freiburg / München: Karl Alber.

Garzón Valdés, Ernesto / Salmerón, Fernando (1993): *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México, UNAM.

Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

---(1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Husserl, Edmund (1931, 1950) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. 1991. En: *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke (Kritische Edition)*. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv Leuven. Nijhoff, Den Haag 1950 ff., jetzt: Springer, Berlin 2008: 42 Bände. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*: Bd. I.

James, William (1890): *Principles of Psychology*. Vol. I., New York.

Lévi-Strauss, Claude (1962) : *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Levinas, Emmanuel (1961): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, M. Nijhoff.

Lübbe, Hermann (1994): *Abschied vom Superstaat: Vereinte Staaten von Europa wird es nicht geben*. Berlin : Siedler

Mead, George Herbert (1934): *Mind, Self and Society from the standpoint of a social behaviorist*. Edited, with introduction, by Charles W. Morris. The University of Chicago Press, Chicago.

Platón: *Sofista*. Se cita según la edición inglesa de Harold North Fowler, Harvard University Press, Cambridge, Mass./London, 1921.

Taylor, Charles (1994): *The Politics of Recognition* en A. Gutmann (ed.) *Examining the Politics of Recognition*, Princeton U. Press, 1994.

Villoro, Luis (1982): *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

---(1994): «Sobre la identidad de los pueblos», en: Olivé, León/Salmerón Fernando (Eds.) (1994): *La Identidad Personal y la Colectiva. Actas del Coloquio de México del Institut International de Philosophie Septiembre de 1991*, UNAM, México, pp. 85-100.

---(1997): *El Poder y el Valor. Fundamentos de una Ética Política*. México: Fondo de Cultura Económica - El Colegio Nacional.

---(2008): *La Significación del silencio y otros ensayos*. México: UAM.

Waldenfels, Bernhard (1994): *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---(1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2<sup>a</sup>1999.

---(2001): *Verfremdung der Moderne*, Göttingen: Wallstein.

---(2005): *Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft*, en: *links* (Pisa, Rom) V (2005), pp. 31-40.

---(2006): *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

--- (2010 a): *Alltagsmoral. Fragen mit und an Alfred Schütz*, en: M. Staudigl (Hg.), *Alfred Schütz und die Hermeneutik*, Konstanz: UVK.

---(2010 b): *Bewährungsproben der Phänomenologie*, en: *Phil. Rundschau* 57 (2010), pp. 154-178

---(2010 c): *Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), pp. 71-81.