

**“Identidad y Otredad latinoamericana a partir de la
noción roigteana de universo discursivo”**

Gloria Silvana Elías
UNJU-CONICET

Resumen:

El trabajo se enmarca dentro del problema de la identidad y la otredad latinoamericana desde la perspectiva de Enrique Dussel. En tanto somos sujetos históricos, nuestra identidad como latinoamericanos se ha construido desde la narratividad no sólo americana sino también europea. Ello imprime en los sujetos de este lado del mundo una reflexión que subyace en lo profundo: quién soy y quién es el otro. Dado este marco problemático, el objetivo del escrito es poner en confrontación las perspectivas de Arendt y Dussel respecto de la noción de alteridad. La primera representa la filosofía de occidente que, oponiéndose al concepto de sujeto moderno y a los totalitarismos, aborda la alteridad desde la pluralidad de iguales que se manifiestan en el espacio público a partir de la palabra. El segundo, representa la filosofía latinoamericana crítica de ambas perspectivas occidentalistas, esto es, tanto de la posición eurocéntrica como de la arendtiana, por ser sendas reflexiones funcionales a la Totalidad, adoptando la expresión de Levinas. Dussel aborda la alteridad como la Exterioridad de la Totalidad opresora.

La hipótesis de trabajo es mostrar que en el universo discursivo latinoamericano pujan múltiples perspectivas filosóficas respecto de quiénes sean los otros y quiénes nosotros, y que por tanto, la identidad latinoamericana está atravesada por esta profunda contradicción.

Palabras clave: Arendt, Dussel, Roig, Universo Discursivo, Identidad, Latinoamérica

I. Introducción

El trabajo quiere ubicar su reflexión filosófica a partir del siglo XIX en América, precisamente en el período de conquista y asesinato que vivieron los indios y su legado de manos de los españoles. La constitución de los sujetos latinoamericanos desde la colonia en adelante es la historia de un recorrido discontinuo, violento, atravesado por el conflicto y la contradicción. La destrucción que los colonizadores provocaron en “Las Indias” tuvo como objetivo la aniquilación de esos seres que desde la perspectiva colonizadora eran retrógradas, *cuasi* humanos, y que sólo les eran útiles como mano de obra. Dicho avasallamiento étnico por la violencia, la fuerza y la muerte no sólo provocó la masacre de miles de indios, sino una consecuencia igualmente letal: la pervivencia de tales invasores en la cultura y el *ethos* latinoamericano. En efecto, Fernández Nadal afirma: “En el marco de nuestra historicidad fragmentada y episódica, la tarea de autoafirmación del hombre americano no ha sido, de ningún modo, ajena a los desencuentros y los conflictos, dada la diversidad social, étnica y cultural de ese ‘nosotros, los latinoamericanos’” (Fernández Nadal, 1999: 10). La identidad latinoamericana se conforma de múltiples sujetos u actores sociales, el indio, el mestizo, el blanco...en nuestra cultura pujan estas identidades, y lejos de una convivencia armoniosa, pervive el anhelo de dominar y controlar al otro. Lejos de conformar Latinoamérica una identidad uniforme, el nosotros latinoamericano puede tener como enunciador al indio, al colla, al mestizo, al blanco, sólo por usar un tipo de categorías. Dicho de otra manera, mantener una mirada ingenua respecto de la identidad homogénea latinoamericana sigue siendo una forma de dominio, de opresión simbólica. Para mostrar la complejidad de la identidad y otredad latinoamericana, apelaremos a una categoría metodológica roigteana, la de “universo discursivo”, que refiere a la totalidad discursiva de

una sociedad en una época dada, que incluye los discursos actuales como los meramente posibles (Roig, 1984: 132). La estructura polar existente en dicho universo discursivo según Roig, se debe a que todo discurso tiene su contrario o puede tenerlo, contrario en cuanto a la valoración o ideología que propone respecto de lo mismo, entiéndase, respecto de aquel aspecto de la realidad social del que se quiere discurrir. En efecto, y como señala Fernández Nadal, los discursos pueden referir a la realidad social desde valoraciones antagónicas y enfrentadas, según quién sea el enunciador, según su situación social, según sus valoraciones políticas, éticas, etc (Fernández Nadal, 1999: 14). Pero dicho enunciador a su vez puede representar las diversas voces afines de otros tantos sujetos con los que comparte su horizonte vital, y su situación social. Ahora bien, no es la intención de este escrito centrarnos en la problemática del lenguaje desde una perspectiva estructuralista, ni ahondar sobre quién o quiénes enuncian el discurso, sino usar esta idea de universo discursivo polar y plural, para poder comprender la complejidad de la identidad y otredad latinoamericana. Fundamentalmente queremos centrarnos en aquellos discursos filosóficos que pueden querer dar cuenta de la problemática que aquí se trata. Tengamos presente la posición de Roig que entiende que el discurso político y el filosófico formulan e interpretan, ya para justificar, ya para transformar, la facticidad social, las demandas sociales que se hacen escuchar en protestas, cantos, poemas, denuncias, etc. Cabe plantearse entonces qué hace con ello el filósofo, si justifica o busca transformar el orden desigual existente en el que los opresores viven a costa de la sobrevivencia de los oprimidos (Roig, 1973: 236-237).

II. La otredad

El problema de la alteridad en la historia de la filosofía occidental puede decirse tuvo dos líneas: considerar lo otro

parmenídeamente, es decir, como no-ser, como engañoso y por ende, lo que no tiene entidad, o bien, como una diferencia cualitativa (el *aliquid* trascendental del ser en el Medioevo) o momento diferente en el despliegue de la mismidad del ser (la emanación del Uno plotiniano, o la Naturaleza en Hegel). Ahora bien, ¿es posible pensar en la otredad en otra línea de reflexión, que no suponga ni la nada absoluta, ni tampoco sólo un momento en el despliegue de lo mismo? Dice Dussel: “Lo distinto (de *dis-*, y del verbo *tinguere*: pintar, poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende” (Dussel, 1973: 102), y en esa línea quiero avanzar. Es decir, es necesario reflexionar sobre lo otro completamente otro, no como momento de lo mismo ni como apariencia engañosa, sino como una otredad distinta, constituida desde una lógica, un sentido, un aprecio de la vida distinto al punto de vista o discurrir del que se parte hegemonícamente. Con todo, también es necesario comprender que los otros, lo otro, no supone la inconmensurabilidad o intraducibilidad de los relatos y voces que se alzan en cada caso, más bien supone la pluralidad exquisita de una realidad social latinoamericana diversa y compleja.

II. a. La otredad en Hannah Arendt

Arendt es una filósofa contemporánea del siglo XX, alemana, de ascendencia judía, quien fue perseguida en el nazismo, exiliada en EEUU, y nacionalizada en este país. Su principal línea de reflexión es qué sea la política, y una crítica severa a los totalitarismos y a la violencia. Entiende que la política tuvo su expresión más prístina en la antigüedad griega, y su expresión más deforme con los Estados modernos. Dentro de la filosofía occidental puede ser considerada progresista en su visión de la condición humana y de la política, en tanto apuesta a la pluralidad, la libertad, la paz y el respeto por cada

singularidad. En efecto, afirma ella que es tal el valor que tiene cada vida humana, que con cada hombre se abre un nuevo horizonte de porvenires, de acciones, de discursos. Por eso, una de las categorías en las que asienta todo su pensamiento es la de natalidad, la cual a su vez se imbrica en la noción de pluralidad, donde cada individuo es único y distinto. Es decir, para Arendt no existe una única naturaleza humana, es más, no existe tal cosa, sino una pluralidad de individuos distintos y únicos (Arendt, 1993: 201). Ahora bien, Arendt sostiene que el hombre vive un segundo nacimiento cuando por su palabra y su acción se hace visible al mundo: “una vida sin acción y sin palabra está literalmente muerta para el mundo” (Arendt, 1993: 202) puesto que es de este modo en el que el hombre se vuelve *cada* hombre singular. Dicho de otra manera, Arendt se opone a la idea de esencia o naturaleza humana presente en el Medioevo y la Modernidad, y propone en cambio la categoría de pluralidad, para poner el acento en la diversidad de individuos que forman parte del mundo. Por ello insiste que con cada nacimiento, con cada proyecto vital, se abre un nuevo horizonte de acciones que son inesperadas e irreversibles, en tanto se llevan a cabo desde la capacidad de libertad que tiene cada ser humano.

Ahora bien, en los elementos que describen la acción política arendtiana, es evidente la influencia del pensamiento filosófico antiguo -en particular el aristotélico-, puesto que recobra las actividades humanas que, según Aristóteles, eran propias del hombre, a saber: *praxis* y *lexis*, actividades constitutivas del *bios politikos* que instauran la esfera de los asuntos humanos, o sea, la esfera pública, y más propiamente, la esfera política. Cabe hablar de acción cuando ha cesado “el reino de las necesidades materiales y la violencia física” (Arendt, 1997: 71), y en este sentido el hombre libre es el ciudadano de la *polis* (Arendt, 1996: 129) porque actúa y su acción va acompañada de la palabra.

Para Arendt, la concepción más pura de política es la que llevaban adelante los griegos en la Antigüedad. En efecto, la organización política de los griegos en ciudades-estados significó, como señala Jaeger: "...además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenecía a dos órdenes de existencia, habiendo una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)" (Jaeger, 1945, 111). Así, ser político para el pueblo ateniense significó la capacidad de persuadir desde la palabra, y en efecto, esta especie de segunda vida, como afirma Jaeger, está en íntima relación con la de "segundo nacimiento" que postula Arendt.

Ahora bien, ¿Cuál fue la consecuencia socio-política de la definición de hombre como *bios politikos*? Pues, según mi interpretación, que todo aquel que no participaba de la *polis*, no ingresaba a la política, quedando relegado en su dimensión propiamente humana, volviéndose invisible. Todo el que estaba limitado en su libertad no podía aparecer en el espacio público. Por ello para Arendt la libertad misma es algo político, y como señala De Zan, fuera del espacio público de la *polis* no cabe hablar de libertad (De Zan, 2001: 2).

Si observamos que para ser "visible al otro" el individuo debe hacerlo apareciendo en el espacio político, veremos que en Latinoamérica en particular, como en diversos pueblos europeos o africanos, numerosos sujetos no acceden a espacios políticos, ya sea porque otros son su hábitos, ya sea porque la condición de existir para el *otro* no se limita al *aparecer* en la política, ya sea porque tienen otra interpretación de lo que es un espacio político, o más profundamente, porque han sido pueblos silenciados y en este sentido, no *vistos* por quienes los atacaron. Ahora bien, que en tales situaciones pueblos y comunidades, mujeres, niños, etc., no participen del espacio público como lo concibe Arendt, ¿da lugar a sostener que se vuelven invisibles para los otros, al punto de poner en cuestión

su realización y plenitud en su propia existencia? Desde el 2000, por ejemplo, es tema de debate político si la población indígena latinoamericana es sujeto o no de derechos. De hecho, en la Declaración Universal de los DDHH, ni siquiera se menciona a la población aborigen. Tampoco podemos desconocer que en Latinoamérica, son muy pocos los indígenas o campesinos que han podido hacer llegar su discurso a ese espacio público político necesario, al decir de Arendt, para hacerse visibles y existir. Tantas decenas de años de aniquilamiento sistemático ha destruido la posibilidad de discurrir y argumentar políticamente en espacios en los que sean igualmente escuchados. La opresión cala hondo, y si para ser hay que aparecer, el exterminio hacia los indios no sólo ha sido físico, también simbólico y político.

Esto conduce a pensar que el otro o los otros visibles, de los que habla Arendt, no son sino aquellos hombres occidentales que mediante la palabra y la acción son *alguien* en el espacio público. Tal concepción de la política no es posible en América Latina sin atentar con los diversos sujetos americanos, que no acceden a espacios políticos de educación, diálogo, y toma de decisión. Pero cabe ser más precisos, no acceden a los espacios políticos hegemónicos, puesto que si cada comunidad indígena, cada comunidad "de lo extraño" (haciendo alusión a la exterioridad de la que habla Dussel) ha sido capaz de construir sus propios espacios de discusión y decisión, muchas veces autónomos del Estado, y alternativos al mismo. Por lo dicho, entiendo que la perspectiva arendtiana si bien es sugestiva filosóficamente, es sesgada y totalitaria si se la aplica sin más en la realidad latinoamericana.

II. b. La otredad en Dussel

En Dussel no se puede hablar de otredad sin referirnos a lo político. Y arguyo a continuación sobre lo dicho: Dussel afirma que la construcción de lo que sea "lo político" se

sustentó en la noción de sujeto moderno (Dussel, 2007: 151-177), la cual postuló una comunidad de “iguales” unidos por el lazo de la fraternidad, principio de la Revolución Francesa. Desde allí, la política expresada en el ámbito de lo público, se conformó a partir de relaciones tanto de amistad como de enemistad, pero ambas gestadas desde la fraternidad existente entre los iguales. Fuera del sistema están los excluidos, los que sufren la opresión de la Totalidad en la Exterioridad, en términos de Levinas. En efecto, para la concepción moderna de política, la cual perdura en la actualidad, sólo son amigos o enemigos políticos los que están dentro del sistema por ser iguales por naturaleza y ante la ley. Los que quedan fuera del sistema son los enemigos radicales: aquellos que con su vida, atentan contra la permanencia de la Totalidad.

Para graficar lo dicho, quisiera traer a colación el ejemplo que da Dussel en su artículo “Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”. Allí manifiesta cómo en 1492 la cultura eurocéntrica española conquista América, cultura periférica desde la perspectiva del *ego conqueror*, adoptando la explotación y el aniquilamiento como *modus operandi*. A su vez, dentro de la cultura explotada, se conformó una elite ilustrada neocolonial que se alió con el Imperio, y se distanció de su pueblo, al que no consideraba igual a sí (Dussel, 2004: 7). Dicho esto, se entiende que la dominación española se sustenta en creer inferiores en naturaleza a las diversas comunidades indígenas, y por tanto fuera de la Totalidad. En este caso los enemigos radicales para España eran los aborígenes; como la fraternidad sólo es dable entre iguales, la política de esta Totalidad hacia afuera fue el ‘estado de guerra’ como describe Levinas (Dussel, 2009: 113), en este caso en sus modos de colonialismo. En este sentido, el otro incomoda, irrumpe en la homogeneidad de lo Mismo; pero no debe pensarse que en tanto que otro es posterior a la Totalidad, porque en tal caso

estaríamos reduciendo la alteridad a una consecuencia del sistema; muy por el contrario, y en la línea de Levinas, Dussel sostiene que el otro es previo a toda constitución del yo. Ahora bien, sí es posterior su condición de víctima y de explotado, condición que le es extraña, y que por eso se rebela. Lo extraño del extraño es su estar sometido y explotado.

Como apunta Pedro García Ruiz, entre *La dialéctica hegeliana* y su segunda edición, *Método para una filosofía de la liberación* Dussel avanza en el concepto levinasiano de “exterioridad” como lo situado más allá (meta-física) de la totalidad del ser, de la ontología, redescubriendo esta problemática en los posthegelianos (Feuerbach, Kierkegaard, Marx) y en el último Schelling (García Ruiz, 2013), en Jean Paul Sartre en *La crítica de la razón dialéctica* y en Xavier Zubiri en *Sobre la esencia*. Es así que Dussel traslada las categorías éticas y ontológicas a un discurso geopolítico latinoamericano, en pos de crear un discurso de una ética de la liberación. Dicho discurso debe hallar su lugar en el universo del discurso latinoamericano dominado por relatos opresores, hegemónicos y eurocéntricos; mas, a todo relato le cabe su contrario, y es por ello que los indios, los explotados y explotadas del sistema, los otros diversos, pero concretos, deben lograr encontrar los espacios necesarios para elaborar sus propios discursos, su propio decir, y hacerse oír. El otro, *absolutamente otro* de Levinas tienen un *locus* concreto en Latinoamérica: es el indio empobrecido, el coya discriminado, la mujer reducida a instrumento, el niño abandonado, etc.

Ahora bien, como expresa Anne Steckner a propósito de Dussel, la dimensión física humana *obliga* si se quiere, a no poder ignorar o desconocer a cada hombre en su dimensión material, la cual conforma la condición primordial del ser humano para Dussel, a saber, la de ser una comunidad de productores (carne) desde la que se constituye la comunidad de hablantes (*logos*) (Steckner, 2001: 65). Si en nuestra

condición humana hemos sido vejados, humillados, denigrados, es improbable que podamos enunciar discursos que expresen lo que queremos ser y decir. Eso ha sucedido con gran parte de nuestro pueblo, el que ocupa el lugar de *otro* en su propia tierra. Es decir, muchas veces el propio latinoamericano es tratado como *extraño*, excluido y oprimido por quienes consideran ser los protagonistas del espacio público y político local. Por eso afirmo que la identidad latinoamericana se construye muchas veces ella misma desde ese ego conquistador que algunos quieren erradicar, pero que muchos otros quieren alimentar.

Dada la complejidad de la problemática en nuestra América actual, al menos no podemos dejar de intentar gestar los espacios para que aparezcan esos otros discursos aun silenciados, o incluso sin enunciador visible, sin ser pensados, pero sí latentes en nuestra condición latinoamericana.

Bibliografía

- Arendt, H (1993), *La condición humana*. Introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós.
- (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península.
- (1997), *¿Qué es la política?* Introducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós.
- De Zan, J (2001) "Filosofía y política en Hannah Arendt", en *Cuadernos del Sur. Filosofía*, nn.31-32, pp. Bahía Blanca.
- Dussel, E (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. I, Buenos Aires, Siglo XXI
- (1977), *Filosofía ética latinoamericana*, vol. I. Presupuestos de una filosofía de la liberación, México, Edicol.

- (2007) "De la fraternidad a la solidaridad. Hacia una política de la liberación" en *Pontes interculturais*, pp. 151-177, Nova Harmonia.
- (2004) "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", en Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, pp. 123-161, Madrid, Ed. Trotta. Disponible en www.enriquedussel.org.
- (2003) "Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)", en *Rev. Signos Filosóficos* (en línea), pp. 111-132, UAM, Iztalapa, D. F., México.
- Fernández Nadal, F (1999) "A propósito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas", en *rev. Utopía y Praxis latinoamericana*, año 4, núm. 6, pp. 7-31, Venezuela.
- García Ruiz, P (2013) "La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre" en <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm>, actualizado al 16/06/2013.
- Jaeger, W (1945), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, vol. III. México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A (1973) "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. Bonum, Bs. As.
- (1984) "Propuestas metodológicas para la lectura de un texto", en *Revista del IDIS. Universidad de Cuenca, Instituto de Investigaciones Sociales*, n°. 1, pp. 131-138, Ecuador.
- Steckner, A (2001) "Enrique Dussel" en *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Clara Jalif (comp.), EDIUNC, Mendoza.

