



ESTAR EN RELACIÓN CON LOS OTROS COMO SUELO IRREDUCTIBLE PARA CONSTITUIR LA VIDA EN COMUNIDAD

**César Augusto Delgado
Lombana**

Magíster en Filosofía y estudiante de
Doctorado en Filosofía de la Pontificia
Universidad Javeriana.

Resumen

En el artículo se sostiene que la constitución de la vida en comunidad es impensable sin establecer, cómo el sí mismo se ve constituido por el otro. De esta manera, se argumenta a favor de una correlación entre sí mismo otro, esta correlación, si se quiere, es el suelo irreducible de la vida en comunidad. Para desarrollar esta tesis se sigue en sus líneas generales a Hegel y a Gadamer.

Abstract

The article argues that the establishment of community life is unthinkable without establishing how the self is constituted by the other. Thus, it is argued in favor of a correlation between self-other, this mapping, if you will, is the irreducible ground of community life. To develop this thesis is still in outline Hegel and Gadamer.

Palabras clave comunidad, sí mismo, otro, convivencia.



Una relación de alteridad, una relación de donación, de respuesta, de responsabilidad y de compasión hacia el otro, hacia la vida y la muerte del otro.

Joan-Carles Mèlich

Todo esfuerzo de “definir” a lo otro es al parecer una tarea imposible de realizar y, a su vez que *imposible*, en ella deviene un riesgo. Decimos que es imposible, porque partimos de la siguiente afirmación: *el otro es un ser en relación que constituye al sí mismo*. Por esta razón “definir”, interpretado como objetivar: –calcular, medir, cuantificar–, es una forma de violentar no solo al otro sino a nosotros mismos; que también somos otro. Entonces, el esfuerzo de “definir” es la forma menos adecuada de acercarnos a lo otro y a nosotros mismos, será más preciso afirmar que ponerse en relación con el otro supone *la experiencia de enfrentar la negatividad*, experiencia que no debería ser explicada como un ámbito sometido a la voluntad de dominio de la *subjetividad solipsista*. Por el contrario, la experiencia de la negatividad disloca la pretensión de sobreponerse al otro en la esfera de la definición, la negatividad nos pone tras las *huellas del otro*, otro que, en nuestra situación histórica, está siendo ahogado por la pretensión de dominio que sobre éste ejerce un mundo de la vida dado en la definición. En ésta se tiende a la igualación de lo Otro a lo Mismo, la eliminación de la negatividad para dar paso a lo positivo: “Allí dónde estaba el Otro, ha aparecido el Mismo” (Baudrillard, 1991, p. 135).

La pregunta que es preciso plantearse siguiendo este hilo conductor es la

siguiente: ¿Cómo es posible sacar a la luz que, a pesar de que vivimos en un mundo de la vida en el que se reclama insistentemente por definir a lo otro en esfuerzos por: incluir, tolerar y respetar, parece que en realidad lo que se asoma detrás de estos reclamos es una *pérdida de lo otro-peligro* que se hace carne en formas de objetivación que son pasadas por alto en la experiencia de estar en comunidad?¹

Detengámonos en la pregunta anterior. Parece ingenuo asegurar que nuestra relación fundamental con lo otro se ha roto, si se tienen en cuenta los constantes reclamos de inclusión y de exaltación de la pluralidad. Además, es necesario no olvidar que en el mundo dominado por la tecnología con tan solo apretar un botón estamos en la posibilidad de hacernos “próximos” a formas culturales, lingüísticas, políticas y sociales que no son las nuestras; la tecnología, se supone, nos hace más cercanos a los otros, permitiéndonos generar múltiples formas de reclamar el papel insustituible del otro para la comprensión de nuestra experiencia concreta.²

Pero lo que no se ve a simple vista en estos reclamos masivos de “relacionarse” es que muyposiblemente estas voces, por un lado, confunden la proyección de su sí mismo en lo otro, es decir, su gesto de “buena voluntad” por recuperar al otro perdido capturándolo en categorías que lo silencian; y, por otro, eso que denominan “inclusión” no pasa de ser en muchas ocasiones esfuerzos solapados por imponer al otro formas lingüísticas, culturales y sociales a las cuales ese otro debe supeditarse, si es que quiere conservar un lugar en el que a pesar de su

silenciamiento pueda asir cierta forma de “relacionarse”.

Por supuesto, acá la “relación” se “conquista” por medio de la enajenación de lo otro al sí mismo. Expresado de otra forma, se conquista a través de forzar al otro a que se haga merecedor de una relación sin relación, que no es otra cosa que la mera satisfacción de la representación que el sí mismo se hace de lo otro, el otro como el extranjero que es el inmigrante *que debe*, que está en la obligación de ser como nosotros, un nosotros que queremos lo suficientemente aislado para que no perturbe nuestra seguridad (Zoja, 2013, p. 35), el otro vecino *que no debe* cuestionar las leyes de mi casa, los otros de la familia *que se deben* acomodar al mandato impuesto por mí. Al parecer, lo que hemos denominado “relación” no es otra cosa que la proyección del deseo del sí mismo en los otros, proyección que termina por aislar a ese otro que damos por supuesto, dado en nuestros deseos.

Con dicha proyección lo que suele ocurrir es que eso que mentamos en la vida cotidiana como relación, como una experiencia de acogimiento se hace en realidad sinónimo de aislamiento. La relación se confunde con la imposición incluyente, el otro no está próximo por ser redimido en un lamento de tolerancia que finalmente se sacia con la idea violenta de que se *debe soportar* al otro, igual nosotros tenemos la razón, en algún momento ese “otro” deberá aceptar la verdad que profesamos! (Derrida, 2010, p. 86). El otro, el extranjero, el vecino se ven aislados cuando no logran constituirse en un suelo “común” en el que lo otro sea acogido en su llegada. Por lo tanto,

es preciso afirmar que el otro no está próximo porque esté en frente de mí, porque yo lo nombro, porque yo tome el rol de defensor de la diferencia. Por el contrario, el otro se ve cada vez más arrinconado, padece la soledad de no poder testificar ser otro pleno, padece la fuerza de una metafísica del sí mismo que le ejerce violencia a todo nivel (Derrida, 2009, p. 155).

Al abrazar los presupuestos anteriores, de alguna manera se nos permite pensar que nuestro momento histórico podría caracterizarse por estar aquejado por la carencia de *negatividad* que no nos permite un encuentro con lo otro.

Frente a esta carencia de la metafísica de nuestra situación histórica, se responde con el intento más radical de hacer de la dialéctica una manera de entender el movimiento generado por la negatividad. Este intento es llevado a cabo por Hegel, que en la *Fenomenología del espíritu* (1807) describe el padecimiento de la conciencia –mismidad– que desde sus primeras formas se ve obligada a confrontarse con algo que no es ella, esta confrontación con lo diferente de sí no culmina, como en el caso de la filosofía moderna en la metafísica del *ipse solus*, tampoco la dialéctica abrazada por Hegel concluye con la supresión del movimiento, es decir, con una comunión de las almas en donde el sí mismo y el otro se confunden acabando con la negatividad. Por el contrario, la radicalidad de Hegel consiste en que a contrapelo de la metafísica de la Modernidad que cae en la trampa de lo «positivo», a saber: en el querer escapar, separarse, prescindir de lo negativo, para el filósofo la dialéctica toma como suyo

la negatividad, la tensión entre ese otro que cuestiona e inquieta al sí mismo autárquico: “la autoconciencia propia sólo alcanza en Hegel la verdad de su autoconciencia en la medida en que lucha por obtener su reconocimiento en el otro” (Gadamer, 2001, p. 418).

Dicho en otras palabras, para Hegel el giro propuesto por Kant hacia la conciencia que es acosada por las peripecias de la síntesis trascendental, fracasa porque no está en la posibilidad de llevar la mismidad a la autoconciencia, la cual solo es vislumbrada en la tensión dada entre el sí mismo y el otro. *Esta tensión conduce al reconocimiento de que solo se sabe de sí en el amplio movimiento que va del sí mismo al otro y del otro al sí mismo, movimiento que se describe en la tensión de la lucha entre afirmación y negación.*³ Es por esta razón que para el autor de la *Fenomenología del espíritu* lo negativo es constitutivo de la relación del sí mismo y el otro, el otro agujonea la unidad metafísica de la conciencia para que ésta se descubra en un mundo social, que es constituido en la acción en la que se testimonia el padecimiento de la pulsión del otro sobre el sí mismo. La acción para Hegel es el padecimiento de que el mundo intersubjetivo no puede ser tan siquiera pensado, si no se enfrenta la negatividad que constituye al «espíritu», el otro en el actuar no está a merced de la mismidad, el otro en la acción se descubre siempre en la posibilidad de ser de otro modo y al ser de otro modo, a su vez, co-modifica al sí mismo aunque éste se resista, se oponga para empeñarse en el esfuerzo por permanecer: “La universalidad radica en la forma de la acción; y es, por tanto, esa forma la que hay que poner

como real; esa forma es el *self* que es real como tal (...) y, precisamente en ello y por ello reconoce a todos los *selves* y es reconocido por ellos” (FE, 2006, p. 757)

Mirar a la cara a lo negativo es demorarse en ello, enfrentar el límite y la posibilidad que se abre en la acción del sí mismo y el otro en el mundo, acción que es potenciada y determinada por las instituciones, por la cultura y el lenguaje, por el otro que reclama ser reconocido. Vista así, la negatividad no es un mero esquema teórico sino una estructura ontológica concreta que dice sobre cómo actuamos y habitamos en el mundo social. Enfrentar lo negativo es acogerse en la fisura que el otro abre en el sí mismo, ese otro que cuestiona, se niega, se opone y lucha por permanecer, lucha por no ser rebajado al estatus de objeto, por no ser banalizado o dejado de lado. De esta manera, Hegel traza las huellas para fundamentar la crítica a la metafísica de la Modernidad y hereda a la filosofía posterior el imperativo de que sólo es posible pensar la tensión sí mismo-otro, orientados por la estructura dada en la dialéctica, tal y como lo indica Gadamer, las descripciones que se ocupan de interpretar dicha tensión deben asumir la tesis que sostiene: “incluso las formas más extensas de dominio y servidumbre son una auténtica relación dialéctica y poseen la estructura elaborada por Hegel” (Gadamer, 2001, p. 436).

Empero, si bien es correcto afirmar que la condición ontológica de la negatividad expuesta por Hegel se rastrea en más de una clave interpretativa que pretende entender la

tensión sí mismo-otro, eso no significa que la negatividad, vale la pena insistir, pensada de forma radical como una condición ontológica concreta en la que se juega la pregunta por la trama de la vida juntos, *por la forma en que organizamos el estar en comunidad*; esta condición no esté desapareciendo para nuestra situación histórica. Es decir, que la tensión mismo-otro está siendo devorada por lo que en nuestros días el filósofo de origen Coreano Byung Chul-Han denomina “la dialéctica de la positividad” (2012, p. 17).

Detengámonos en esta última afirmación. Para Hegel la sociedad – se insinuó líneas arriba– se organiza en torno a las instituciones, la cultura, la lengua, el trabajo, las prácticas religiosas, el arte, en cada una de estas esferas se manifiesta la acción humana. Estas acciones no están libres de negatividad sino que en ellas se expresa la tensión que se origina en el seno de la organización social entre, por ejemplo: individuo-institución, sí mismo-otro, sujeto-ley; estas tensiones en las que se juega el ser reconocido no sólo como parte de un conjunto social, sino también como una singularidad, alimentan la vida concreta de un pueblo. Sin embargo, para Han en nuestros días se experimenta un cambio de “paradigma”, cambio que consiste en que poco a poco se viene perdiendo en la experiencia concreta la condición ontológica de la negatividad, para ahora ver en la negatividad un obstáculo que debe ser eliminado, dado que lo negativo impide que las sociedades se organicen.

Dicho de otro modo, la crisis de nuestro horizonte histórico para Han consiste

en que nuestra vida en sociedad está amenazada por lo que se enuncia como la “dialéctica de la positividad”, que tiene por objeto ejercer una forma de violencia que elimina la negatividad que Hegel reconoce como condición irreducible del actuar humano. La dialéctica de la positividad se expresa en la violencia que se ejerce al interior de nuestra organización social sobre el sí mismo y el otro en la forma de lo *idéntico*, forma depurada de violencia que pretende sustituir la *negatividad por lo igual* (Han, 2013, p. 12). Con el fin de entender la dialéctica de la positividad y su forma de expresión, la violencia de lo idéntico, será necesario indicar que el autor Coreano pretende hacer evidente que con la dialéctica de la positividad se elimina no sólo la concepción de la negatividad impulsada por Hegel, también se cercenan formas de expresión de la negatividad más “positivas” en las que el otro aún se vislumbraba como otro, así fuera para evadirlo e ignorarlo y en el peor de los casos para eliminarlo.

Así, finalmente proponemos que para encarar esta crisis se hace necesario no perder de vista la herencia hegeliana: *la imposibilidad de pensar el mundo de la vida, el mundo de la comunidad sin tener en cuenta el papel insustituible que los otros ejercen para la constitución de una experiencia juntos*. Debemos renunciar a la pretensión de hacer del otro un obstáculo o un objeto que podemos dominar y, en el peor de los casos rechazar. A contra cara de la positividad, para nosotros el otro se muestra como una posibilidad de reconocernos como sujetos en relación, como sujetos instalados en una comunidad lingüística en la que se sedimentan narraciones, acciones

conjuntas y formas vinculantes de comprensión que se superponen al empobrecimiento causado por el mundo de lo positivo.

Dicho en otras palabras, cada vez se hace más urgente superponernos a la experiencia empobrecida de negatividad, nos superponemos a ésta si abrazamos el experimentar en la negatividad que solo puede ser en la escucha. En efecto, en la escucha se desvela el horizonte de la posibilidad de descubrirnos junto a otros, que con sus maneras novedosas de ver y habitar el mundo, rompen la pretensión egocéntrica de someter y acallar a la diferencia, la vida en comunidad es animada gracias al intercambio de narraciones que robustecen nuestra mirada, el estar en comunidad demanda la confrontación y el desacuerdo, pero también requiere capacidad de escucha para alcanzar el encuentro, este último interpretado como una fusión de horizontes abierta al cambio, es decir, el encuentro no es unanimidad.

El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio, tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano, sino poder ver por encima de ello. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que plantea la tradición. Es también interesante hablar de horizonte en el marco de la comprensión histórica, sobre todo cuando nos referimos a la pretensión de la conciencia histórica de ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios



contemporáneos, sino desde su propio horizonte histórico (Gadamer, 2001, p. 373).

Alcanzar un horizonte es poder “ganar” la posición del Otro, lo cual no sugiere una comunión de las almas en un significado absoluto y cerrado. El acuerdo en la *cosa misma* supone haber participado del horizonte de lo otro para así poder entender el lugar desde el cual piensa el punto de vista que manifiesta en el lenguaje. El acuerdo sólo puede nacer de esta idea, pues es un error suponer que los acuerdos surgen de puntos de vista individuales, aislados y obstinados que se cierran sobre sí mismos. Todo lo contrario, nos ponemos de acuerdo cuando el punto de vista de los otros es visto como una posibilidad de reconocer desde dónde está enunciándose y cuáles son sus intencionalidades, intencionalidades a las que debemos prestar atención.

Por este orden de la argumentación, será preciso indicar que el encuentro en comunidad supone negatividad, es decir, la presencia del otro como formadora; pero si esta formación es posible será a través del lenguaje, el cual es el camino que nos lleva al otro y a una vida compartida, a una vida en comunidad fundada en la palabra:

Pero «dar la palabra» no es un gesto sin consecuencia. Es un esfuerzo que entraña una apertura al mundo, desde lo más íntimo e interno, para acoger las palabras nuevas que están por venir. Dar la palabra no equivale primero a una apropiación y después a un gesto de hospitalidad, sino que es abrir un espacio entre dos donde la palabra se haga fecunda en ese espacio inter-estado. Somos entre las palabras (Bárcena, 2004: 26).

Bibliografía citada

-----BÁRCENA, Fernando (2004). El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo. Barcelona: Herder.

-----BAUDRILLARD, J (1991). La transparencia del mal. Ensayos sobre los fenómenos extremos. Barcelona. Anagrama.

-----DERRIDA, Jacques. El monolingüismo del otro. Buenos Aires: Manantial, 2009.

-----DERRIDA, Jacques. El gusto del secreto. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.

-----GADAMER, Hans-Georg. Verdad y método I. Salamanca: Sígueme, 2001.

-----GAMA, L (2010). “Los caminos hermenéuticos de reconocimiento”. En: María del Rosario Acosta [ED], Reconocimiento y diferencia. Bogotá: Siglo del hombre Editores.

-----HAN, Chul-Byung. La sociedad del cansancio. Barcelona, Herder: 2012.

-----HAN, Chul-Byung. La sociedad transparente. Barcelona, Herder: 2013.

-----HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenología del espíritu. Notas, índices y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos, 2006.

-----ZOJA, Luigi. La muerte del prójimo. Bogotá: Universidad Javeriana.

Sofia Quiceno y Samuel Quiceno,
Kinder (Ganadores Concurso)



1 Consideramos que la clave interpretativa que guía a Luigi Zoja (2013) para afirmar que nuestra época se caracteriza por “la muerte del prójimo”, consiste en demostrar que el prójimo muere al perderse las posibilidades de constituir experiencias en las que sean posible las relaciones con los otros. La relación con el otro es desplazada, según Zoja, por el rechazo que es un signo constitutivo de las formas de “estar” entre los hombres en las sociedades tecnificadas. Los hombres, aunque “reclaman” al otro como condición necesaria para saber de su sí mismo en el mundo, prefieren mantener a ese otro lejos, ahora se impone buscar toda forma de separación, de ruptura que asegure que el otro permanecerá a la mayor distancia posible: “Los otros hombres siempre le han sido necesarios, en todo sentido. Hoy, su función puede ser en gran parte reemplazada por máquinas (por ejemplo, la computadora). Pero aquello que no puede ser sustituido es la presencia humana: la lejanía de los otros causa una privación que es un verdadero daño psíquico. El hombre solo encuentra la depresión; y, en un círculo vicioso, el hombre deprimido es un hombre a quien le falta la fuerza y el impulso para ir al encuentro del prójimo” (2013, p. 13).

2 Será necesario no perder de vista que nuestras sociedades están cada vez más agobiadas por la necesidad de reivindicar las diferencias, de hacer un llamado para que se defiendan la pluralidad en las variadas regiones de nuestro mundo de la vida. Estas reivindicaciones han tenido por consecuencia que se termine por banalizar la matriz de la idea de reconocimiento y también la idea de relación, lo cual se constata en que en estos llamados se percibe la analogización del sí mismo al otro, o en

su expresión más corriente reconocer lo otro se entiende como una forma de naturalizar aquello que se pretende acoger. A su vez, la relación se entiende como forzar a que el otro se haga presente en el lenguaje del sí mismo, una especie de metafísica de la presencia que reduce al otro al rol de estar enfrente de mí. También es importante observar cómo en los ámbitos académicos la idea de reconocimiento se vuelve moneda de cambio para encausar luchas a favor de exaltar el cuidado por el otro. Empero, en muchas ocasiones la aplicación de estos términos en estos contextos, es decir, la forma de comprenderlos es incorrecta y se utilizan sin ningún miramiento. Así, siguiendo a Luis Eduardo Gama, es posible agregar a lo anterior: “En el contexto de las sociedades multiculturales y globalizadas de este comienzo de siglo, del resurgir de nacionalismos y de la reivindicación de los derechos de las minorías, la noción de reconocimiento aparece en muchos ámbitos políticos y académicos como el punto de vista privilegiado desde el cual reconceptualizar o reorganizar las nuevas realidades sociales y las particulares formas de interacción entre individuos que en ellas tienen lugar. Como suele ocurrir, la inflación del término va acompañada de su banalización. Reconocimiento deviene así en muchos casos la palabra de moda” (2010, p. 273).

3 Al respecto afirma Gadamer: “La delimitación crítica de la razón por Kant había restringido la aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia posible declarando incognoscible por principio a la cosa en sí. (...) Lo que en la dialéctica aparece en su generalidad lógica se especifica para la conciencia en la experiencia de que el ser en sí diferenciado por ella es el otro de sí

misma, y que solo es conocido en su verdad cuando es conocido como sí mismo, es decir, cuando en la acabada autoconciencia absoluta viene a saberse a sí mismo” (Gadamer, 2001, p. 417).

