

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/305808522>

La Otredad como principio de una ciudadanía global

Conference Paper · November 2011

CITATION

1

READS

17,787

2 authors, including:



Patricia Rios

4 PUBLICATIONS 13 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Participatory oriented strategic design method; the design of green corridors and public policy [View project](#)

La Otredad como principio de una ciudadanía global

Patricia Ríos Cabello*

Palabras clave. Alteridad, , globalización, hospitalidad, Otro, Otros ,sobremodernidad

La presente investigación pretende realizar un recorrido de los conceptos que, a través de los años, se han desarrollado de la Otredad y su importancia en los inicios del siglo XXI, en un espacio donde los vínculos sociales se desvanecen con gran facilidad y la concepción del tiempo entendido como una serie de experiencias potenciales de felicidad y satisfacción personal, no permite el fortalecimiento de una colectividad. Será importante comprender el proceso de alteridad y reconocimiento del Otro y Otros en sus diferentes categorías, con el fin de visualizar un proceso donde se ejerza la libertad responsable que integre los objetivos individuales y la visión global. En un mundo donde las distancias cada vez son mas cortas y las fronteras desaparecen es importante entender la estructura oculta en las relaciones sociales, la causa de los conflictos y posibles soluciones, con el fin de conformar una humanidad cimentada en el valor de la hospitalidad.

El hombre es un ser histórico que se identifica y da cuenta de su vida de acuerdo al contexto en el que está inmerso y se enfrenta a la idea del Otro desde diferentes perspectivas. El objetivo final de la investigación es realizar un análisis detallado del estado del arte de la Otredad desde el punto de vista filosófico, antropológico y sociológico, y así, construir una estructura relacional que amalgame dichos conceptos y se pueda detectar la forma de abordar la alteridad como proceso de reconocimiento y formación de una ciudadanía global.¹

Globalización, tiempo y espacio

El ser humano es apenas consciente de una realidad que Kant notó hace 200 años. El planeta en el que habita es una esfera, y es por ello que todos están y se mueven en la superficie de esa esfera, no existe otro lugar a donde ir, y por lo tanto, están destinados a vivir para siempre en la proximidad y compañía del otro. (Bauman, Does ethics have a

* Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey Ciudad de México

¹ La presente investigación busca establecer las bases de la Otredad, para así, reflexionar en un futuro los aspectos que deben integrarse al diseño y planeación de las ciudades del siglo XXI.

chance in a world of consumers?, 2008: 9-10) Hoy en día el mundo está más conectado, las barreras geográficas se han desvanecido, motivando a que toda acción en una parte del mundo tenga repercusiones en otra. La posibilidad de compartir el conocimiento y las formulas de éxito se amplían gracias a las tecnologías de la comunicación. La globalización viene acompañada de compromisos por parte del ser humano, de ejercer su libertad de manera responsable, de practicar una autonomía colectiva que permita aspirar a una igualdad entre los hombres. Se trata de cambiar una visión individual por una colectiva en aras de una globalización positiva.

El proceso de globalización es similar a la trayectoria de una curva asintótica en un eje de coordenadas. El eje de las transformaciones (y) se multiplica de manera exponencial en relación al eje del tiempo (x), de tal forma que se crea una superabundancia de cambios y eventos causando una crisis de tiempo y espacio en la superficie terrestre. Querer entender todo lo que ocurre en el mundo y generar una posición al respecto da como resultado una crisis de sentido. Lo que es nuevo no es que el mundo no tenga, o tenga poco, o menos sentido, sino que exista la necesidad de, continuamente, darle sentido al mundo. Esta necesidad de encontrar un sentido al presente, no es más que el resultado de la cantidad excesiva de acontecimientos. Marc Augé llama a esta situación “sobremodernidad”: adjetivo que da cuenta de un mundo caracterizado por los excesos. (Augé, 1992: 36-38)

La crisis del tiempo se fundamenta en la dificultad para otorgar un sentido al pasado reciente: la historia continuamente está pisando los talones, y en la exigencia del hombre de comprender todo el presente, no es capaz de incorporar el pasado inmediato al pasado histórico. Al realizar una analogía del concepto, se puede determinar que el pasado es al hombre lo que las raíces a un árbol. Y las raíces a su vez son la representación obsoleta de la identidad del ser humano. Hoy más que raíces, el ser humano remite el concepto de identidad a un ancla; se puede estacionar tanto tiempo como desee, pero de igual manera es capaz de alzarla y llevarla a nuevos horizontes.

Zigmunt Bauman considera que se viven tiempos líquidos; hace alusión a la condición en la que las formas sociales (las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los hábitos, los modelos de comportamiento aceptables) ya no pueden mantener su forma por más

tiempo, porque se descomponen y se derriten antes de que se cuente con el tiempo necesario para asumirlas. Resulta improbable que las formas presentes cuenten con el tiempo suficiente para solidificarse y tener una esperanza de vida; no pueden servir como marcos de referencia para las acciones humanas y para las estrategias a largo plazo. (Bauman, *Tiempos líquidos, vivir en una época de incertidumbre*, 2007: 7-8) Así, como las moléculas de la materia en estado líquido, los vínculos sociales se caracterizan por su flexibilidad y capacidad de cambiar de forma, se ajustan de acuerdo a la situación y al contexto.

Durante muchos años, el tiempo se representaba como una secuencia lineal o elíptica de los hechos. Actualmente, el tiempo se desarrolla en puntos, unidades geométricas en las cuales su principio también es su fin. La estructura del pensamiento humano y la manera de desenvolverse en el mundo ha sido determinada por la economía capitalista donde lo más importante es consumir, usar y desechar. La vida se convierte en promesas volátiles que cambian sin previo aviso; mantenerse al día comprando y desechando es el valor que predomina y sacia el deseo que crea un sentimiento de satisfacción. La clave está en no adquirir compromisos, estar abierto al cambio y la característica más importante, mantenerse en la superficie. Bauman afirma que los gatos ya no son los únicos capaces de tener nueve vidas; cada experiencia en la vida del ser humano es una oportunidad para crearse y recrearse, para empezar una vida de ceros, por ello la importancia de poder aprehender el presente y desechar el pasado. Cada vida (experiencia, nodo, punto, situación), explica Bauman (2007) viene acompañada de una nueva identidad, e insertándose en una modernidad de excesos, donde no hay tiempo para digerir y desechar del todo, se crean las múltiples identidades. Elzbieta Tarkowska, reconocida cronosocióloga, desarrolla el concepto de “humano sincrónico”; son quienes viven solamente en el presente, quienes no prestan atención a las experiencias pasadas o a futuras consecuencias de sus actos; una estrategia que se traduce en la ausencia de vínculos con el otro. La cultura del presente valora la velocidad y efectividad, dejando de lado la paciencia y perseverancia.

La segunda transformación acelerada propia del mundo contemporáneo y figura del exceso característica de la sobremodernidad, corresponde al espacio. Debido a la aceleración en la curva de la singularidad tecnológica, existe una crisis donde se confunde el espacio virtual y el espacio físico. Paradójicamente, el exceso de espacio es

correlativo al achicamiento del planeta; de la reducción de las distancias; ya sea a través de las tecnologías del transporte o a la empresa mediática que es capaz de colocar una imagen del otro lado del mundo en la comodidad de cada casa. Existen los efectos perversos o las distorsiones posibles de una información con imágenes así seleccionadas: no solamente puede ser manipulada, sino que la imagen (que no es más que una entre un millón de posibilidades) ejerce una influencia que excede en mucho la información objetiva de que es portadora. De acuerdo a Marc Augé (1992) cotidianamente se mezclan en las pantallas del planeta las imágenes de la información, las de la publicidad y las de la ficción, cuyo tratamiento no es idéntico en principio, pero para el ser humano se convierte en un bombardeo de información, volviendo no sólo difícil, pero imposible, absorber y asimilar – y desechar lo superfluo – de tal cantidad de información.

Los flujos de información y la capacidad de interactuar en el espacio virtual dan como resultado un nuevo espacio de socialización humana donde no es necesario definir o establecer una identidad. Las redes virtuales responden a las necesidades de velocidad, inmediatez y desecho que exige la modernidad líquida. Los valores de las nuevas generaciones han cambiando, y el mundo virtual ha sido capaz de responder a ellos. El espacio público no se ha perdido, se ha trasladado a la esfera virtual, donde cada vez es mayor la participación de diferentes grupos de edades en temas sociales, políticos, económicos y culturales. La posibilidad de incluso trabajar en red, ha motivado la transformación del lugar de trabajo, la escuela, espacios de recreación y de encuentro, entre otros. Por ello, existe la visión alarmista, en donde a gran escala, desaparecen las ciudades en su forma física, como se conocen actualmente.

Existen dos tipos de ciudades virtuales. La primera, son ciudades virtuales sin existencia física, es decir que no responden a una ciudad en concreto sino que la idea de ciudad aquí es una metáfora para acceder a servicios diversos de la red global de Internet. El segundo tipo son las ciudades reales que organizan su existencia virtual en la red como sistema de información para los ciudadanos. La preocupación reside en ambos casos, (Castells, 1998: 2-3) se refiere a un tipo de estructuración u organización que permite ordenar la multiplicidad de sistemas y redes a los cuales pertenece y se ve involucrado un ser humano. Sin embargo, la ciudad física, como tal, no va a desaparecer. Existen una serie de intentos desde la arquitectura y el diseño urbano que

juegan un papel fundamental en una sociedad en donde, la gente y las sociedades se resisten a desaparecer en la indiferenciación global del espacio de los flujos. Con el fin de entender la importancia de la materialización física del espacio público en las ciudades, es importante entender el principio de la sana convivencia en aras de la construcción de una ciudadanía global.

El concepto de hospitalidad

Kant argumentaba que la unificación de la especie humana era el destino que la naturaleza misma había escogido para el hombre, el horizonte final de la historia universal. Guiados por la razón y el instinto de conservación como especie, está destinado a buscar ese horizonte y alcanzarlo. Tarde o temprano, no existirá espacio vacío a donde se dirijan aquellos que se hayan dado cuenta que los lugares poblados están abarrotados. Así, es que la naturaleza exige acoger la *hospitalidad* como el precepto supremo, el cual todos, tarde o temprano, tendrán que adoptar, puesto que se debe buscar la forma de terminar y solucionar la larga cadena de ensayos y errores, de catástrofes y ruina causadas por los errores humanos.

En el tercer artículo definitivo de la Paz Perpetua (1905) “*El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad*” Kant define hospitalidad como “el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro... mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle.” (Kant, 1905: 10) El derecho del que hablaba Kant, era el del beneficio de la duda y a ser tratado como un igual en cualquier sociedad, a reconocerlo como el Otro en el proceso de formar un nosotros. La capacidad de presentarse en sociedad en la común posesión de la superficie de la tierra significa que nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta y que deben tolerar su presencia. (Kant, 1905: 10) Es importante entender la palabra tolerar como el asentimiento a la diferencia, que se logra una vez habiendo aceptado que el “Otro” es igual que yo en tanto ese “Otro” podría ser yo. Sartre consideraba que el estar entre los demás es un *a priori* de la condición humana, así como el que el ser humano fue arrojado al mundo, desempeña un trabajo – entendido como una el tiempo de autoreconocimiento en el mundo – y que es mortal.

La hospitalidad apareció en escena como un mandamiento universal en el momento en el que dejó de pasar desapercibida por que siempre estuvo ahí y de pronto, había desaparecido. La inclusión del Otro como un igual es un proceso que llevará tiempo y es necesario encontrar los indicios de las rupturas a través del tiempo que presentan a la otredad como un concepto casi inconciliable. En gran medida está asociado con el concepto de libertad y emancipación de las instituciones que ejercían las estructuras de poder sobre el hombre. Tanto la Ilustración como el proyecto de modernidad, se convirtieron en ventanas al bienestar “individual” y de la familia, se construyó una idea de felicidad en torno a la libertad y autonomía, a tal grado de sacrificar la heteronomía. El concepto “nosotros” quedó rezagado, la colectividad y responsabilidad se anularon, la libertad entre elegir lo correcto o incorrecto se convirtió en un asunto individual. Las grandes potencias buscaron dar respuesta a problemas locales a través de soluciones globales, forzando al resto de la humanidad a buscar, desesperadamente y en vano, soluciones locales a los problemas producidos globalmente.

El resultado de distintas acciones, catástrofes como las llamaría Bauman, en esferas económicas, políticas, culturales y sociales, dan como resultado que el proceso de globalización sea manejado por las aldeas globales, donde se encuentran los poderes del mercado, enfatizando el crecimiento de las desigualdades – que si bien siempre han existido – hoy se polarizan de manera incontrolable. (Sassen, 2001: 20) Se ha creado un atmósfera de incertidumbre e inseguridad, de ansiedad y desconfianza, los ingredientes necesarios para convertir a un mundo globalizado, en cada vez más, un espacio geográfico donde convergen individuos y no colectividades. No puede existir una libertad responsable sin la formación y participación de verdaderos ciudadanos, se debe pensar en una autonomía colectiva que reformule la red global de interdependencias e interacciones. (Bauman, Does ethics have a chance in a world of consumers?, 2008: 114-115) El desarrollo de la subjetividad del ser humano - como proceso de autoidentificación - , es importante en el encuentro con los Otros como parte del surgimiento del “nosotros.” Es por ello, esencial entender cómo se articula la transformación del espacio público en el proceso de crear una ciudadanía global donde la hospitalidad funja como valor base del desarrollo de los espacios.

Una verdadera ética inevitablemente tiene que enfrentar el problema del Otro para trazar la actitud hacia él. El Otro en su extrañeza trae muchos problemas; sería más fácil pensar que todos los hombres son iguales, pero concretamente todos son distintos, pero poseen los mismos derechos. Parafraseando, son iguales y son distintos. Pero, ¿cómo es posible comprender al Otro sin romper su particularidad? La cuestión del otro es una problemática muy especial y compleja. El Otro constituye, destruye, ayuda y complica, posiciona y cuestiona. ¿Qué pasa durante el encuentro con el Otro? Un mundo sin otredad no es pensable, sin embargo, en un mundo de cambios y vínculos líquidos es posible que el colectividad haya desaparecido, y el sujeto sea sólo una parte del entramado de la estructura social de la modernidad que establece Foucault (1990).

Se propone el acercamiento a la otredad donde la existencia del Otro es necesaria para realizar el reconocimiento del yo. Pareciera que en la actualidad existe una contradicción entre dos de los fundamentos éticos más importantes del hombre. Por un lado, “ama al otro como a ti mismo” y por el otro, característico de la sociedad capitalista y posmoderna “el interés propio en la búsqueda de la felicidad”. Sin embargo, lo que aparentemente parecieran conceptos incompatibles, parten del mismo punto.

Para el ser humano, lo más importante que existe es él mismo, por lo tanto se ama y respeta más que a nadie en el mundo, hasta que encuentra un igual que por sus características y que, a través del proceso de alteridad, puede experimentar empatía con la otra persona, y es capaz de amarlo(a) de la misma manera. Sin embargo, la supervivencia del hombre no depende de amarse a sí mismo, en ocasiones la forma de percibir la vida puede ir en contra del instinto de supervivencia. La primera condición para que el ser humano se ame a sí mismo, es aceptar la posibilidad de ser amado. Lo que ama es el estado, la esperanza, de ser un objeto digno de amor, ser reconocido como tal y tener prueba de ellos. En conclusión para amarte a ti mismo es necesario ser amado o tener la esperanza de ser amado. La segunda condición es ser escuchado, una persona que es escuchada con detenimiento desarrolla la esperanza de ser amado. El respeto recibido hacia el yo, construye la confianza y por lo tanto la capacidad de ofrecer algo a los demás porque el yo es capaz de hacer una diferencia. Al trasladar este concepto al

Otro, nos damos cuenta que en la singularidad, respeto y atención al Otro es como “amamos a los demás como a nosotros mismos”. (Bauman, Does ethics have a chance in a world of consumers?, 2008: 34-36)

Si bien el Otro se vuelve necesario en el proceso de reconocimiento, también representa ese algo exterior al sujeto, por tanto una posible amenaza al ser amado. El hombre es un ser histórico, esto es, la percepción de sí mismo, en gran parte, es determinada por la estructura de su contexto. Al considerar dicho contexto como un *a priori* a partir de su nacimiento, es posible entender que el concepto de resentimiento, entendido como una formación histórica y contextual, será difícil de cambiar por la premisa de “amar al otro como a ti mismo”. Para Nietzsche, el resentimiento parte de un supuesto histórico que se manifiesta de manera violenta en la otredad. Se refiere a la construcción del sentimiento de humillación y deseo de rebelión en tres maneras distintas. El resentimiento de la desigualdad; se trata de una situación donde se debe derrotar a la estructura de poder que se encuentra encima del oprimido con el fin de negar la superioridad de aquellos que se encuentran arriba. Este tipo de enfrentamiento promueve la recuperación del autoestima a través de la destrucción y limitación de la libertad del Otro. Para Max Scheler el resentimiento aparece entre iguales y se trata de dominar al Otro limitando su libertad. El poder en el ser humano se muestra a través de su capacidad de coerción, donde el concepto de igualdad se desvanece.

Finalmente, en para esta investigación, al tratar de desarrollar un proceso de alteridad donde todas las personas sean capaces de compartir un espacio público, concierne el tercer tipo de resentimiento: hacia el extraño, hacia aquello que se desconoce y causa inseguridad. El resultado de sociedades con altos índices de inseguridad y desconfianza promueven la aparición del Otro extraño; ante tal cantidad, la única alternativa es alienarlos de aquella superficie que proponía Kant, que debía ser compartida por todos. El resentimiento hacia el Otro es una de las causas de la privatización del espacio y el regreso a las ciudades medievales con sus grandes murallas. A este grupo de personas, a los extraños, Bauman les llama el “desecho humano”; son los refugiados, los intrusos, forasteros, el vagabundo, etc., los que son señalados en todo el mundo con rencor y miedo. Ningún lugar es su lugar excepto en los “no lugares”, los espacios que reflexiona Augé (1992), no aparecen en los mapas, son los guetos urbanos, que tarde o temprano son trasladados a los cinturones de miseria de

las ciudades. Dicho proceso se extiende exponencialmente hacia otros sectores de la población. Al vivir en una época de inseguridad y desconfianza, el Otro extraño se convierte en cualquier habitante que no comparta ciertas características, costumbres, o creencias; por lo que no le es permitido el libre uso de la superficie terrestre por miedo a la heterogeneidad.

Reconocimiento del Otro

Es necesario reconocer al “Otro” como parte de un proceso de convivencia social. Levinas plantea, que el Otro nace en el momento que reconoce su ser “para el Otro”, como acto de pertenecer y dejar la individualidad para pertenecer a una comunidad. Mientras la filosofía siempre insistía en “reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad”, la orientación verdadera se dirige ahora hacia fuera de sí, hacia el otro. Para Levinas, hasta ahora, el análisis del Otro era una complacencia del ser, un desconocimiento del Otro, es por ello que define el proceso de alteridad como rector de su estudio. Si no se enfrenta el ser de la alteridad, y desconocen el movimiento hacia el otro sin retorno, no se lleva a cabo la separación del ser por el Otro. (Begrich, 2007: 72) El Otro es un ser exterior, no existen “los Otros”, solo el Otro. Es alguien específico con quien el yo se va a enfrentar. La moralidad crece y se desarrolla a partir de la relación de esta pareja. La singularidad de la relación en esta pareja será diferente a la relación que experimente otra pareja, por lo que la aceptación del Otro nunca será igual.

El gran problema en la perspectiva de Levinas se presenta en la inmersión de un tercero, que no es parte de la pareja inicial y la relación será diferente; no por el hecho de que la pareja comparta una moralidad mutua está sujeta a compartirla con el tercero. La gran pregunta es ¿la educación recibida en la construcción de moralidad en una pareja prepara al ser humano para la vida en el mundo? No del todo, la relación que se establece con “los Otros” es diferente a la que se crea con “el Otro conocido”. La formación de una persona debe incluir el acercamiento a los Otros como parte de su desarrollo integral, puesto que la sociedad a la que se enfrenta nunca será la del “Otro conocido”. De la misma manera, en cuanto a reconocer al Otro se refiere, Levinas propone emprender un viaje saliendo de nuestro yo en un proceso de alteridad, cosa que no sería factible al encontrarnos inmersos en una sociedad con cientos de Otros. Por ello las reglas de respeto y moralidad son necesarias; Bauman (2008) explica que en el

momento en que el ser es arrojado a convivir con toda la sociedad, el sentido moral se transforma en justicia social.

El Otro como parte de la sociedad

El proceso de otredad se compone de varios niveles, al tratar de fusionar la forma de abordar el estudio del Otro u Otros en el caso de Levinas en la sociedad, es posible notar que existen diferentes singularidades y categorías que se deben considerar. En primer instancia, el hombre debe ser consciente que la existencia con el Otro, en un mundo compartido, es un *a priori* de la condición humana, en segundo lugar que debe reconocer al Otro como necesario en el proceso de autodefinición, en tercer lugar que es diferente la relación que establecerá con el Otro y los Otros, por lo que se debe preparar para aceptar de la mejor manera posible este tipo de relaciones. Y en el proceso de entender la importancia de los demás como elementos que lo ayudan a definir cada una de sus identidades, es importante categorizar al Otro(s).

A pesar de que la relación con el Otro a través del resentimiento puede estar determinada debido al carácter histórico del hombre, también es importante analizar la otredad desde un punto de vista etnográfico², pues permite hacer un corte transversal en la historia para entender como se manifiesta el Otro en los últimos años. La investigación antropológica del Otro se enfoca en el presente, lo que basta para distinguirla de la historia. Y lo trata simultáneamente en varios sentidos, lo que la distingue de las otras ciencias sociales.

En primer instancia se encuentra el *Otro exótico*. Se define con respecto a un "nosotros" que se supone idéntico (nosotros franceses, europeos, occidentales). El segundo es el *Otro de los Otros*, el otro étnico o cultural, que se define con respecto a un conjunto de otros que se suponen idénticos, un "ellos" generalmente resumido por un nombre de etnia. La tercera categoría corresponde al *Otro social*: el Otro interno con referencia al cual se instituye un sistema de diferencias que comienza por la división de los sexos pero que define también, en términos familiares, políticos, económicos, los lugares respectivos de los unos y los otros, de suerte que no es posible hablar de una

² Metodología de investigación de campo de la antropología social en la cual el investigador se convierte en observador participante para establecer el tipo de relaciones que se establecen en un espacio.

posición en el sistema (mayor, menor, segundo, patrón, cliente, cautivo...) sin referencia a un cierto número de Otros. Finalmente, *el Otro íntimo o individual*, que no se confunde con el anterior, que está presente en el corazón de todos los sistemas de pensamiento, y cuya representación, universal, responde al hecho de que la individualidad absoluta es impensable: la transmisión hereditaria, la herencia, la filiación, el parecido, la influencia, son otras tantas categorías mediante las cuales puede aprehenderse una alteridad complementaria, y más aún, constitutiva de toda individualidad. (Augé, 1992: 25-27)

Se puede argumentar, que las diferentes categorías del Otro, enmarcan las posibles relaciones que establece el ser humano en su vida, siempre y cuando viva en sociedad. El *Otro exótico* se da por sentado en el momento en que el ser humano nace, y aun si cambiara su nacionalidad, la otredad se vería representada a través de la cuarta categoría del *Otro íntimo*. La historicidad del hombre como parte de la condición humana prohíbe que el hombre se constituya y experimente la alteridad sin acuñar cierta historia (por más inmerso que esté en los tiempos líquidos). Por otro lado, el *Otro social* se construye a lo largo de la vida de la persona, de acuerdo a las relaciones que establece, los lugares en los que se mueve, así como el contexto económico, social o cultural al que accede. El *Otro social* es susceptible de transformaciones, es la parte de la representación y encuentro ante los demás que se define a través de las múltiples experiencias que tenga una persona en su vida.

La representación del individuo es una construcción social, y toda representación del individuo es necesariamente una representación del vínculo social. Desde el punto de vista antropológico, lo social comienza con el individuo; el individuo conforma lo social. Marcel Mauss propone para el estudio de las comunidades eliminar la individualidad, puesto que las características que se observan sólo pueden ser abordadas en la colectividad. (Augé, 1992: 27-28) Existe una relación con la propuesta de Levinas, en tanto el Otro no sólo puede ser estudiado como otro individual, sino como Otro social. La idea de totalidad, limita y en cierto modo, mutila la de individualidad. Se podría pensar en una individualidad representativa, sin confundir con una individualidad absoluta, pues desde la perspectiva de Augé implicaría eliminar al hombre como ser histórico.

Inclusión del Otro

Mientras el hombre no se conciba a sí mismo como parte de una colectividad, la demanda ética siempre estará reducida a un conjunto de obligaciones manejables. El Otro se reconoce actualmente como el enemigo de la libertad incondicionada. Por otro lado, la libertad responsable se traduce como el equilibrio entre el la realidad y el placer, entre el principio de moral ante otros y bienestar personal. Sin embargo, la moral se ha convertido en un objeto de consumo más, que se valora de acuerdo a los riesgos y beneficios de “adquirirlo”. Aunado al “complejo de cenicienta” de la generación actual donde lo más importante es el yo individual, la supervivencia sin la ayuda de los demás, no ser dependiente de alguien, ni que alguien dependa de ti y salir adelante bajo mis propios medios, se termina de anular la moral como una acción desinteresada ausente de motivos ulteriores.

Habermas (1999) plantea una teoría moral y del derecho al universalismo que respete las diferencias de cada individuo. El igual respeto de cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del Otro o de los Otros en su alteridad. Se trata de un ciudadano solidario que es responsable de sí mismo y al mismo tiempo sea capaz de ver por el Otro. El Otro pierde la característica de ser externo al individuo al presentarlo en sociedad como parte del colectivo mismo, entendiéndolo como un “nosotros”. Desde el análisis antropológico del Otro, se refiere a la inclusión del Otro exótico como primer acercamiento a lo social al ampliar los límites del yo. Habermas afirma que la construcción de una comunidad moral, - como el conjunto de relaciones morales que se establecen en la pareja que se reconoce en un proceso de alteridad – se debe construir eliminando la discriminación y el sufrimiento, de esta manera es posible incorporar lo marginado. En otras palabras, se puede referir la propuesta de Habermas a disminuir, para eventualmente acabar, con el resentimiento causado por la desigualdad y la denominación del extraño en cierto lugar.

La comunidad, y mucho menos las reglas que se proponen para vivir en armonía, se deberían de imponer de manera obligatoria. La participación es importante en la construcción de leyes; puesto que a través de ello se genera un esquema de normas a seguir que incorpora lo propio y no excluye a lo ajeno. De esta manera, la inclusión del Otro resulta en un espacio abierto, con límites propuestos por todos y para todos,

incluso para aquellos que más tarde se incorporen; pues eventualmente tendrán la oportunidad de ser escuchados en los espacios de colectividad.

Conclusiones preliminares

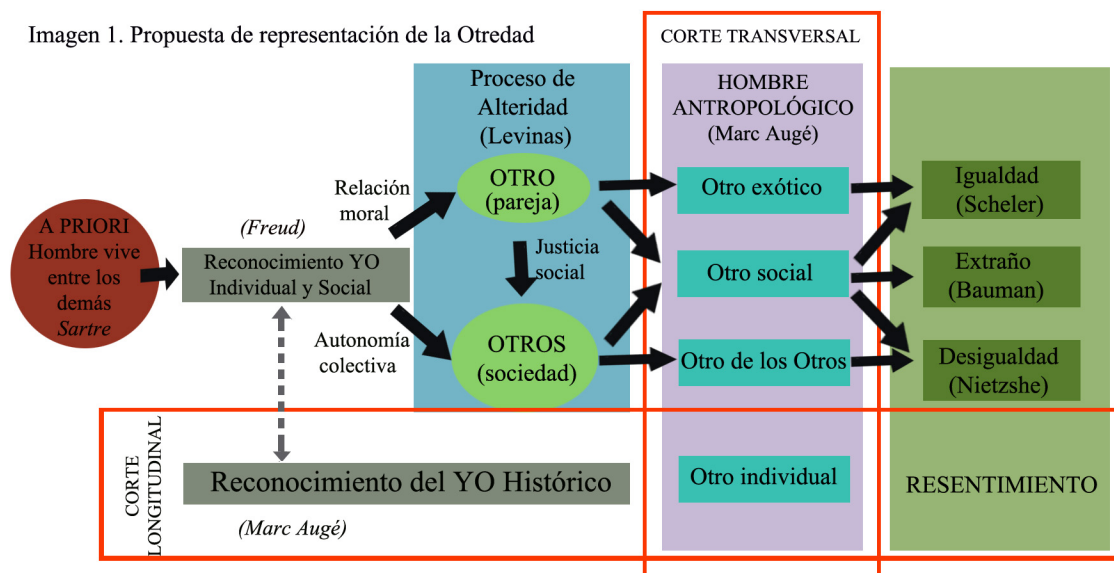
A través del análisis de los diferentes conceptos y perspectivas de la Otredad y el proceso de alteridad, se obtiene un universo más detallado de las relaciones que el hombre ha establecido con el exterior. Se puede observar que las relaciones entre personas pueden ser de igual, o incluso mayor complejidad, que estudiar al sujeto en sus múltiples identidades. Haciendo alusión a Foucault (1990), son relaciones de poder a las cuales el hombre está sujeto, en ocasiones una sobre otra incrementando su fuerza, y otras veces son fuerzas polarizadas que causan conflicto y contradicción. ¿Cómo escapar a la historicidad cuando existen estructuras de poder que determinan al ser humano como un individuo sin sentido de colectividad? ¿Cómo desvanecer la construcción histórica – negativa - de lo que es, del contexto en el que nació, de los valores que así como el lenguaje se convierten en un *a priori* de su existencia? Si las desigualdades creadas a través del capitalismo se han visto materializadas en los últimos años, es momento de disminuir dichas desigualdades reconfigurando la esfera de participación y cohesión social. Dentro de las múltiples formas de relacionarse con el Otro es importante analizar como se pueden romper cada una de las cadenas que se han formado buscando eliminar el resentimiento y buscar el resarcimiento.

En el siguiente cuadro, se presenta una interpretación del proceso de Otredad y las diferentes relaciones que existen durante el reconocimiento del yo, del Otro, los Otros y nosotros. (Ver Imagen 1. Propuesta de representación de la Otredad) En primer instancia se reconoce como a priori de la condición humana que el hombre está destinado a vivir entre los demás. A partir de esto, existe un reconocimiento del ser como individuo, en tanto tiene valor porque es respetado, escuchado y potencialmente amado por el Otro que lo considere un igual o mejor. A partir de esto, el se reconoce como un yo individual y social; acepta al Otro.

Una vez que es consciente del yo y el Otro, puede establecer una relación como pareja, como indicaba Levinas. En este momento establece una relación moral con ese Otro y a través de la empatía, convivencia y aceptación de su singularidad se genera el

proceso de alteridad. Ahora bien, si Levinas distingue el proceso del encuentro con el Otro del encuentro con los Otros, es importante que se establezca un proceso de alteridad partiendo del yo hacia los Otros a través de una autonomía colectiva; si por el contrario, se crea una relación trasladando la relación con el Otro a los Otros, el resultado será la “sana” interacción a través de lo impuesto por el sistema de la justicia social.

Imagen 1. Propuesta de representación de la Otredad



Al recordar que el ser humano es un ser histórico y la construcción de sus identidades va articulando raíces y contexto, se deduce que es imposible que deje atrás su cultura, tanto de un pasado histórico como de un pasado inmediato. En la tabla se intersectó el bagaje histórico como corte longitudinal con un corte transversal sobre la concepción del Otro desde la antropología, específicamente abarcando la sobremodernidad que reconoce al Otro en cuatro categorías. Se puede observar que la categoría del Otro individual es la que concentra la herencia cultural, parecido e influencias. Por un lado, si se considera desde la perspectiva optimista, el individuo conserva alteridades – reconocimiento - que se han generado en el pasado y que posiblemente así continuarán. Pero por otro lado, también carga con las relaciones de conflicto y el resentimiento que se ha permeado a lo largo del tiempo.

De esta manera se pueden relacionar las diferentes categorías del resentimiento con el reconocimiento del Otro en la actualidad. El reconocimiento en el Otro de los Otros se encarga de hacer diferencias culturales, entre etnias, grupos subalternos o

suburbanos, por lo que en esta esfera es posible encontrar resentimiento ante la desigualdad, y al ser un proceso colectivo está inmerso en espacios públicos. El reconocimiento del Otro exótico, que establece relación con el nosotros iguales, es susceptible al resentimiento que se experimenta según Scheler a través de la igualdad, de poder manejar o coartar la libertad del Otro igual. El Otro social, es quien, a través de esta interpretación se encuentra vinculado a la posibilidad de todas las categorías de resentimiento, puesto que se define ante el Otro y los Otros en el trabajo, género, familia, política, lugares, etc. Entender las diferentes esferas en las que se realiza el proceso de alteridad y el reconocimiento de la otredad, permite establecer cuáles son las relaciones pertinentes de análisis con el fin de crear ciudadanía en a través del encuentro en una ciudad.

Levinas visualiza que es diferente la manera en la que el ser humano se relaciona con el Otro, como un dúo y la forma en la que se desenvuelve en la sociedad. Así como para Bauman la respuesta para una ciudadanía globalizada no es aumentar a una escala mayor las instituciones que actualmente existen, para Levinas no se puede pensar en trasladar la relación moral que se establece con el Otro al vínculo que se establece con la sociedad. Así como es necesario pensar en reformar la red global de interdependencias e interacciones, es necesario reformular el tipo de relación que el individuo establece con la comunidad. Será motivo de reflexiones posteriores el entender como la configuración de la ciudad puede promover y encausar el entendimiento pleno entre los habitantes de la era global.

Bibliografía

- Lynch, Kevin, 1960, *The image of the city*, Cambridge, The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Castells, Manuel, 1998, "Espacios públicos en la sociedad informacional" en *Urbanitas*, núm 7.
- Sassen, Saskia, 2001, *The global city: New York, London, Tokyo*, New Jersey, Princeton university press.
- Augé, Marc, 1992, *Los no lugares, espacios del anonimato; Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- Bauman, Zygmunt, 2007, *Tiempos líquidos, vivir en una época de incertidumbre*, Mexico, DF, Tusquets.
- Bauman, Zygmunt, 2008, *Does ethics have a chance in a world of consumers?* London, Harvard University Press.
- Bauman, Zygmunt, 2007, *Identidad*, Buenos Aires, Losada.

Begrich, Aljoscha, 2007, El encuentro con el otro según la ética de Levinas en *Teología y cultura*, año 4 vol. 7.

Foucault, Michel, 1990, *Las tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós Iberica S.A.

Habermas, Jürgen, 1999, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.

Kant, Immanuel, 1905, *Por la paz perpetua*, Barcelona, Sopena.

Pol Urrútia, Enric, Vidal Moranta, Tomeu, 2005, La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares en *Anuario de Psicología*, vol. 36 núm. 3