



**UNIVERSIDAD DE CUENCA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES**

**CARRERA DE FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA Y ECONOMÍA**

**“TOLERANCIA E INTOLERANCIA EN LA INTERRELACIÓN CON UN ‘OTRO’ ”**

*Trabajo de titulación previo a la obtención  
del título de Licenciado(a) en Ciencias de  
la Educación en Filosofía, Sociología y  
Economía*

**Autores:**

Johanna Verónica Pintado Albarracín

Francisco Román Sinchi Guerrero

**Tutor:**

Mgt. Cristóbal Edmundo Cárdenas Espinoza

CUENCA – ECUADOR

2016



## RESUMEN

Este trabajo de investigación está encaminado a determinar sintéticamente algunas reflexiones que se han realizado a través de la Historia de la Filosofía sobre la problemática al interior de la relación con un Otro u Otredad. Tomando como punto de partida nociones como Tolerancia, Hospitalidad e Intolerancia y considerando como principal referencia obras filosóficas de autores como Locke, Voltaire, J. S. Mill, Kant, E. Levinas, J. Derrida, S. Zizek, se plantea un recorrido por el movimiento filosófico occidental desde donde se pretende exponer la naturaleza ambigua del proceder ético y moral del ser humano.

Posterior a ello la indagación discurre hacia América Latina y como la influencia del pensamiento de E. Levinas provocó en parte el surgimiento de corrientes fundamentadas en la inserción de la alteridad como alternativa ante la noción de Totalidad. También se destaca el enfoque dado por Enrique Dussel a la Otredad, además de ello como Latinoamérica históricamente se instituía dentro de las relaciones de poder a nivel global como un pueblo oprimido y dependiente, ante lo cual la Filosofía de la Liberación se presenta como una iniciativa crítica que busca la apertura de nuevos horizontes que tracen reivindicaciones culturales cada vez se instauren más efectivamente en el devenir histórico.

**PALABRAS CLAVES:** *Tolerancia, Hospitalidad, Intolerancia, Otredad*



## ABSTRACT

This research aims to systematically analyze some thoughts that have been suggested through the History of Philosophy concerning problems within the relationship with the “Other” or “otherness”. Considering as a starting point notions such as Tolerance, Hospitality and Intolerance, and regarding the main philosophical works of authors such as Locke, Voltaire, J. S. Mill, Kant, E. Levinas, J. Derrida, S. Zizek. It is planted an informative itinerary by the western philosophical movement, from which we attempt to expose the ambiguous nature of ethical and moral human behavior.

Subsequent to this, the inquiry extends to Latin America and how the influence of E. Levinas’ thought caused partly the emergence of fundamental currents in the insertion of otherness as an alternative before the notion of totality. Similarly, the approach given by Enrique Dussel to Otherness stands out. Furthermore, we analyze how Latin America is historically instituted within the global power relations as an oppressed and dependent actor (region). In this context the Philosophy of Liberation is presented as a critical initiative that seeks the open of new horizons which trace cultural demands once Latin America sets up more effectively in the historical development.

.

**KEY WORDS:** *Tolerance, Hospitality, Intolerance and Otherness.*



## ÍNDICE

<b>RESUMEN</b> .....	2
<b>ABSTRACT</b> .....	3
<b>ÍNDICE</b> .....	4
<b>CLAUSULAS</b> .....	6
<b>AGRADECIMIENTO</b> .....	10
<b>DEDICATORIA</b> .....	11
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	13
<b>CAPÍTULO I</b> .....	17
<b>1 Tolerancia y Hospitalidad</b> .....	17
<b>1.1 Marco Histórico – Filosófico de la Tolerancia</b> .....	17
1.1.1 Aproximaciones al concepto de Tolerancia.....	17
1.1.2 Delimitación conceptual de la tolerancia según John Locke.....	19
1.1.3 Opiniones y acciones puramente especulativas y de culto divino.....	20
1.1.4 Opiniones prácticas y acciones en materias de naturaleza indiferente.....	21
1.1.5 Las virtudes y los vicios morales.....	23
1.1.6 Delimitación conceptual de la tolerancia según Voltaire .....	24
1.1.7 Delimitación conceptual de la tolerancia según John Stuart Mill .....	29
<b>1.2 La Hospitalidad</b> .....	30
1.2.1 Kant .....	31
1.2.1.1 Sobre la paz perpetua.....	31
1.2.2 Derrida.....	34
1.2.2.1 La Hospitalidad .....	34
1.2.2.2 Hospitalidad absoluta, hospitalidad condicional .....	36
1.2.2.3 Hospitalidad y Derecho .....	39
1.2.2.4 No existe Hospitalidad .....	40



<b>CAPÍTULO II</b> .....	42
<b>2 Relación e Irrupción de “El Otro”</b> .....	42
<b>2.1 Especificaciones Terminológicas</b> .....	42
2.1.1.1 Otredad .....	42
2.1.1.2 Alteridad .....	43
2.1.1.3 Mismidad .....	44
2.1.1.4 Solipsismo .....	45
<b>2.2 La tolerancia y su relación con la Otredad en Emanuel Levinas</b> .....	46
<b>2.3 Intolerancia</b> .....	51
2.3.1 Análisis de manifestaciones de Intolerancia en la historia .....	51
2.3.2 Determinación de una intolerancia con fundamento según Slavoj Zizek .....	58
<b>3 CAPITULO III</b> .....	68
<b>3.1 Emanuel Levinas y la filosofía de la Liberación</b> .....	68
<b>3.2 Configuración de la Otredad en la Filosofía de la Liberación (Enrique Dussel)</b> .....	71
3.2.1 Ontología de la Totalidad .....	72
3.2.2 Meta-física de la Alteridad .....	77
3.2.3 La Liberación en la alteridad .....	80
CONCLUSIONES .....	83
RECOMENDACIONES .....	87
BIBLIOGRAFÍA.....	88



## CLAUSULAS



Universidad de Cuenca  
Clausula de derechos de autor

---

*Johanna Verónica Pintado Albarracín*, autora de la tesis “TOLERANCIA E INTOLERANCIA EN LA INTERRELACIÓN CON UN ‘OTRO’ ”, reconozco y acepto el derecho de la Universidad de Cuenca, en base al Art. 5 literal c) de su Reglamento de Propiedad Intelectual, de publicar este trabajo por cualquier medio conocido o por conocer, al ser este requisito para la obtención de mi título de Licenciada en Ciencias de la Educación en Filosofía, Sociología y Economía. El uso que la Universidad de Cuenca hiciere de este trabajo, no implicará afección alguna de mis derechos morales o patrimoniales como autora.

Cuenca, 28 de Junio de 2016

Johanna Verónica Pintado Albarracín.

C.I: 0104460795



*Francisco Román Sinchi Guerrero*, autor de la tesis “TOLERANCIA E INTOLERANCIA EN LA INTERRELACIÓN CON UN ‘OTRO’ ”, reconozco y acepto el derecho de la Universidad de Cuenca, en base al Art. 5 literal c) de su Reglamento de Propiedad Intelectual, de publicar este trabajo por cualquier medio conocido o por conocer, al ser este requisito para la obtención de mi título de Licenciado en Ciencias de la Educación en Filosofía, Sociología y Economía. El uso que la Universidad de Cuenca hiciere de este trabajo, no implicará afección alguna de mis derechos morales o patrimoniales como autor.

Cuenca, 28 de Junio de 2016

Francisco Román Sinchi Guerrero

C.I: 0104283262



Universidad de Cuenca  
Clausula de propiedad intelectual

*Johanna Verónica Pintado Albarracín*, autora de la tesis “TOLERANCIA E INTOLERANCIA EN LA INTERRELACIÓN CON UN ‘OTRO’ ”, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autora.

Cuenca, 28 de Junio de 2016

Johanna Verónica Pintado Albarracín

C.I: 0104460795



Universidad de Cuenca  
Clausula de propiedad intelectual

*Francisco Román Sinchi Guerrero*, autor de la tesis “TOLERANCIA E INTOLERANCIA EN LA INTERRELACIÓN CON UN ‘OTRO’ ”, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor.

Cuenca, 28 de Junio de 2016

Francisco Román Sinchi Guerrero

C.I: 0104283262



## **AGRADECIMIENTO**

A la Universidad de Cuenca por habernos acogido durante estos años en los que cursamos nuestras vidas universitarias.

A nuestro director de trabajo de investigación Mgt. Cristóbal Cárdenas Espinoza.

A la Dra. Catalina León Pesantez.

A todos los docentes de la carrera de Filosofía, Sociología y Economía que con su labor diaria contribuyeron a nuestra educación.

Y a todas aquellas personas que hicieron posible que lleguemos a culminar con éxito esta etapa de nuestra vida.



## **DEDICATORIA**

No recuerdo mi primer paso, pero aprendí a caminar....

Este trabajo de titulación está dedicado a: mis padres Fanny y Sergio y a mis hermanos Jairo, Sergio José (Siro) y Fernando (Jako); a Sergio que aunque no estuviera de acuerdo siempre apoyo mis decisiones y a pesar de que hoy físicamente no está aquí siempre me acompaña en mi corazón; a Fanny por su entrega y amor que se ve plasmado día a día; a mis hermanos que siempre estuvieron apoyándome, a todos ellos Gracias...

*Johanna*



A:

Mis padres Román y Bertha por todo su afecto y apoyo incondicional, a mis hermanas y hermanos por ser guías y ejemplos para mi existencia, a mi esposa por su amor y paciencia. A todos ellos gracias por el devenir, por los fragmentos de vida compartidos, por las sonrisas robadas a la nostalgia.

A los “Otros”, a los distintos, a los genios anónimos, a los desintegrados del mundo, a los monstruos; a aquellos que aun ven al mundo con asombro y perplejidad...

*Francisco*



## INTRODUCCIÓN

A través de la historia universal y junto a la aparición de la especie humana en el planeta, ha sido concomitante el surgimiento de conflictos entre individuos y colectivos humanos, de allí que el pensar y repensar las relaciones e interrelaciones entre las diversas culturas ha sido un empeño de diversos pensadores y filósofos. Partiendo de la posibilidad de conocimiento del “otro”, en su complejidad y la naturaleza de la relación con este “otro”. Debido a que vivimos en un mundo globalizado en el que el concepto del “otro” nos lleva a la reflexión de ¿quién es el otro? y ¿cómo nos relacionamos con él?, ya sea como un sujeto diferente o igual.

Aristóteles (384 A.C – 322 A.C) considerado entre uno de los filósofos griegos más importantes, define al hombre como “zoon politikón” un ser social o político por naturaleza, para quien, su esencia estaría determinada en parte por su relación con un “otro” o unos “otros”; un o unos otros que irrumpen en el devenir de los seres, de lo cual se deriva una inevitable relación.

Es en esta relación con un “otro” en la que a lo largo de la historia de la humanidad han sobrevenido diversas formas de vincularse ya sea desde la individualidad o colectividad. De ello se infiere que el lugar de la otredad en el campo de la filosofía sea tan primordial, ya que toda posible relación de un individuo con su exterioridad será una relación con un “otro”.

Entre las principales formas de relacionarse con la otredad, están: la tolerancia, la intolerancia y la hospitalidad; y es a través de obras (tratados) de autores como Santo Tomas de Aquino, Locke, Voltaire, Kant, John Stuart Mill, Emmanuel Lévinas, J. Derrida, Zizeck, entre otros, que la historia de la filosofía ha ido especulando al respecto. Habría que anotar que esta especulación se fue forjando en un marco coyuntural *temporal-cultural* en la que cada



pensador transcurría sus días. A lo largo de la historia podemos decir que la tolerancia y la intolerancia son dos formas antagónicas de relación que se manifiestan en los individuos, en quienes la una no da lugar a la otra. La tolerancia se manifiesta como la aceptación de *otro* en la convivencia diaria en el respeto de las convicciones y prácticas religiosas, en su cultura; es decir en la relación individual y colectiva entre sujetos disímiles. Es así que esta propuesta de investigación está enmarcada geográfica y temporalmente en la filosofía moderna y contemporánea europea, llegando hasta la problematización de nuestra actualidad.

Durante el desarrollo del primer capítulo se hace un acercamiento general a la temática, a través de una aproximación al concepto de *Tolerancia*. En este sentido exponemos la definición del vocablo presentada por la Real Academia Española que etimológicamente nos dice que proviene del “latín *tolerare*” (sostener, soportar).

En los siguientes subcapítulos se presenta la delimitación conceptual de los términos de Tolerancia e intolerancia desarrolladas por grandes filósofos de la historia, como son: John Locke (*Ensayo sobre la Tolerancia*), Voltaire (*Tratado sobre la Tolerancia*), J.S. Mill (*Sobre la Libertad*), Kant (*Sobre la paz perpetua* o *Para una paz perpetua*).

Según Locke se debe tolerar todas las opiniones que no afecten el correcto funcionamiento de un Estado; y el Estado está en la obligación de crear leyes que ayuden a la convivencia armónica entre los miembros de la sociedad, de igual manera el Estado es quien controla las opiniones de sus miembros por lo tanto la libertad de opinión está limitada a lo que un gobierno crea que es bueno y deba ser difundido, o; malo y por lo tanto debe ser reprimido, suprimido y hasta castigado.

Por otra parte Marcuse nos habla de una *tolerancia represiva* cuyo objetivo no solo es reprimir las opiniones que atentan al buen funcionamiento de un estado sino también todos los impulsos de libertad que puedan afectar a los intereses de una sociedad capitalista-industria.



Voltaire en cambio nos dice que la “intolerancia es lo único intolerable” por ello apela al buen juicio de cada persona y a una religión razonable alejada de cualquier fanatismo que pueda afectar a la moral individual. He aquí la importancia J.S.Mill que trata acerca de la libertad en la que existen actos que deben ser o no tolerados.

“*Sobre la paz perpetua*” en este texto Kant no solamente nos da un límite de lo que debe o no ser tolerado sino del derecho que tiene un extranjero a la hospitalidad en un lugar diferente al natal. La hospitalidad es tomada como un derecho cosmopolita.

En el segundo capítulo de este trabajo de investigación nos adentramos en el estudio de la correspondencia con un *Otro* y sus implicaciones con la *tolerancia e intolerancia*, es preciso esclarecer algunos términos que nos serán útiles para especificar las nociones presentadas, como: Otredad, Alteridad, Mismidad, Solipsismo e Ipseidad.

Exploramos a través de la filosofía de Lévinas la cuestión de la otredad, y la crítica hacia una filosofía eurocéntrica; su pensamiento influirá de tal manera que se convertirá en el núcleo fundamental de varias corrientes filosóficas en América Latina.

De acuerdo con la sistematización de nuestro trabajo también nombraremos algunas manifestaciones de intolerancia ocurridos a lo largo de la historia como: el Holocausto en el que murieron más de seis millones de judíos o la muerte de 40 millones de personas en el régimen de Stalin; o el asesinato a personas pertenecientes a grupos LGBT (lésbico, gay, bisexual y transexual) en México.

A estos ejemplos le sumamos todos los actos de intolerancia suscitados durante la época de la conquista en América que fueron en parte justificados por Sepúlveda a través de su tesis en la que justifica este hecho a través de lo que él manifiesta como una guerra justa debido a que cumple con ciertas exigencias y condiciones.



Para la determinación de una intolerancia con fundamento Slavoj Zizek (1949- ) uno de los pensadores con más actualidad en la historia de la filosofía. En su obra “En defensa de la Intolerancia” (2007) presenta un análisis de la coyuntura política por la que atraviesa el mundo. En ella, presenta un enfoque peculiar de la tolerancia, pero no se trata de una tolerancia tradicional; más bien hace referencia a lo que él determina como “tolerancia multicultural”, más concretamente, al liberalismo tolerante y multicultural, el cual se presenta como la panacea para los principales conflictos sociales que van aconteciendo en el devenir de la historia.

En el desarrollo del tercer capítulo primeramente realizamos un acercamiento a la filosofía de Lévinas y su influencia en el pensamiento latinoamericano. Esta influencia provocara el auge de una filosofía crítica que dará como resultado el surgimiento de varias corrientes alrededor de la configuración de una filosofía de la Liberación. El más notable representante de la filosofía de la liberación latinoamericana es E. Dussel, que manifiesta que el sujeto moderno se perfila como paradigma de la totalidad. La Totalidad en América Latina influida por la cristiandad colonial, la cual había anulado al Otro, al indio que es “nada”; como también sería nada el criollo aristócrata revolucionario que no paso de ser un simple sub-dominador. Ante este panorama histórico, es la filosofía la llamada a interpretar y superar la dependencia. Dussel afirma que la experiencia originaria del pensar latinoamericano aparece dado por el “cara-a-cara”, rostro-ante-rostro.



## CAPÍTULO I

### 1 Tolerancia y Hospitalidad

#### 1.1 Marco Histórico – Filosófico de la Tolerancia

##### 1.1.1 Aproximaciones al concepto de Tolerancia

Si bien definir completamente un término como la Tolerancia resulta un tanto equívoco debido a la gran cantidad de bibliografía existente respecto al tema. En este apartado se pretende develar algunas de las concepciones más generales que a nuestro criterio se han desarrollado a través de la historia de la filosofía.

Etimológicamente este vocablo proviene “del latín *tolerare* (sostener, soportar), *tolerantia*, respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes a las nuestras”. (RAE, 2015). Para indagar el auge que tuvo el uso del vocablo *tolerancia* nos debemos remontar a la Europa de los siglos XVI y XVII en los que “la religión determinaba por lo general la moral. La intransigencia solía ser la norma.” (Villaverde & Laursen, 2011, pág. 12) De ello que en primera instancia se asocie el estudio de la tolerancia al desenvolvimiento de las religiones y su continua búsqueda de supremacía “En su sentido más amplio, se puede entender la tolerancia como la concesión de libertad a quienes disienten en materia de religión.” (Kamen, 1987, pág. 9)



“En el plano histórico, antes de tomar en consideración el plano político, la tolerancia fue objeto de controversias religiosas dada la existencia de una pluralidad y de una diversidad religiosa representada por las tres grandes corrientes del monoteísmo” (Villaverde & Laursen, pág. 203)

Se puede dar más de un sentido al término tolerancia:

Por una parte, significa indulgencia para con ciertas doctrinas u obras (sentido teológico); por otra, respeto a los enunciados y prácticas políticas siempre que se hallen dentro del orden prescrito y aceptado libremente por la comunidad (sentido político); finalmente, actitud de comprensión frente a las opiniones contrarias en las relaciones interindividuales, sin cuya actitud se hacen imposibles dichas relaciones (sentido social). (Ferrater Mora, 2009, pág. 3523)

La elaboración del término de *Tolerancia Represiva* por parte de Herbert Marcuse es quizá una de las que más destaca en estudio de este campo: es aquella tolerancia elaborada formalmente al interior de las sociedades capitalistas-industriales en las que se concede el ejercicio de la tolerancia, este ideal de tolerancia “adormece los impulsos de liberación. En este caso la tolerancia tiene la función de reprimir semejantes impulsos y es, por tanto, represiva” (Ferrater Mora, 2009, págs. ,3525)

La tolerancia es un fin en sí mismo. Suprimir la violencia y reducir la opresión cuanto sea preciso para proteger a hombres y animales de la crueldad y de la agresión: he ahí las condiciones previas para una sociedad humana. Esta sociedad no existe aún; el avance hacia



ella está hoy día contenido más que nunca por la violencia y la represión. (Critique of Pure Tolerance, pág. 105)

Cabe resaltar el concepto de tolerancia que brinda la *Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*, en su *Declaración de Principios sobre la Tolerancia* (Artículo 1) aprobada en conferencia general en París el 16 de noviembre de 1995:

La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo (...) consiste en la armonía en la diferencia. (...) es una actitud activa de reconocimiento de los derechos humanos universales y las libertades fundamentales de los demás (...) han de practicarla los individuos, los grupos y los Estados. (UNESCO, Declaración de Principios sobre la Tolerancia, 1995, pág. 10)

En los siguientes subcapítulos se pretende esbozar, algunas ideas sobre la tolerancia desarrolladas por tres grandes filósofos de la historia, los cuales han decantado su agudeza sobre el tema, en tres grandes obras que abordan la problemática; John Locke (*Ensayo sobre la Tolerancia*), Voltaire (*Tratado sobre la Tolerancia*), J.S. Mill (*Sobre la Libertad*).

### 1.1.2 Delimitación conceptual de la tolerancia según John Locke

En el *Ensayo sobre la Tolerancia* (1666), John Locke muestra una marcada diferencia entre las diferentes manifestaciones religiosas surgidas a raíz de la Reforma y su tolerancia o intolerancia hacia estos nuevos grupos. Locke manifiesta que hay que tolerar otras opiniones religiosas siempre que estas no perjudiquen los intereses fundamentales del Estado y de la sociedad.



Según esto Locke plantea que el “poder y autoridad que el magistrado posee se deriva de la concesión y consentimiento del pueblo” (Locke, 2014, pág. 16) El pueblo tiene la libertad de elegir a sus gobernantes para que estos ejerzan bien su trabajo para poder preservar una vida digna de sus mandantes, así como la paz y seguridad de los mismos.

Locke resalta la idea de que el magistrado o el gobierno de turno no deben entrometerse en las opiniones y acciones de los ciudadanos siempre que estas no afecten la paz civil ni la propiedad de cada uno de los habitantes. Cuando se dice que no deben entrometerse me refiero a que cada individuo tiene libertad de conciencia, es decir elegir la religión que le parezca más adecuada según sean sus intereses en relación a la posibilidad de su percepción Teológica sobre la existencia de un mundo ultraterreno y cuál es la vía para llegar a él.

Opiniones y acciones de los hombres en lo que a la tolerancia se refiere:

- 1.- opiniones y acciones puramente especulativas y de culto divino, (en sí mismas no afectan a la sociedad).
- 2.- opiniones prácticas y acciones en materias de naturaleza indiferente, (no son buenas ni malas pero afectan a la sociedad).
- 3.- las virtudes y vicios morales, (afectan a la sociedad ya que en sí mismas pueden ser buenas o malas).

### 1.1.3 Opiniones y acciones puramente especulativas y de culto divino.

Las opiniones puramente especulativas son aquellas que se deducen de la experiencia y de la naturaleza del entendimiento de cada hombre, estas no afectan al prójimo como son las



creencias (trinidad, purgatorio, reino de Cristo) ya que cada hombre tiene una libertad ilimitada en ese aspecto, así como el lugar, la hora y el modo en el que cada individuo rinde culto a Dios.

Que en las especulaciones y en el culto religioso, todo hombre tiene una perfecta e incontrolable libertad, de la cual puede hacer uso como le venga en gana, si seguir las órdenes del magistrado, o incluso contrariándolas, sin incurrir en culpa o pecado en absoluto, siempre y cuando lo haga sinceramente y en buena conciencia para con Dios según su conocimiento y persuasión. Pero si hay alguna ambición, orgullo, revancha, rebeldía o algún elemento extraño que se mezcle con lo que él llama conciencia, tendrá otro tanto de culpa y de ella habrá de responder en el Día del Juicio (Locke, 2014, pág. 19)

La política y la organización social de un Estado tiene que estar encaminada a cuidar los intereses de sus ciudadanos en este mundo, la relación que deben tener entre hombres debe estar normada para que los ciudadanos no puedan hacerse daños unos a otros, sino para preservar el bien social, y el gobierno no debe tener participación de los intereses de los hombres con respecto a otro mundo ya que para ellos el camino a la vida eterna no está exigido por una fuerza exterior sino por una fuerza interna, voluntaria, una elección espiritual una elección del alma, cada persona es libre de elegir el camino de la salvación, y debe tolerar la elección de su prójimo a pesar de que esta defiera de la suya.

#### 1.1.4 Opiniones prácticas y acciones en materias de naturaleza indiferente.

Para Locke “todos los principios u opiniones por los que los hombres piensan que están obligados a regular sus acciones con respecto a los demás (...) son opiniones que, junto con las



acciones que se siguen de ellas, tienen derecho a ser toleradas (...) pero solo en la medida en que no tienda a la perturbación del Estado o no causen a la comunidad más inconvenientes que ventajas”. Es decir las personas son libres de expresar sus opiniones y el estado debe tolerarlas pero, ¿cuál es el límite hasta el cual debe hacerlo si el estado es el que tiene el control de todos los miembros de ese estado? Además, están regulados por lo que el estado piensa que es bueno o malo. (Locke, 2014, pág. 19)

En este sentido el magistrado tendría derecho a imponer ciertos aspectos en lo referente a la opinión pública como son:

- 1.-Prohibir que una opinión se publique o difunda.
- 2.-Forzar a renunciar a una opinión o a abjurar de ella
- 3.-Obligar a profesar y dar asentimiento a la opinión contraria.

Cuando el magistrado crea que las opiniones de los demás pueden afectar al gobierno éste está en el derecho de prohibir que estas opiniones sean difundidas, ¿dónde queda la libertad de opinión del pueblo? Fácil respuesta, no existe porque es el gobierno es quien decide que es correcto o incorrecto decir, lo que en la actualidad diríamos no existe libertad de expresión.

Ningún gobierno o persona podría obligar a otra a que piense u opine según lo que a este le convenga. Lo único que estaría creando es enemigos en potencia ya que cada ciudadano se sentirá oprimido y cansado de ser controlado y lo único que buscara es su libertad, y en busca de ella lo único que va creando son conflictos, con lo que pasaría a otro nivel ya que en esta búsqueda sus opiniones van seguidas de acciones que afectan al gobierno.



El gobierno debe estar consciente de las leyes que cree ayuden a la convivencia armónica entre el pueblo y el magistrado ya que si este trata de reprimir o forzar acciones estas solo desembocarán en reacciones negativas por parte de la sociedad.

### 1.1.5 Las virtudes y los vicios morales

Algo que preocupa mucho a los hombres es el tema acerca de la conciencia y es ahí donde Locke nos habla acerca de las acciones buenas como las virtudes morales o las acciones malas como los vicios y la disputa que existe sobre la libertad de conciencia. En este sentido el magistrado no tiene ningún poder ya que los hombres con su libre albedrío pueden ejercer ciertas virtudes o vicios. Cada hombre podrá decidir acerca de las virtudes y los vicios morales, si sus actos son correctos y si estos le ayudaran a conseguir un buen lugar, por así decirlo, en el “otro mundo”, el ejercicio de las virtudes permite que se formen lazos y vínculos entre hombres y por ende entre todos los miembros de una sociedad por ejemplo la virtudes como la moderación, la caridad benefician al pueblo al Estado.

Locke en este ensayo nos muestra cuales son los límites de la tolerancia. Un estado debe tolerar todas aquellas opiniones y acciones que no perjudiquen el desarrollo de un pueblo dejar pasar por alto ciertas opiniones referentes al dogma de un pueblo ya que el magistrado nada tiene que ver con las opiniones ni acciones de los hombres en lo referente a la búsqueda de una vida en otro mundo o la trascendencia de su alma a mejor vida el magistrado solo puede actuar según sus competencias en este mundo y dictar leyes, que ayuden a la buena marcha de un estado, sancionar acciones negativas que perjudiquen el bienestar del pueblo y no solo de un hombre.



Es importante que el magistrado cumpla con su deber en este mundo y no tratar de imponer y menos por la fuerza ciertos ideales o convicciones ya que estas lo único que hacen es crear enemigos en potencia que buscaran el momento adecuado para hacer prevalecer sus creencias y podrán desestabilizar a un estado ya que están cansados de que sus opiniones sean reprimidas por creencias absurdas que van en contra de sus ideas.

#### 1.1.6 Delimitación conceptual de la tolerancia según Voltaire

François Marie Arouet, Voltaire (1694-1778) es sin lugar a dudas una figura que no se puede omitir en la historia de la tolerancia, ya que sus ideas han marcado un hito respecto al tema, estas ideas están plasmadas básicamente en su célebre *Tratado sobre la Tolerancia* de 1762, en el que:

Junto con Locke, Spinoza o Bayle, reconoce la superioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia y también piensa que hay que diferenciar radicalmente filosofía y teología. Sin embargo, se aleja de Locke porque prefiere promover una religión razonable en lugar de un cristianismo razonable (Villaverde & Laursen, pág. 208)

Empleando como punto de partida el caso de Jean Calas quien a su parecer fue víctima del fanatismo religioso en el pueblo de Toulouse el 9 de marzo de 1762, Voltaire desarrolla su especulación acerca de la tolerancia y todo el daño que ha causado el fanatismo religioso a través de la historia y como la razón sería la única herramienta que se puede emplear en contra del apasionamiento religioso, aunque “La debilidad de nuestra razón y la insuficiencia de nuestras leyes se dejan notar todos los días” (Voltaire, pág. 5). De la acotación anterior podríamos darnos cuenta que incluso hoy estas aseveraciones no nos parecen fuera de contexto, ¿Cuántas veces no nos hemos preguntado sobre la eficacia de las leyes que nos amparan? O si



¿El uso de la razón como instrumento de la humanidad y su búsqueda de progreso nos brindan las mejor alternativas de existencia?

Su crítica hacia el fanatismo tiene como principal objetivo las secuelas que han producido las pugnas sobre los dogmas cristianos y católicos “de sobra se sabe todo lo que ha costado desde que los cristianos disputan sobre el dogma: ha corrido sangre, ya sea en los patíbulos ya en los campos de batalla, desde el siglo IV hasta nuestros días” (Voltaire, pág. 9). Si bien para Voltaire la religión cristiana había sido mal entendida de tal forma que produjo un espíritu dogmático, muy contrario a las enseñanzas de Jesucristo: “Solo hay, sino me equivoco muy pocos pasajes en los *Evangelios* de los que el espíritu de persecución haya podido inferir que la intolerancia, la coacción, son legítimas” (Voltaire, pág. 43). Analizando algunas parábolas evangélicas, Voltaire nos muestra como las alegorías allí narradas muestran el verdadero sentido de tolerancia cristiana, y como sería *la tolerancia* y no la intolerancia un derecho divino.

Casi todo el resto de las palabras y obas de Jesucristo predicán la dulzura, la paciencia, la indulgencia. Es el padre de familia que recibe al hijo prodigo; es el obrero que llega a última hora y es pagado igual que los otros; es el samaritano caritativo; (...) Ni siquiera se indigna contra Judas, que debe traicionarle; ordena a Pedro que nunca use la espada (...) (Voltaire, pág. 46)

Por otra parte, el espíritu de la razón que avanza con sus luces va dejando de lado “aquellos tiempos anárquicos” de tal forma que varios credos pueden coexistir en un Estado “la filosofía, la sola filosofía, esa hermana de la religión, ha desarmado manos que la superstición



había ensangrentado tanto tiempo; y la mente humana, al despertar de su ebriedad, se ha asombrado de los excesos a que la había arrastrado el fanatismo” (Voltaire, pág. 13)

La intolerancia no sería para Voltaire ni un derecho natural, ya que si fuese así sería común que en todas las latitudes del planeta los hombres se exterminasen entre sí, lo cual no acontece; ni un derecho humano ya que este se basa en el derecho natural y ambos se hallan bajo el canon del *Principio Universal* “No hagas lo que no quieres que te hagan” (Voltaire, pág. 18). Tomando como ejemplo a los antiguos pueblos civilizados, Voltaire aclara como la libertad de pensamiento tiene como inevitable corolario un desarrollo de sociedades pacíficas y tolerantes con otras ideas y credos. Es así que, tanto griegos y romanos practicaban la tolerancia hacia cultos distintos al oficial practicado por el Estado; así por ejemplo “los atenienses tenían un altar dedicado a los dioses extranjeros, a los dioses que no podían conocer” (Voltaire, pág. 20), por su parte “ el gran principio del senado y del pueblo romanos era: *Deorum offensae dus curae*; solo a los dioses corresponde ocuparse de las ofensas hechas a los dioses” (Voltaire, pág. 21)

La particularidad que diferencia que diferencia a Voltaire de sus antecesores teóricos en cuanto a su concepción sobre la tolerancia es quizá el énfasis que este pone en la *responsabilidad moral* y sobre todo en la *praxis de la tolerancia* ya que esta no debe quedarse en un nivel teórico, aunque en teoría es evidente una “absurdidad en la intolerancia”. En la dependencia existente entre la teoría (ética) y la práctica (moral), es esta última la que debe guiar el buen juicio al momento de la acción. De esta forma incluso:

Quando nuestros actos desmienten nuestra moral (ética) es porque creemos que hay alguna ventaja para nosotros en hacer lo contrario de lo que enseñamos; pero



ciertamente no hay ninguna ventaja en perseguir aquellos que no son de nuestra opinión y en hacernos odiar de ellos. Hay, por lo tanto, repetimos, una absurdidad en la intolerancia (Voltaire, pág. 49)

Voltaire se acerca más bien a Spinoza evocando una doble relación con la salvación: *moral* para las almas bien nacidas que no necesitan el temor y la esperanza para saber cómo actuar, y *religiosa* para las almas débiles que necesitan amenazas y castigos para portarse bien. En este sentido, *la moral es la religión de los fuertes y la religión es la moral de los débiles*. La moral tiene inspiración divina y es universalmente compartida, las religiones por lo contrario son particulares y de carácter humano” (Villaverde & Laursen, 2011, pág. 209)

De esta forma, la tolerancia sería entendida como una virtud moral cuyo carácter universal se vincula con la una visión cosmopolita de los individuos, desarrollado en el capítulo XXII del *Tratado sobre la tolerancia*; en el que se presenta una de las ideas más simbólicas en favor de dicha virtud ecuménica:

Este pequeño globo, que no lo es, rueda en el espacio, lo mismo que tantos otros globos; estamos perdidos en esa inmensidad. El hombre, de una estatura aproximada de cinco pies, es seguramente poca cosa en la creación. Uno de esos seres imperceptibles dice a algunos de sus vecinos, en Arabia o en Cafrería: ‘Escuchadme, porque el Dios de todos esos mundos me ha iluminado: hay novecientos millones de pequeñas hormigas como nosotros en la tierra, pero sólo mi hormiguero es grato a Dios; todos los otros le son odiosos desde la eternidad; únicamente mi hormiguero será feliz, todos los demás serán eternamente desgraciados’. (Voltaire, pág. 61)



Al igual que Locke, Voltaire admite también ciertos casos en los que la intolerancia es de derecho humano (capítulo XVIII) lo cual entra sin duda en contradicción con la noción de la tolerancia como virtud universal. Es así que, para Voltaire solo se admite la condena al fanatismo que trastorne la sana convivencia en sociedad:

Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres, es necesario que tales errores no sean crímenes: solo son crímenes cuando perturban la sociedad: perturban la sociedad si inspiran fanatismo; es preciso, por lo tanto, que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia (Voltaire, pág. 54)

La intolerancia es lo único intolerable, “Si queréis que se tolere aquí vuestra doctrina, empezad por no ser vosotros ni intolerantes ni intolerables” (Voltaire, pág. 57). “¡No dejes de pisotear al infame! (*Écrasez l’Infame*)”

Con relación al ateísmo, Voltaire también tiene sus reparos al momento de concederle un lugar privilegiado en la colectividad, ya que para él “Un ateo que fuese razonador, violento y poderoso, sería un azote tan funesto como un supersticioso sanguinario” (Voltaire, pág. 58), de esta aseveración se desprende que lo que Voltaire llama Razón en su tratado no es esencialmente un tipo de especulación laica:

Es tal la debilidad del género humano, y tal su perversidad, que sin duda vale más para él ser subyugado por todas las supersticiones posibles, con tal de que no sean mortíferas, que vivir sin religión. El hombre siempre ha tenido necesidad de un freno, y aunque fuese ridículo hacer sacrificios a los faunos, a los silvanos, a los



náyades, era mucho más razonable y más útil adorar esas fantásticas imágenes de la Divinidad que entregarse al ateísmo. (...) en todos los sitios en que hay establecida una sociedad es necesaria una religión; las leyes velan sobre los crímenes conocidos y la religión sobre los crímenes secretos (Voltaire, pág. 58)

### 1.1.7 Delimitación conceptual de la tolerancia según John Stuart Mill

John Stuart Mill en su obra “Sobre la Libertad” trata sobre la libertad pero el objeto no es el libre albedrío “sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y límites del poder que puede ser ejercido legítimamente por la sociedad sobre el individuo” (Mill, pág. 19).

Cuando hablamos de libertad existen diferentes argumentos acerca de lo que se debe o no hacer dentro de una sociedad y es en este sentido que Mill nos habla a favor de lo que bajo ciertos principios se debe tolerar:

“la sociedad, como sociedad, no tiene por qué declarar malo lo que no afecta más que al individuo; ella no puede ir más allá de la disuasión, y una persona podrá ser tan libre para disuadir como para persuadir. (...) el Estado no tiene derecho a decidir autoritariamente sobre tal o cual conducta personal – cuando afecta solo a los intereses del individuo” (Mill, pág. 111).

Es por ello que dentro de un estado se han establecido ciertas normas y leyes que regulan el comportamiento de cada uno de los individuos para que estos puedan vivir en armonía con la sociedad y con el estado.



El Estado debe estar regido por gobernantes y estos gobernantes tienen que ser responsables ante el pueblo debido a que son elegidos por su nación y también pueden ser destituidos o remplazados fácilmente si estos no cumplen con la voluntad del pueblo que les ha otorgado el poder de representarles y con ello representar sus intereses y su voluntad. La voluntad del pueblo significa “la voluntad de la porción más numerosa y activa del pueblo, de la mayoría o de aquellos que consiguieron hacerse aceptar como tal mayoría” (Mill, pág. 21)

Para S. Mill la libertad humana comprende primero un dominio interno de la conciencia, segundo libertad de gustos y tercero la libertad de asociación entre individuos. Cuando habla de libertad de conciencia se refiere a la libertad de pensar, de sentir, de expresar libremente sus opiniones sobre cualquier asunto ya sea científico, práctico, moral o teológico; en lo referente a la libertad de gustos sugiere hacer todo lo que nos agrade sin estar sujetos a lo que digan los demás siempre y cuando nos hagamos responsables de nuestros actos; y el tercer aspecto corresponde a libertad de unirse a para conseguir un fin siempre que este no atente al bienestar de los demás y los individuos asociados sean mayores de edad.

En este sentido ¿Qué es lo que debemos tolerar?, de acuerdo a lo que el autor manifiesta en su obra estamos en la capacidad de tolerar todo aquello que no atente contra el bienestar de los demás ni el suyo propio, es decir cada individuo es libre y puede ejercer su libertad como la plazca y por ello “no debe dar cuenta de sus actos a la sociedad, si no interfieren para nada los intereses de ninguna otra persona más que la suya”. (Mill, pág. 106) Y si estos actos son perjudiciales “a los intereses de los demás, el individuo es responsable y puede ser sometido a castigos legales o sociales si la sociedad los juzga necesarios para protegerse” (Mill, pág. 106).

## **1.2 La Hospitalidad**



## 1.2.1 Kant

### 1.2.1.1 Sobre la paz perpetua

Immanuel Kant (1724-1804) es sin lugar a dudas uno de los más importantes filósofos de la época moderna, muchas de sus obras se hallan repletas de una fuerte carga moral, la cual también fue sometida al criticismo por parte del filósofo de Königsberg:

“Kant no dedicó ninguno de sus escritos específicamente a la cuestión de la tolerancia, pero ésta atraviesa, sin embargo, toda su obra. (...) la característica fundamental de la moral kantiana es su carácter autónomo, pues una moral fundada exclusivamente en la razón y liberada de todo fundamento religioso tradicional.” (Villaverde & Laursen, pág. 267)

Si bien, como se menciona anteriormente no existe un escrito específico sobre la tolerancia en la filosofía kantiana, en ella si se encuentra una mención a cerca de la temática de la hospitalidad: “en Europa, el derecho de hospitalidad universal habría recibido se definición más radical y sin duda la más formalizada, en el texto de Kant” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 139) más específicamente en su opúsculo intitulado *Sobre la paz perpetua o Para una paz perpetua*, (1795) el cual en su Sección Primera, Tercer Artículo Definitivo Para La Paz Perpetua, designado como “*El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal*”, sugiere que la hospitalidad más que algún tipo de altruismo o generosidad, se fundamenta en el derecho: “Se trata en este artículo, como en los anteriores de derecho y no de filantropía, y hospitalidad (*Wirthbarkeit*) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro”. (Kant, pág. 27)



Conforme con lo antepuesto, este derecho de hospitalidad con el extraño debe fundamentarse en una base argumentativa según la cual debería darse acatamiento, y con ello evitar el rechazo y la violencia con el ajeno (el forastero). Kant apelando una vez más a la razón humana formula su explicación cuyo origen se remonta a la antigua idea griega del hombre como un ciudadano del cosmos (cosmopolita), según Kant no habría ningún derecho de huésped en el que pueda basarse la exigencia del buen trato con el extranjero, más bien habría un:

“derecho de visita, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra (...) teniendo que *soportarse* unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra” (Kant, pág. 27) La idea kantiana que se presenta de hospitalidad, es una no muy lejana al de tolerancia como sinónimo de soportar, aguantar, sufrir.

¿Hacer uso del derecho a la superficie de la tierra que pertenece a la especie humana? Habría entonces que hacer dos observaciones al respecto de esta aseveración; primero, si bien el espíritu de la razón humana al que Kant apela al hablar de la hospitalidad no se trataría de altruismo si consideramos un enfoque en el que no se considere los límites y fronteras establecidos a través de la historia, lo cual sería in-considerable ya que el devenir de los siglos nos ha demostrado que desde las antiguas civilizaciones no ha existido más diversas formas de demarcar lo que es propio de lo ajeno en cuestión de territorio.

En segundo lugar, Kant en su “giro copernicano” si bien recuperó el lugar arrebatado al sujeto tanto por el racionalismo como por el empirismo, en la actualidad, sectores ambientalistas de la sociedad han puesto en debate la cuestión, de que el hombre (especie) es



un habitante más del planeta, y que los demás seres (podría considerarse como *los otros*, flora, fauna y *recursos*). Pensamos que al igual que él son parte de un sistema holístico que debería conservar un orden natural. Esto significaría que el planeta no sería propiedad exclusiva del ser humano, quien no debería hacer uso indiscriminado de sus recursos ya que no le pertenecen.

Por otra parte, en el texto también se encuentra explicitada idea del comercio como remedio a la intolerancia. Así, la apertura de relaciones mercantiles con “un otro” ya sea población o sujeto sería un posible atenuante para dar apertura al extranjero dice Kant:

“la facultad de los extranjeros recién llegados no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para intentar un tráfico con los antiguos habitantes. De esta manera pueden establecer relaciones pacíficas partes alejadas del mundo, relaciones que se convertirían finalmente en legales y públicas, pidiendo así aproximar al género humano a una constitución cosmopolita” (Kant, pág. 28)

Así como en primera instancia el comercio puede traer proximidad entre las personas, éste también puede resultar una fuente de conflictos.

“si se compara la conducta inhospitalaria de los Estados Civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la visita a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistar*). América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie” (Kant, pág. 28)



Para Kant existiría un código de derecho político no escrito aun en la historia humana del cual debería formar parte la hospitalidad (derecho cosmopolita), a través del cual los pueblos del mundo se enlazarán, lo que sería una condición o un complemento para la paz perpetua.

## 1.2.2 Derrida

### 1.2.2.1 La Hospitalidad

Algunos de los tópicos que hacen referencia a la hospitalidad y la otredad han reaparecido en la actualidad, patentes por ejemplo en las obras de dos grandes pensadores contemporáneos como E. Lévinas y J. Derrida. Que a pesar de su importancia no poseen la trascendencia que les debería corresponder. En este apartado se aborda el enfoque que Jacques Derrida (1930- 2004) proporciona en relación a la hospitalidad en la del mismo nombre *La hospitalidad* (1997).

La figura preliminar con la que Derrida abre su especulación es la del *xenos* (extranjero) presentada por Platón en sus diálogos el *Sofista*, el *Político* y *Apología de Sócrates*; en ellos el *xenos* es quien interroga, quien a través de su indagación, cuestiona, pone en duda el valor del *ethos*<sup>1</sup> de los territorios a los que acude:

Ésta pregunta lo que hace es inaugurar el debate “en los *logoi*, en los argumentos, en los discursos, en el *logos* (...) es el lugar donde la cuestión del extranjero como cuestión de la hospitalidad se articula con la cuestión del ser.” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 15)

---

<sup>1</sup> “Esta palabra –de origen griego- tiene dos significados, según que corresponda ηθοζ (con eta) o a εθοζ (con épsilon) la primera tenía varios significados. El primero y más antiguo era el de “lugar donde se habita” (morada), “estancia habitual”, “residencia” común en la que convivían hombres (casa), pueblos (aldea, polis). El segundo era el de “carácter”, “modo de ser” (adquirido), cuya versión actual podría ser “forma de vida” o “estilo de vida”, libremente elegido. (Olmedo, 2007, pág. 72)



“El Extranjero sacude el dogmatismo amenazante del *logos* paterno: el ser que es, y el no-ser que no es. Como si el Extranjero debiera comenzar por refutar la autoridad del jefe, del padre, del amo de la familia, del dueño de casa, del poder de hospitalidad” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 13) Quien formula la “pregunta temible” es aquel *xenos*, alguien que no habla como los demás, alguien que habla una lengua extravagante.

Aquel lenguaje, la lengua, el idioma incluso el dialecto extraño, es parte esencial de la naturaleza del forastero, esta peculiaridad que a la vez le lo diferencia, también lo limita, lo salva o lo condena. Para Derrida esta sería la primera violencia hacia el extranjero:

“entre los graves problemas que tratamos aquí, está el del extranjero que, torpe para hablar la lengua, siempre corre el riesgo de quedar sin defensa ante el derecho del país que lo recibe o que lo expulsa; el extranjero es sobre todo extranjero a la lengua del derecho en la que está formulado el deber de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su policía, etc. Debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, aquella que le impone el dueño de casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el estado, el padre, etc. éste le impone la traducción en su propia lengua, y esta es la primera violencia.” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 21). En la *Apología de Sócrates* (17d) de Platón, Sócrates al momento de su juicio se presenta como extranjero, pide ser tratado como extranjero, “en Atenas, el extranjero tenía derechos. Se le reconocía el derecho de tener acceso a los tribunales”.

Entonces surge la paradoja, ¿La esencia del extranjero se puede llegar a alterar de alguna forma y este puede dejar de serlo? ¿Es posible aceptar como propio lo que alguna vez fue ajeno? Mas, si todos en alguna circunstancia nos hemos asumido el rol de extranjeros, la



contradicción surge ya que “Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que eso implica, (...) ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto a él de asilo o de hospitalidad?” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 23).

Pero como destaca Derrida, el vocablo *xenos*, no solo alude al “otro absoluto, el bárbaro, el salvaje, absolutamente excluido y heterogéneo” también indica relaciones entre hombres ligados a un pacto (*xenia*) que implica obligaciones precisas que se extienden a los descendientes” un contrato recíproco de hospitalidad que admite tanto derechos como deberes los cuales no son solamente individuales, “desde un principio el derecho a la hospitalidad compromete a una casa, a una descendencia, a una familia, a un grupo familiar o étnico que recibe a un grupo familiar o étnico” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 29).

Este derecho a la hospitalidad al tener como base un contrato recíproco, no puede darse entre desconocidos por ello “supone el estatuto social y familiar de los contratantes, la posibilidad para ellos de ser llamados por su nombre, de tener un nombre, de ser sujetos de derecho” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 29). Pero una vez más queda manifiesta la paradoja ¿al tener un nombre propio, el extranjero deja de ser extranjero? Además de ello lo que Derrida llama *derecho de hospitalidad* presenta una dicotomía ya que hace posible a la vez, la propia hospitalidad, pero también el “límite y la prohibición” es decir, por un lado el derecho de hospitalidad proporciona los medios para que se pueda dar la hospitalidad, pero también posibilita la intimidación para con el extranjero cuando este no se comporte según el *ethos* del lugar de acogida.

#### 1.2.2.2 Hospitalidad absoluta, hospitalidad condicional



Al denotar la diferencia entre “*el otro absoluto*” y “*el extranjero*”, el primero de ellos carente de identidad, sin nombre, sin apellido, sin familia, etc., Derrida admite la condición paradójica de la ley de la hospitalidad, ya que resulta “pervertirle o pervertidora”. Habría pues una contradicción entre la denominada *Hospitalidad absoluta o incondicional* y la *Hospitalidad condicional o habitual*, debido a que:

“la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto oficial de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle no reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre.” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 31)

De tal modo, que por una parte tenemos a la hospitalidad absoluta que sin condición alguna (pacto) manda proveer de acogimiento al *otro absoluto* aunque a éste no sea posible identificar, por otra parte está la hospitalidad condicionada por un pacto entre dos o más partes interesadas, que se hallan plenamente identificadas (sujetos de derecho).

Derrida se pregunta entonces, “¿La hospitalidad consiste en interrogar al que llega? ¿O bien la hospitalidad comienza por la acogida sin pregunta, en una doble borradura, la borradura de la pregunta y del nombre? (...) ¿se da la hospitalidad a un sujeto?, ¿a un sujeto identificable? ¿O bien la hospitalidad se *ofrece*, se da al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrarle por su apellido, etcétera?” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 33)



En el pacto de hospitalidad (*xenia*), el *xenos* es a la vez extranjero y anfitrión (*host*), según el caso, el anfitrión acoge, pero este también gobierna, como dueño de casa, señor del lugar, o el Estado etc., es quien impone sus estatutos. De cualquier forma habría una autoridad que tenga el derecho a controlar, hacer cumplir, y sancionar. Acerca de ello, la mejor herramienta que han encontrado las colectividades para corregir es por intermedio del derecho y sus leyes. “en el fondo, no existe *xenos*, no existe extranjero antes o fuera de la *xenia*, de ese pacto o ese intercambio con un grupo” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 35).

¿Puede ser radical la diferencia entre el reflexionar de la Grecia antigua y el frenético y delirante desenvolvimiento de las sociedades más recientes? Todos los avances *tecnocientíficos* sin duda reconfiguran la problemática de la hospitalidad, de lo propio y de lo extraño; por otra parte el acceso a las nuevas tecnologías de la información, los mass-media producen un resquebrajamiento sobre la noción de identidad. Todo ello asimismo, reconfigura el control que debe ejercer la autoridad de turno. En la siguiente referencia a Derrida habría entonces que preguntarnos si en vez de hablar de posibilidad, deberíamos hablar de una *imposibilidad de una delimitación rigurosa de los umbrales o fronteras*.

“Hoy una reflexión sobre la hospitalidad supone, entre otras cosas, la posibilidad de una delimitación rigurosa de los umbrales o de las fronteras: entre lo familiar y lo no familiar, entre lo extranjero y lo extranjero, el ciudadano y el no-ciudadano, pero sobre todo entre lo privado y lo público, el derecho privado y el derecho público” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 51)

Y si la instancia mayor dentro de una frontera, entiéndase *El Estado* a quien se atribuye o le es reconocido el derecho de controlar, vigilar o prohibir, interfiere en lo que cada persona considera lo propio “la intervención del Estado se vuelve una violación de lo inviolable, allí



donde la inviolable inmunidad sigue siendo la condición de la hospitalidad.” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 55) Es decir, debido a que la hospitalidad absoluta es una imposibilidad, la única hospitalidad posible es aquella, finita, condicionada por un pacto de sujetos soberanos “no existe hospitalidad en el sentido clásico, sin soberanía del sí mismo sobre el propio-hogar, pero como tampoco hay hospitalidad sin finitud, la soberanía solo puede ejercerse filtrando, escogiendo, por lo tanto excluyendo y ejerciendo violencia” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 59)

### 1.2.2.3 Hospitalidad y Derecho

Para Derrida existe una “*colusión* entre la *violencia del poder* o la *fuerza de ley* por una parte y la hospitalidad por otra”. Al instante en el que la hospitalidad se inscribe en un pacto (hospitalidad condicional) ésta empieza a formar parte de un derecho (juridicidad), de un “derecho privado o familiar, pero este solo puede ejercerse y hacerse garantizar por la mediación de un derecho público o de un derecho de Estado” (Derrida & Dufourmantelle, 2008). Ahora, ¿Qué es lo que garantiza un derecho de Estado con respecto a la hospitalidad? Pues, una de las cosas que garantiza según Derrida es la no intromisión de *parásitos*, pues la diferencia entre un huésped y un parasito radica en el amparo que tendría el primero de ellos frente al derecho de hospitalidad condicional.

De todas formas habría que remarcar que para Derrida “el desarrollo actual de las técnicas reestructura el espacio de tal modo, que lo que constituye un espacio de propiedad controlado y circunscrito es aquello mismo que lo abre a la intrusión” (Derrida &



Dufourmantelle, pág. 63). Es decir las tecno-ciencias cumplen al interior de una sociedad una función similar a las aberturas de una casa, un pasaje a lo exterior, a lo no-propio, al extranjero.

#### 1.2.2.4 No existe Hospitalidad

Como ya se mencionó la *Hospitalidad Absoluta incondicional* es una imposibilidad, su posibilidad requeriría la transgresión de “las condiciones, las normas, los derechos y los deberes que se imponen a los huéspedes, a aquellos o a aquellas que dan como a aquellos o a aquellas que reciben la acogida.” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 81), las que si serían viables son *Las leyes de la Hospitalidad*, aquellas que, marcan límites, poderes, derechos y deberes condicionados y condicionantes aquellas que forman parte de la tradición grecolatina y judeocristiana. A razón de esto, habría para Derrida una antinomia insoluble entre aquellas categorías.

Si la ley de la *Hospitalidad Absoluta* se pervierte con condicionamientos, es debido a que debe “devenir efectiva, concreta, determinada, si ése no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria (...) es el precio de la efectividad de las leyes. Y por lo tanto su historicidad” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 83). A la vez esta perversión acarreada por los condicionamientos obedece al anhelo, a la guía, a la inspiración de una ley superior incondicional.

Existe pues un anhelo, un deseo *el deseo es la espera de lo que no espera*. Un deseo de acogida, un deseo de hospitalidad, es el extranjero un legislador, “pasar el umbral es entrar y no solo acercarse o venir (...) Es como si el extranjero poseyera las llaves, (...) como si, el extranjero, pues, pudiera salvar al dueño de casa y liberar el poder de su anfitrión” (Derrida &



Dufourmantelle, pág. 123). ¿Es el extranjero un liberador? Libera por tanto a través de un contrato, el poder del anfitrión; aparece entonces, la figura del dueño de casa como rehén de su lugar, de su poder, de su subjetividad, “Estas sustituciones hacen de todos y cada uno el rehén del otro” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 125)

La intención de Derrida al mantener un diálogo acerca de la hospitalidad, puede ser el de deconstruir una vez más los preceptos, las ideas, de las cuales es heredera nuestra cultura, ya que las *situaciones históricas inéditas* que vivimos, devienen en actualidad, una actualidad configurada por la historicidad de los legados que aún estructuran nuestra sociedad, es así que:

“la predominancia en la estructura del derecho a la hospitalidad y de la relación con el extranjero, ya sea huésped o enemigo. Se trata de un modelo conyugal, paterno y falocéntrico. Es el déspota familiar, el padre, el esposo y el patrón, el dueño de la casa quien hace las leyes de la hospitalidad.” (Derrida & Dufourmantelle, pág. 147)



## CAPÍTULO II

### 2 Relación e Irrupción de “El Otro”

#### 2.1 Especificaciones Terminológicas

Para adentrarnos en el estudio de la correspondencia con lo Otro y sus implicancias con la tolerancia e intolerancia, es preciso enunciar algunos términos que nos serán útiles para aclarar las nociones presentadas.

##### 2.1.1.1 Otredad

El concepto de otredad nos remite a la noción de “Otro” ya en la antigua Grecia se trataba a lo Otro como un elemento fundamental de la filosofía tal fue el caso que “tal como lo expreso Platón: no se puede concebir ni definir el Mismo sino en relación con el Otro, con la multiplicidad de otros. Si el Mismo permanece encerrado en sí mismo, no puede haber pensamiento. Ni civilización, agregamos nosotros” (Vernant, 2001). "Lo otro fue siempre una



cuestión de reflexión filosófica y sigue siendo hoy en día objeto de debate. Según Koitchiro Maatsura, Director General de la U N E S C O el proceso de globalización implica una paradoja: mientras más interactuamos menos compartimos. (UNESCO, Lo Otro, 2006, pág. VII)

La otredad es no percibir al otro como igual, sino como alguien diferente, (...) El otro es lo que no queremos ser (...) El otro no es igual a nosotros, por eso la otredad es la capacidad de respetar, reconocer y poder vivir armoniosamente con esta diversidad. Este concepto se puede ver en la sociología, antropología y en la filosofía, así como también en otras ciencias. El distinguir al otro como diferente a uno mismo, es decir como alguien externo a nuestro ámbito (...) es un concepto que acepta la diversidad y conlleva una convivencia entre las partes.

La otredad llevó a que los conquistadores identifiquen a los indígenas como el OTRO, que no eran parte de su mundo y, también, como un OTRO inferior. Los consideraban bárbaros, sin educación y cultura, más próximos a los animales salvajes que a ellos mismos. (Concepto.de, 2015)

#### 2.1.1.2 Alteridad

El termino de alteridad nos remite a “alteración” entendida en dos sentidos:

- 1.- “como transformación de la cualidad actual de una cosa” (Ferrater Mora, pág. 85) y;
- 2.- “como transformación de una cosa en algo diferente” (Ferrater Mora).

Cuando se habla de cambio de una cualidad se refiere al cambio que se da en la realidad psico-espiritual del ser. En cambio la transformación de una cosa en algo diferente es una



transformación física del ser. Estos cambios nos permiten alternar o cambiar la propia perspectiva por la del otro; comprender el mundo a partir de una mirada diferente en relación con la propia. , en su forma individual y solamente puede existir a través del contacto con el otro. Debido a que el ser humano, como sujeto social necesita un entorno en el que exista una interacción y dependencia con el otro.

Según la perspectiva hegeliana “la alteración es la acción y efecto (...) por el cual un ser en si se transforma en su ser en otro”. (Ferrater Mora).

Para Aranguren alteridad significa “mi relación con el otro” (Ferrater Mora, pág. 353).

Esta alteridad u otredad no es sinónimo de una simple y sencilla *diferenciación*.

O sea, no se trata de la constatación de que todo ser humano es un individuo único y que siempre se pueden encontrar algunas diferencias en comparación con cualquier otro ser humano (...).

Alteridad significa aquí un tipo particular de lo *extraño* (...) la confrontación con las (...) desconocidas singularidades del otro grupo humano –lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o lo que sea- proporciona la experiencia de lo ajeno, de lo extraño (Boivin & Rosato, 2010)

### 2.1.1.3 Mismidad

Mismidad es otra definición necesaria ya que puede ser entendida como el correlato que completa la concordancia y la comunicación con la otredad. Es así que la *RAE* especifica que la mismidad es un término filosófico que alude a: Condición de ser uno mismo, aquello por lo cual se es uno mismo e Identidad personal. Se podría entender por mismidad la



idea que apela a la unicidad del ser y no a la condición que adquiere por el hecho de devenir, como sugiere, en cambio, el concepto de ipseidad. Si bien, mismidad e identidad llevan una relación estrecha no se puede confundir esta correspondencia con una equivalencia, como lo determina ya Heráclito

En el último de los jonios disponemos de un claro ejemplo para poder observar cómo la relación de unidad no tiene porqué ser entendida como una relación de identidad. Para Heráclito lo que se da es una relación de mismidad: aunque todas las cosas son uno, dicha unidad respeta la oposición. La ley fundamental que gobierna el universo es la mismidad entre opuestos. Ser lo mismo no es ser idénticos. (Rojas, 2008, pág. 314)

#### 2.1.1.4 Solipsismo

El solipsismo (Lat. *solus*, solo e *ipse*, el mismo, si mismo) es una de las doctrinas filosóficas más radicales del idealismo que se han formulado respecto a las formas de contemplar la relación exterioridad-interioridad, y debe ser tomada en cuenta en la relación con lo Otro ya que implica el contraste entre el “aislamiento” y la apertura. Al solipsismo “puede definirse como la radicalización del subjetivismo, como la teoría –a la vez gnoseológica y metafísica –según la cual la conciencia a lo que se reduce todo lo existente es la conciencia propia, mi “yo solo” (Ferrater Mora, 2009, pág. 704) . Al ser esta una postura que empodera a la primera persona “posee características privilegiadas e irreducibles, que suponen distintos tipos de aislamiento con respecto a cualesquiera otras personas o cosas externas que puedan existir. Esta doctrina va asociada, aunque es distinta, con el *egocentrismo*.” (Diccionario Akal de Filosofía, 2004). El solipsismo empático de Thomas Nagel sostiene que estamos aislados de



otros seres sintientes porque nunca podemos entender adecuadamente su experiencia. Al solipsismo también se lo asocia al *egoísmo* lo que le brinda también un sentido moral y por ello el solipsismo es calificado a veces de egoísmo metafísico.

Kant señala que "todas las inclinaciones (que pueden ser reunidas en un sistema tolerable, y cuyo apaciguamiento recibe el nombre de felicidad propia) constituyen el amor a sí mismo (*Selbstsucht: solipsismus*)". Éste se manifiesta en un amor a sí mismo que adopta la forma de la suficiencia (*philautia*) o bien la forma de la arrogancia (*arrogantia*) (Cfr. *K. p. V.*, 129). Citado en (Ferrater Mora, 2009, pág. 705)

## 2.2 La tolerancia y su relación con la Otredad en Emanuel Levinas.

Emanuel Levinas<sup>2</sup> (1905-1995) de ascendencia judía, nace en Kaunas, Lituania, estudia Filosofía en Estrasburgo en 1923; años más, tarde en 1928 durante su estancia en Friburgo, escucha y analiza las tesis de Edmundo Husserl, Martin Heidegger y Ernst Cassirer, de quienes traduce varios escritos y publica diversos artículos (De Ita Rubio, 2005-2016). Levinas es quizá el principal representante de la filosofía de la alteridad, toda su obra se ve atravesada por la cuestión de la otredad, y es que el pensar al "Otro" en Levinas constituye el núcleo fundante de varias corrientes filosóficas posteriores en América Latina que han cuestionado la centralidad de la tradición filosófica occidental.

---

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas vive las dos guerras mundiales y la revolución socialista. Durante el primer conflicto mundial su familia se traslada de Lituania a Ucrania buscando refugio y es sorprendida por la revolución rusa, posteriormente durante la segunda conflagración internacional, su familia extensa es exterminada y nuestro filósofo es llevado a Hannover, Alemania a un campo de concentración en donde se salva de la muerte y de recibir el mismo trato que los otros judíos, debido a que fue destinado a prestar servicios como intérprete. En 1933 Emmanuel Lévinas rompe con Heidegger a quien nunca perdonaría su cercanía con el nazismo. (Revista Observaciones Filosóficas, 2005-2016)



Y es que la existencia del “Otro” configura el derrotero de cada una de las posturas del pensamiento que han existido en la historia de la filosofía desde la antigüedad, hasta nuestra coyuntura, eran manifestaciones de aquello que interpela, cuestiona y reclama atención.

Y es que para Levinas el punto de apertura de todo posible pensamiento acerca de la “Otridad” es la ética, incluso por sobre la ontología:

A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro -su irreductibilidad al Yo- a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología. (Levinas, *Totalidad e Infinito*, 2002, pág. 67)

Para Levinas la filosofía occidental se ha mantenido en deuda con la otridad, “desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro” (Levinas, *La Huella del Otro*, 2001, pág. 49), al ser ésta una filosofía del Ser su principal tarea es la búsqueda de conocimiento, busca comprender al Ser; en esta labor pretende develar al “Otro” pero al hacerlo hace que éste pierda su alteridad. La inmanencia y autonomía son una característica de la tradición filosófica occidental, la cual es personificada en la filosofía levinasiana por Ulises “quien a través de todas sus peregrinaciones, no hace otra cosa sino dirigirse a su isla natal” (Levinas, *La Huella del Otro*, 2001, pág. 50) Ítaca representa entonces,



la mismidad, el retorno del conocimiento hacia el sujeto cognoscente quien a través de sus paradigmas ordena y regula la realidad.

Una alergia hacia el “Otro absoluto” es la herencia que se ha transmitido mediante la filosofía, todo pensamiento teórico y toda actitud de la conciencia (valorización, sentimiento, acción, trabajo, etc.) es en última instancia autoconciencia, es decir, identidad y autonomía.

Pero, ¿se puede admitir un no retorno hacia esa mismidad a la cual se ha acostumbrado la filosofía? , ¿Se puede acceder a una trascendencia hacia lo “Otro? Levinas habla de buscar una “*experiencia heterónoma*” “sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en la cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida” (Levinas, La Huella del Otro, 2001, pág. 53)

En primera instancia es para Levinas la “*bondad*” aquella experiencia heterónoma mediante la cual se accede a la trascendencia hacia lo otro, o en mejores términos ello se admite a través de lo que Levinas llama la “*Obra*” (praxis) “sin la cual la bondad es solo un sueño sin trascendencia, un mero voto (blosser Wunsch), según la expresión kantiana (...) la Obra pensada radicalmente es en efecto un movimiento de lo Mismo que va hacia lo otro sin regresar jamás a lo Mismo. ” (Levinas, La Huella del Otro, 2001, pág. 54)

Para que no exista retorno debe haber por una parte una “generosidad radical” de lo Mismo, y por otra parte, una ingratitud del “Otro”. La “Obra” tampoco tiene nada que ver con la adquisición de méritos, ni con el nihilismo, ya que ambas perspectivas concluyen toda acción en el sí mismo, en el retorno a la mismidad.



Todo ello responde a que la filosofía levinasiana tiene como premisa de que la *filosofía primera es una ética*. Aristóteles definió a la *Metafísica* como filosofía primera, esta filosofía primera es entendida a partir del concepto de “Ser” y de lo “Mismo” “de este modo quedo apresada en un discurso totalizador de la ontología” (Levinas, *La Huella del Otro*, 2001, pág. 33) Levinas busca interpretar la meta-física como ética “en el sentido de una relación con lo trascendente, lo infinitamente otro que está *más allá (metá)* de nuestra mismidad, y que nos llama en la proximidad del otro, del prójimo” (Levinas, *La Huella del Otro*, 2001).

El término griego de “liturgia”<sup>3</sup> es el designado por Levinas para fijar la “Obra” de lo Mismo hacia lo Otro, la acción litúrgica sería una “acción absolutamente paciente, no se clasifica como culto al lado de las obras y de la ética. Ella es la ética misma” (Levinas, *La Huella del Otro*, 2001, pág. 56). La orientación litúrgica de la obra podría tener como procedencia para Levinas dos fuentes, necesidad y deseo:

Marquemos aún la diferencia entre la necesidad y el Deseo. En la necesidad, puedo morder lo real y satisfacerme, asimilar lo otro. En el Deseo no hay mordedura sobre el ser ni saciedad, sino porvenir sin jalones ante mí. El Deseo me provee del tiempo que supone la necesidad. La necesidad humana reposa ya sobre el Deseo. La necesidad tiene así tiempo de convertir este *otro* en *mismo*, al trabajar. (Levinas, *Totalidad e Infinito*, 2002, pág. 136)

---

<sup>3</sup> Liturgia: palabra griega, compuesta del adjetivo leitos (formado del sustantivo laos=pueblo) y de la raíz erg que aparece como sustantivo (ergon) y como verbo (erdo, erxa), y significa obra, servicio, acción. Etimológicamente, significa, pues, acción pública, servicio público, obra pública. (...) no es un servicio cualquiera hecho al pueblo, sino el que se realiza por determinado orden o categoría de personas. Este servicio se hace en virtud de una ley especial, por una elección particular, por amor a la república. (Garrido, 2016)



Por un lado está la necesidad que siente el “YO” por actuar o desplegar bondad respecto a un “Otro”, pero de ser este el caso, solo se presentaría como *egoísmo*, ya que, la necesidad es un retorno, es una ansiedad del “YO”, incluso aquella necesidad de salvación es una *nostalgia por el retorno*; por otra parte está el deseo, específicamente el “*Deseo del Otro*” (*Autrui*) que se revela como bondad, es pues, la esencia misma de la socialidad humana, “El deseo metafísico, desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza” (Levinas, *Totalidad e Infinito*, 2002, pág. 58). Levinas va más allá al manifestar que esta “relación con el Otro (*Autrui*) me pone en cuestión, me vacía de mí mismo y no deja de vaciarme” (Levinas, *La Huella del Otro*, 2001, pág. 58). Este vaciamiento se da, ya que el Otro, se manifiesta como una epifanía (manifestación), en primera instancia la manifestación del rostro, es un continuo venir del Otro:

Un venir sin mediación, él (Otro) significa por sí mismo (...) su presencia consiste en venir hacia nosotros, en abrir una entrada. (...) ese fenómeno que es la aparición del Otro (*Autrui*) es también *rostro*, (...) la epifanía del rostro es visitación, la epifanía del rostro es viva (Levinas, *La Huella del Otro*, 2001, pág. 59).

El ir y venir, la visitación, la aparición del Otro, de lo Otro, provoca una perturbación en el *egoísmo mismo del Yo*, el Otro interpela, cuestiona la validez del discurso egológico del YO, la identificación del YO consigo mismo se altera. Esta alteración se manifiesta por la responsabilidad (ética) que demanda su interlocutor, “la puesta en cuestión del Yo por obra del Otro me hace solidario con el Otro (*Autrui*) de una manera incomparable y única.” (Levinas, *La Huella del Otro*, 2001, pág. 63).



Si bien Levinas no aborda el problema de la tolerancia como tal, éste se puede inferir de toda su argumentación de carácter apremiante que le da a una ética con apertura hacia el “Otro”, una ética desde la exterioridad del ser, una ética que había sido negada por la tradición ontológica de la filosofía.

El horizonte que sin vacilación busca la filosofía levinasiana es el de la interrelación pacífica, igualitaria, justa, basada en la bondad y el pluralismo del “*cara a cara*” con cada uno de nuestros “Otros”, éste cara a cara anula la intolerancia, la inhospitalidad, la no apertura. La trascendencia o la bondad provocan pluralismo. “La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros” (Levinas, *Totalidad e Infinito*, 2002, pág. 304)

La unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad. La paz no puede identificarse, pues, con el fin de los combates que acaban faltos de combatientes, por el fracaso de los unos y la victoria de los otros, es decir, con los cementerios o los imperios universales futuros. La paz debe ser mi paz, en una relación que parte de un yo y va hacia el Otro, en el deseo y la bondad donde el yo, a la vez, se mantiene y existe sin egoísmo. (Levinas, *Totalidad e Infinito*, 2002, pág. 310)

## 2.3 Intolerancia

### 2.3.1 Análisis de manifestaciones de Intolerancia en la historia



Si bien tratar acerca de la intolerancia en la historia de la civilización humana parecería ser una labor perpetua, ya que humanidad, intolerancia y violencia (de cualquier tipo) parecerían ser categorías concomitantes, incluso para nuestro pesar son parte fundamental del devenir de la historia. A tal punto que en muchos de los casos han sido estos eventos trágicos y lamentables dignos arquetipos de la desventura humana y no los que podríamos llamar positivos, a aquellos eventos que muestran la bondad, la solidaridad, la unión, la apertura; los que han configurado la visión o el rumbo del mundo que hoy conocemos. Eso sin contar aquellos horrores que jamás fueron parte de la historicidad, aquellos lúgubres momentos vividos por aquellas víctimas de intolerancia consideradas anónimas, víctimas muchas de las veces justificadas de un sistema que en nombre de la justicia, el orden, legalidad, acumula dolor y exclusión.

Podríamos empezar abordando uno de los casos, sino el caso más comentado y conocido, una de las más grandes manifestaciones de *intolerancia* en el mundo es aquella que se dio entre 1 de septiembre de 1939 cuando las tropas alemanas invaden Polonia dando inicio a la Segunda Guerra Mundial y 1945<sup>4</sup>, en el que la población judía de Europa fue perseguida y asesinada sistemáticamente. Aproximadamente seis millones de judíos fueron asesinados por el régimen nazi, bajo la dirección de Adolf Hitler, a este acontecimiento se le conoce como el *Holocausto*.

Sin embargo, estos crímenes no se limitaron sólo a los judíos, sino que los actos de opresión y asesinato se extendieron a otros grupos étnicos y políticos de izquierda como: polacos, comunistas, homosexuales, gitanos, discapacitados físicos y mentales y prisioneros de guerra soviéticos.

---

<sup>4</sup> Los datos aquí mencionados fueron tomados de Cronología del Holocausto (1 DE SEPTIEMBRE DE 1939 - 2 DE SEPTIEMBRE DE 1945) en <https://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10007180>



Los métodos que emplearon los nazis para la aniquilación de los judíos eran diferentes, en algunos casos las víctimas eran transportadas en trenes de carga conducidos a campos de exterminio donde, eran asesinados en cámaras de gas venenoso, en otros; fueron asesinados por disparos, ahorcados, se les imponía trabajos forzados, hambre, experimentos pseudocientíficos, entre otros.

Al gobierno de Adolf Hitler se denominó como El Tercer Reich en el que su objetivo principal era la reestructuración racial de Europa que colocaba a los nazis como la raza aria alemana, destinada a dominar Europa y el mundo entero, para lograr su objetivo era necesario el exterminio de los judíos. Los judíos eran considerados como inferiores, como la reencarnación del mal que debía ser eliminada.

Para lograr este cometido se instalaron numerosas campos de concentración en los que los judíos eran seleccionados y marcado para luego ser eliminados de diferentes maneras, los lugares en los que se dieron las mayores exterminaciones fue en Auschwitz debido a que en este lugar existían inicialmente dos cámaras de gas para 800 y 1200 personas y un crematorio que posteriormente fue ampliado debido al gran número de víctimas que allí se encontraban.

Esta manifestación se contrasta con los excesos ocasionados con su contraparte ideológica, Joseph Stalin, dictador de la Unión Soviética entre 1924-1953, fue responsable de la muerte de 40 millones de personas, entre purgas, hambrunas, colectivizaciones forzosas y limpiezas étnicas de ucranianos, chechenos. Entre 1932 y 1933 provocó la muerte de 7 millones de personas por hambruna al cortar los suministros de elementos básicos con el deseo de erradicar el espíritu de independencia del estado georgiano.



En 1930, Stalin lanzó su ambicioso plan de colectivización de la tierra, proceso que debía completarse en dos años que se aplicó con especial virulencia en Ucrania, entonces "el granero de Europa" y uno de los mayores productores de trigo del mundo. Muchos campesinos ucranianos se resistieron, lo que provocó la ira de Stalin, que ordenó requisar los productos agrícolas y comestibles durante un año para doblegar la oposición de la población a la colectivización. Según diversos historiadores, en la primavera de 1933 llegaron a morir hasta 25.000 personas diarias, al tiempo que se han documentado muchos casos de canibalismo, como se recoge en los informes del KGB (antiguo servicio de espionaje soviético) y las cartas de las víctimas desclasificadas recientemente. (20minutos.es)

Otro ejemplo de manifestaciones de *intolerancia* es la relacionada con las diferencias e inclinaciones sexuales por ejemplo en México en el 2011 según la Comisión de Ciudadanía sobre Crímenes de odio por homofobia 35 personas fueron asesinadas pertenecientes a la comunidad LGBT (lésbico, gay, bisexual y transexual).

Dicha comisión que realiza un puntual seguimiento de los casos, revela que de 1995 a 2008 los varones fueron las víctimas más numerosa (525 del total). De los 627 asesinatos registrados 524 eran homosexuales, 82 travestis y transexuales y 21 lesbianas. Poco más del 20% tenían entre 11y 30 años de edad.

Estos crímenes se caracterizan por una peculiar saña. De dicha cantidad, 222 fueron cometidos con arma blanca; 116 con golpes; 101, asfixia; y, 64, arma de fuego.” (Gonzales & Valles)



En estos casos es más que evidente la intolerancia hacia diversos grupos sociales o étnicos en los que no se acepta las diferencias ni se les tolera por más que sus actitudes no perjudiquen a nadie, la pregunta es: ¿qué es lo que debemos tolerar? acaso debemos tolerar a estos intolerantes. En el mundo existen diferentes creencias religiosas e ideologías que discrepan de nuestras convicciones, y no es precisamente el Estado el encargado de regular que no se produzcan estos casos de intolerancia y represión, pero que hacer si es exactamente éste, el que promueve o lidera estas acciones ante la intolerancia hacia un otro diferente.

No se puede negar que durante la conquista de América las manifestaciones de intolerancia hacia el “Otro” (latinoamericano) por parte de los europeos adquieren mayor vigor, a tal punto que teóricos e historiadores admiten que este acontecimiento puede ser considerado como uno de los más grandes genocidios de la historia. La intolerancia europea hacia los “otros” (americanos) es el legado que ha heredado Latinoamérica, lo que forma parte de la cosmovisión, la cultura y el pensamiento situado en aquellos que se sienten hijos de esta tierra.

A fines del siglo XV, según lo planteó el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, en el momento en que los conquistadores europeos arribaron a América existían en el continente aproximadamente setenta millones de aborígenes. Un siglo y medio después, de acuerdo a la misma fuente, solo había unos tres millones y medio de indígenas (...) Esta “ pronunciada disminución ” de la población nativa de América llevó a muchos a plantear que en el continente se produjo un verdadero “ genocidio indígena ” ya que los conquistadores europeos implementaron una serie de prácticas que, trágicamente, tuvieron como consecuencia el casi completo exterminio de la población que por entonces habitaba el continente, tanto por las condiciones infrahumanas en las que ésta



fue tratada como por el suicidio en masa que existió en muchas comunidades nativas cuando vislumbraban que la miseria y esclavitud eran su destino. (Benadava, 2007)

Todos estos actos de intolerancia fueron en parte justificados mediante postulados de teóricos al servicio de los poderes europeos de entonces, uno de esos casos es el de Juan Ginés de Sepúlveda quien mediante ciertos argumentos trata de justificar los hechos ocurridos durante la conquista de América.

Normalmente una guerra se desata cuando un grupo de individuos trata de imponer su voluntad sobre otros, este conflicto puede darse a diferentes escalas, es decir desde pequeños grupos o tribus hasta llegar a comprometer países enteros.

Para que una guerra pueda ser justa según Sepúlveda debe cumplir con ciertos requisitos que son: dos exigencias y cuatro condiciones:

Exigencias:

1. “el objetivo principal de la guerra sea lograr la paz y la tranquilidad social” y;
2. “que se hayan agotado todos los recursos pacíficos para recomponer la paz dañada” (Martínez, 2006).

Condiciones:

1. Autoridad legítima; “máxima autoridad de un Estado, (...) príncipe o gobernante (...) que mantiene el gobierno legal de su Estado (...) el único con la potestad para llamar a sus gobernados a empuñar las armas” (Martínez, 2006, pág. 123).
2. Buena intención; “al hacer la guerra, ésta será justa si sus objetivos son correctos (...) En este sentido, el fin es el criterio de valoración de las acciones, de valoración en términos de moralidad y en términos de justicia” (Martínez, 2006, pág. 124)



3. Recto desarrollo de la guerra; “exige que a un fin justo debe llegarse con medios igualmente justos y legítimos” (Martínez, 2006) y;
4. Causas justas, cuando Sepúlveda plantea esta condición lo hace a través de tres grupos que son:

1) para rechazar las injuria y repeler la violencia, recuperar lo robado y, castigar a los malhechores; 2) para dominar a los pueblos barbaros<sup>5</sup>, apartarlos del pecado y atraerlos a la verdadera religión y a la ley natural<sup>6</sup>, imponiéndoles un gobierno civil; 3) para someter al gobierno heril a los pueblos que nunca cambiaron sus costumbres pecaminosas (Martínez, 2006)

Además de estas causas generales que justifican que una guerra pueda ser justa, Sepúlveda plantea cuatro causas más, que las aplica directamente en su “*Teoría de la guerra justa a la conquista de América.*” Las cuales son:

1.- Superioridad cultural.- cuando Sepúlveda habla de esta “superioridad” lo hace en comparación con las diferentes manifestaciones que existen en el Viejo Mundo a través de grandes sabio o filósofos como lo fueron Seneca, Averroes, San Agustín, Santo Tomas de Aquino, el mismo Aristóteles de los cuales su legado perdura hasta hoy. El conocimiento en letras, música, arte, su historia descrita en numerosas ejemplares los coloca en un nivel superior en relación al Nuevo Mundo en el que todo este paradigma de cultura no existe. Por esta razón es que la guerra es justa ya que los “los indios”, por derecho natural deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernada con mejores

---

<sup>5</sup> La manera en la cual se justifica la dominación de los pueblos barbaros es a través de la dualidad que plantea Aristóteles “señores por naturaleza –siervos por naturaleza” (Martínez, 2006). En este sentido el Nuevo Mundo es inferior a los españoles por tal motivo tiene que ser sometidos porque los españoles representan lo perfecto los señores por naturaleza.

<sup>6</sup> “ley natural, que es divina porque tiene su origen en la Ley eterna, aquella que el Hiponense definió como “razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo”” (Martínez, 2006, pág. 117).



costumbres e instituciones” (Martínez, 2006, pág. 127); de no hacerlo y si existe algún tipo de rechazo, los europeos están en la obligación de utilizar los medios necesarios para lograrlo, incluso el uso de la fuerza a través de las armas.

2.- Inobservancia de la ley natural.- cuando Sepúlveda habla de la inobservancia de la ley natural se refiere a todo el conjunto de ritos, sacrificios que tienen los indios incorporados dentro de sus costumbres, las mismas que van en contra de la ley divina y como dice en las sagradas escrituras estos seres barbaros tienen que ser castigados. De esta manera queda justificada la segunda causa de la guerra en contra de los indios.

3.-Preservacion de los inocentes de los sacrificios.- es un deber de los españoles velar por el bienestar de sus semejantes, evitar de alguna manera su sufrimiento, evitarles el mal al que son expuestos durante los sacrificios que se hacen a falsos dioses. Es su deber erradicar estas malas costumbres y atraerlos al buen camino.

4.- Predicación religiosa.- a partir de este punto estaba plenamente justificada la guerra contra los indios debido a que era un deber de los españoles ayudar a los indios a llegar al camino de la luz a través del evangelio. Para lograr evangelización de estos pueblos barbaros solo se podía conseguir a través de la guerra de la imposición por la fuerza.

### 2.3.2 Determinación de una intolerancia con fundamento según Slavoj Zizek.

Slavoj Zizek (1949- ) es uno de los pensadores con más actualidad en la historia de la filosofía, “nacido en 1949, en Liubliana, Eslovenia, ciudad en la que cursó el bachillerato de letras. Estudió filosofía en la Universidad de Liubliana, donde se doctoró en 1981. Cuatro años después obtuvo un segundo doctorado en psicoanálisis en la Universidad París VIII.” (Infoamerica.org).



En su obra “En defensa de la Intolerancia” (2007) presenta un análisis de la coyuntura política por la que atraviesa el mundo. En ella, presenta un enfoque peculiar de la tolerancia, pero no se trata de una tolerancia tradicional; más bien hace referencia a lo que él determina como “tolerancia multicultural”, más concretamente, al liberalismo tolerante y multicultural, el cual se presenta como la panacea para los principales conflictos sociales que van aconteciendo en el devenir de la historia.

Pero, ¿Cuál es entonces la intolerancia que dice defender Zizek? Como ya se mencionó anteriormente, la intolerancia zizekiana va dirigida hacia la tolerancia represiva del multiculturalismo:

Durante la mayor parte de la historia humana, se ha esperado —cuando no obligado a— que los grupos que llegaban se asimilaran, o se «fundieran» con la cultura anfitriona dominante. Sin embargo, últimamente, la concepción de que la diversidad cultural es algo digno de ser conservado y celebrado, y no anulado ni temido, se ha generalizado, sobre todo en las democracias liberales occidentales. Esta actitud da lugar al enfoque de la interacción cultural que se conoce como «multiculturalismo» (Dupré, 2011)

Un primer panorama sobre la noción “Multiculturalismo”<sup>7</sup> nos acerca a un enfoque en el cual las diversas corrientes culturales pueden interrelacionarse bajo un ambiente armónico, integral, holístico, que resultaría beneficioso para la concordia de disímiles sectores de una

---

<sup>7</sup> Se refiere a la multiplicidad de culturas que existe dentro de un determinado espacio, sea local, regional, nacional o internacional, sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. Existencia de grupos culturales que en la práctica social y política, permanecen separados, divididos y opuestos. (Osman Diccionario, 2016)



misma colectividad. El enfoque zizekiano, diverge de lo anterior y en esa divergencia basa su argumento de que

“Esta forma hegemónica del multiculturalismo se basa en la tesis de que vivimos en un universo post-ideológico, en el que habríamos superado esos viejos conflictos entre izquierda y derecha, que tantos problemas causaron, y en el que las batallas más importantes serían aquellas que se libran por conseguir el reconocimiento de los diversos estilos de vida. Pero, ¿y si este multiculturalismo despolitizado fuese precisamente la ideología del actual capitalismo global?” (Zizek, 2007, pág. 11)

Es decir, este multiculturalismo que busca desterrar los fundamentalismos<sup>8</sup> de cualquier tipo en aras de un mundo sin segregaciones o rechazos, lo que realmente provoca es una despolitización de la economía, incluso una despolitización de la propia política. Por un lado tenemos a los fundamentalismos que nos provocan consternación, por otro lado se nos presenta una tolerancia multicultural que no invita a inmovilidad, a la pasividad, que pretende evitar una toma de postura con respecto a los asuntos políticos, una multiculturalidad que con su discurso omni-abarcador coarta los vías de las verdaderas reivindicaciones políticas. Al capitalismo global le interesa instaurar un ámbito despolitizado, generar una etapa de la “post-política, ya que de este modo su hegemonía se establece como relato, sin correlato.

El capitalismo global se empodera de los elementos apolíticos o pos-políticos de una sociedad, tal es el caso del multiculturalismo que en su afán de buscar la universalidad, termina aplacando la discordia que generan las tradicionales pugnas policíacas. Discordias que para Zizek son cuasi necesarias en el avance de las comunidades postmodernas, en las que los

---

<sup>8</sup> La esencia del fundamentalismo es la certidumbre. A través de algún tipo de revelación divina, los fundamentalistas religiosos de todas clases se creen poseedores de un acceso privilegiado a unas certezas elementales que son verdad más allá de toda duda y cuestionamiento, y como sus creencias son indiscutiblemente ciertas, las de otros que contradicen las suyas deben ser incorrectas, también sin la menor duda. (Dupré, 2011, pág. 100)



grandes relatos han perdido su vigencia. “La lucha por la hegemonía ideológico-política es, por tanto, siempre una lucha por la apropiación de aquellos conceptos que son vividos "espontáneamente" como "apolíticos", porque trascienden los confines de la política.” (Zizek, 2007, pág. 15)

Y es en esos confines apolíticos en los que las ideologías hegemónicas buscan su universalidad, entonces, nos hallamos con dos “componentes específicos” que caracterizan la hegemonía ideológica según Zizek (En defensa de la Intolerancia, 2007, pág. 19):

- Componente Popular.- Anhelos populares específicos auténticos, “que expresan los anhelos íntimos de la mayoría dominada”
- Componente Deformado.- Anhelos dominantes específicos, “que expresan los intereses de las clases dominantes”

Cuando estos dos elementos conforman una hegemónica dominación ideológica, es cuando se produce el “acontecimiento verdaderamente político” el cual pretende al menos provisionalmente, interrumpir, subvertir la dinámica del mecanismo que ejerce dicha hegemonía. Un claro ejemplo de esto sería:

Un fenómeno que apareció, por primera vez, en la Antigua Grecia, cuando los pertenecientes al demos (aquellos sin un lugar claramente definido en la jerarquía de la estructura social) no sólo exigieron que su voz se oyera frente a los gobernantes, frente a los que ejercían el control social; esto es, no sólo protestaron contra la injusticia (le tort) que padecían y exigieron ser oídos, formar parte de la esfera pública en pie de igualdad con la oligarquía y la aristocracia dominantes, sino que, ellos, los excluidos, los que no tenían



un lugar fijo en el entramado social, se postularon como los representantes, los portavoces, de la sociedad en su conjunto, de la verdadera Universalidad ("nosotros, la 'nada' que no cuenta en el orden social, somos el pueblo y Todos juntos nos oponemos a aquellos que sólo defienden sus propios intereses y privilegios"). (Zizek, 2007, pág. 26)

La interpasividad, apolítica o en mejores términos la interpasividad post-política viene dada por la anti-democratización de los espacios, “En este sentido, política y democracia son sinónimos: el objetivo principal de la política antidemocrática es y siempre ha sido, por definición, la despolitización, es decir, la exigencia innegociable de que las cosas "vuelvan a la normalidad", que cada cual ocupe su lugar.” (Zizek, 2007, pág. 26). Lo que se contrapone a la verdadera política, en la que la lucha, el conflicto, la tensión, formulan o reformulan no tanto “las reivindicaciones explícitas (aumentos salariales, mejores condiciones de trabajo...), sino en el derecho fundamental a ser escuchados y reconocidos como iguales en la discusión. (Zizek, 2007, pág. 27).

Siguiendo a Ranciere <sup>9</sup> la verdeara política para Zizek es aquella que va en contra del “orden policial”<sup>10</sup>. Es decir, al orden policial que pretende promover el capitalismo global a través del discurso del multiculturalismo, se contrapone, las reivindicaciones verdaderamente políticas. Para ello es necesario un verdadero acto político:

---

<sup>9</sup> Jacques Rancière (Argelia, 1940), es autor de una prolífica obra que lo ubica hoy como una referencia de la filosofía francesa contemporánea. Fue parte en los años 60 del grupo que, dirigido por Louis Althusser, escribió el libro *Para leer el Capital*, decisivo en la interpretación marxista de la época. (Ranciere-Jacques biografía : Lectura Mundi )

<sup>10</sup>Policía: Del lat. *politīa* 'organización política', 'gobierno', y este del gr. *πολιτεία* *politeía* Cuerpo encargado de velar por el mantenimiento del orden público y la seguridad de los ciudadanos, a las órdenes de las autoridades políticas. f. Buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno. f. Limpieza, aseo. (RAE, 2015) Policial: Orden social pre-constituido en el que cada parte tiene un sitio asignado (Zizek, 2007, pág. 27)



“el *verdadero* acto político (la intervención) no es simplemente cualquier cosa que funcione en el contexto de las relaciones existentes, sino precisamente *aquello que modifica el contexto que determine el funcionamiento de las cosas.*” (Zizek, 2007, pág. 32) Todo esto puede expresarse recurriendo a la conocida definición de la política como "arte de lo posible": la verdadera política es exactamente lo contrario: es *el arte de lo imposible*, es cambiar los parámetros de lo que se considera "posible" en la constelación existente en el momento.” (Zizek, 2007, pág. 33)

La interpasividad<sup>11</sup> provocada por la globalización capitalista solo puede ser discutida a través de lo verdaderamente político, solo así para Zizek es posible un cambio de la hegemonía postpolítica ejercida hasta ahora por el capital y sus dinámicas económicas de mercado. “La post-política moviliza todo el aparato de expertos, trabajadores sociales, etc. para asegurarse que la puntual reivindicación (la queja) de un determinado grupo se quede en eso: en una reivindicación puntual” (Zizek, 2007, pág. 40).

Todo este andamiaje teórico elaborado por Zizek tiene el objetivo de mostrar su punto de vista intolerante, el cual no es más que una búsqueda de una reivindicación de la política hegemónica, una búsqueda de alternativas ante la economía global capitalista, es entonces fundamental ser intolerante ante esta estructura que es el origen de las más grandes desigualdades e injusticias, pero que a través de las difundidas “políticas identitarias posmodernas de los estilos de vida particulares (étnicas, sexuales, religiosas, etc.)” (Zizek, 2007, pág. 46) Ubica a cada segmento social en su lugar, sumergiéndolos en una dinámica policial. “Lo que se celebra como "política postmoderna" (tratar reivindicaciones específicas resolviéndolas negociadamente en el contexto "racional" del orden global que asigna a cada

---

<sup>11</sup> “Interpasivo es aquello que incita o motiva a que otros no actúen. La postpolítica incita a la ausencia de actividad genuinamente política” (García, 2008)



parte el lugar que le corresponde), no es, en definitiva, sino la muerte de la verdadera política.” (Zizek, 2007, pág. 47) El “No-acontecimiento policial es el sello característico del “régimen capitalista global, postpolítico, liberal–democrático. Aunque ello no sea lo único que encubre la globalización, ya que bajo su tutela se oculta un pseudo “Acontecimiento” que Zizek denomina el retorno a las raíces.

“Por un lado, está el llamado "fundamentalismo", cuya fórmula elemental es la Identidad del propio grupo, que implica la exclusión del Otro amenazante. (...)Por otro lado, está la multicultural y postmoderna "política identitaria", que pretende la coexistencia en tolerancia de grupos con estilos de vida "híbridos" y en continua transformación, grupos divididos en infinitos subgrupos (mujeres hispanas, homosexuales negros, varones blancos enfermos de SIDA, madres lesbianas...). Este continuo florecer de grupos y subgrupos con sus identidades híbridas (...) el único vínculo que une a todos esos grupos es el vínculo del capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo (turismo gay, música hispana...)” (Zizek, 2007, pág. 48)

Y aunque superficialmente se daría una obstrucción entre “fundamentalismo” y la “multiculturalidad posmoderna”, en realidad existiría convivencia entre estas parte. Este retorno a las raíces aparenta ser el semblante de la tolerancia omnicompreensiva que ofrece el capitalismo global, la misma que sería el objetivo de la intolerancia zizekiana.

La forma ideológica ideal de este capitalismo global es el multiculturalismo: esa actitud que, desde una hueca posición global, trata *todas y cada una* de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: "autóctonos"



cuyas costumbres hay que conocer y "respetar". (...) un "racismo que mantiene las distancias": "respetar" la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad "auténtica" y cerrada en sí misma respecto de la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. (...) El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad. (Zizek, 2007, págs. 56-57)

En realidad los sujetos se encuentran “desenraizados” y cualquier tipo de disputa por los desacuerdos culturales deja inmune la homogeneidad del capitalismo, esto se debe a que “la tolerancia de los multiculturalistas liberales queda atrapada en un círculo vicioso que simultáneamente concede DEMASIADO y DEMASIADO POCO a la especificidad cultural del Otro.” (Zizek, 2007, pág. 59). En su búsqueda de satisfacer todas las insuficiencias de todos los sectores, el capitalismo hegemónico una vez más cae en contradicción ya que su creación, la postpolítica, engendrada en su propio interior, al tener carácter interpasivo-policial, carece de una toma de postura. No puede generar verdaderos acontecimientos políticos que verdaderamente formen reivindicaciones ya sean culturales o económicas.

Por un lado, el multiculturalista liberal tolera al Otro mientras no sea un Otro REAL sino el Otro aséptico del saber ecológico premoderno, el de los ritos fascinantes, etc.; pero tan pronto como tiene que vérselas con el Otro REAL ( el de la ablación, el de las mujeres veladas, el de la tortura hasta la muerte del enemigo...), con la manera en que el Otro regula la especificidad de su *jouissance*<sup>12</sup>, se acaba la tolerancia (...) Por otro lado, el multiculturalista liberal puede llegar a tolerar las más brutales violaciones

---

<sup>12</sup> *Jouissance*: raramente utilizado por Sigmund Freud, el término goce aparece como concepto específico en la obra de Jacques Lacan. Ligado primeramente al placer sexual, el concepto de goce implica la idea de una transgresión de la ley: desafío, sumisión o burla. (Diccionario-Psicoanálisis, 2008)



de los derechos humanos o, cuando menos, no acabar de condenarlas por temor a imponer así sus propios valores al Otro.” (Zizek, 2007, pág. 60)

El proselitismo en favor de la intolerancia por el que aboga Zizek, puede contraponerse como lo marca García Aguilera (En defensa de la Política, 2008) con la idea de “Tolerancia Represiva” establecido por H. Marcuse, para quien la tolerancia en su carácter de “praxis” ha mutado su objetivo primigenio al ser alcanzada por un cambio de modelos sociales, es así que las sociedades industriales, la globalización, (podemos añadir), el multiculturalismo, la híper información, las cyber comunicaciones, etc. La reconfiguran y la reafirman, al servicio de aquellos que fungen de delegados del poder de turno. “La transformada estructura social tiende a debilitar la eficacia de la tolerancia frente a movimientos divergentes y oposicionales y a reforzar las fuerzas conservadoras y reaccionarias. La identidad de la tolerancia se vuelve abstracta, inauténtica.” (Marcuse, pág. 123).

La llamada interpasividad de la que hablaba Zizek causada por el multiculturalismo global, también puede ser contrastada con ciertas facciones que caracterizan a la tolerancia represiva, ya que la despolitización de las esferas sociales y la falta de acontecimientos y reivindicaciones verdaderamente políticas forjan límites de acción pasiva en los cuales se logran desarrollar una pseudo-convivencia con aquel o aquellos no son un “YO”

Con la decadencia fáctica de las fuerzas divergentes en la sociedad, la oposición resulta aislada en pequeños grupos a menudo opuestos entre sí, que incluso allí donde son tolerados dentro de los estrechos límites que les fija la estructura jerárquica de la sociedad, son impotentes porque permanecen dentro de tales límites. Pero la tolerancia que se les muestra es engañosa y fomenta la equiparación. Y sobre los robustos



fundamentos de una sociedad equiparada, que casi se ha cerrado absolutamente a toda transformación cualitativa, la tolerancia misma sirve más a estorbar que a promover tal transformación. (Critique of Pure Tolerance, pág. 123)

Ambas posturas (Marcuse, Zizek) llevan implícitas una arremetida contra la pasividad e interpasividad, a lo que nos está acostumbrando el confort del capital; contra aquello que esté en contra de una alternativa; contra aquello a lo que se denomina “estado policial”

“la tolerancia es desplazada de un estado activo a otro pasivo, de la praxis a una no-praxis: al "laissez-faire"<sup>13</sup> de las autoridades legales. Precisamente es el pueblo quien tolera al gobierno, el cual a su vez tolera a la oposición dentro del marco de las autoridades legales” (...) la tolerancia queda "de facto" reducida al plano de la violencia o represión legalizadas (policía, ejército, vigilantes de todas clases) y a la posición clave ocupada por los intereses dominantes y sus "conexiones". (Marcuse, pág. 107)

Si para Zizek la alternativa ante el poder del capital es la reivindicación de la verdadera política dentro la economía, el rescate de la pasión por lo público y sus luchas y conflictos propios de una síntesis de ideas. Marcuse va un poco más allá y proclama la valía de un “derecho natural” a la resistencia: “pero yo creo que para las minorías oprimidas y subyugadas existe un "derecho natural" de resistencia a emplear medios extralegales una vez que los legales se hayan revelado insuficientes.” (Marcuse, pág. 123). En este punto tácitamente da lugar a una brecha en la que se puede justificar la violencia (no tolerar al intolerante) ante aquellos que subyugan a las clases dominadas “Si aplican la violencia, no comienzan una nueva cadena de actos violentos, sino que rompen la establecida. Como se les ha de golpear, conocen el riesgo,

---

<sup>13</sup> *Laissez-faire* Doctrina económica según la cual los mercados funcionan mejor cuando el gobierno no interviene (o interfiere). (Dupré, 2011, pág. 205)



y si están decididos a aceptarlo, ningún tercero, y menos que nadie el educador y el intelectual, tiene derecho a predicarles abstención.” (Critique of Pure Tolerance, pág. 123)

### **3 CAPITULO III**

El derrotero hasta aquí alusivo acerca de la ambigua relación con lo Otro, nos lleva en este apartado a una realidad más próxima a nuestro contexto espacio-temporal. Y es que la filosofía latinoamericana ha tenido un gran itinerario lleno de venturas e infortunios en su devenir, su origen, su validez, su demarcación han sido elementos de estudios, análisis, críticas y reivindicaciones. Lo que no se puede negar es que este tipo de pensamiento tal como lo conocemos, sigue siendo heredero de la civilización occidental, ya sea que busque su negación, su crítica o su superación, los lazos que unen estas dos cosmovisiones están presentes en desenvolvimiento de una y otra cultura. Tal es el caso de la marcada influencia de Emanuel Levinas en el pensamiento latinoamericano.

#### **3.1 Emanuel Levinas y la filosofía de la Liberación**



Es importante reconocer la influencia del pensamiento de Levinas en la Filosofía Latinoamericana, sobretodo en la teología de la liberación y en la filosofía de la Liberación, el mismo Levinas lo reconoce indicando que “Hay un interesante intento de renacer el espíritu popular sudamericano... Estoy muy contento, muy orgulloso incluso, cuando encuentro eco en ese grupo. Es una aprobación de fondo.” (Beorlegui).

Cuando hablamos de filosofía de Latinoamérica también hablamos de filosofía de la liberación y sería imposible abarcar la diversidad de corrientes de pensamiento que existe alrededor de este tema así como de autores que dicen llamarse filósofo de la liberación. Tenemos que tener claro que la Filosofía de la Liberación es un movimiento filosófico surgido alrededor de los años setenta en América latina, específicamente en Argentina, tiene como finalidad crear una filosofía propia, una filosofía basada en la libertad, esta libertad provocara una nueva forma de pensar en filósofos como Osvaldo Adelmo Ardiles, Mario Casalla, Horacio Cerruti Guldberg, Carlos Cullen, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, entre otros. Esta corriente de pensadores mantendrá una postura crítica a la filosofía clásica a la que le califican como eurocéntrica y opresora, y propone un pensar desde la situación de los oprimidos y la periferia, es decir desde los países de tercer mundo.

No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o el yo como voluntad de poder europeo imperial (...) La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del otro, del más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor (...) En América Latina, y muy pronto en África y en Asia, la única filosofía posible será la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos, y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de categorías



reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal (Bello & J. Zúñiga)

Para ello la Filosofía de la liberación elaboró un método de relación de lo universal con lo particular denominado analéctica, frente a la “dialéctica” hegeliana.

Para nuestro estudio es menester citar la clasificación de las corrientes y principales autores de filosofía de la liberación que hace H. Cerutti: ontologista (M. Casalla y R. Kusch defensores de la derecha del peronismo), analéctica (E. Dussel, J.C. Scannone y O. Ardiles), historicista (Arturo Andrés Roing y Leopoldo Zea); y problematizadora (José Severino Croato, Manuel I. Santos y H. Cerutti). En nuestro trabajo nos centraremos en la corriente analéctica y sus principales representantes.

Luego de su formación académica por algunas universidades europeas regresan a Argentina en 1967 J.C. Scannone y Dussel, pero su encuentro se dará más tarde en 1970 en la Universidad del Salvador, Argentina, a partir del cual surgirá la idea de realizar unas jornadas filosóficas que, según Beorlegui serán los “enclaves más importantes y decisivos para el nacimiento de la filosofía de la liberación” (Beorlegui). Este encuentro marcará el inicio de una larga trayectoria de jornadas filosóficas y de debates en los cuales se manifestará la influencia del pensamiento de Levinas en Scannone y este a su vez compartirá a otros filósofos entre ellos Dussel. Para Dussel la filosofía levinasiana coadyuvará decisivamente a pensar en la alteridad de lo latinoamericano y el impacto que tendrá en él, obras como “Totalidad e Infinito” (Lévinas) que le hará reorganizar algunas de sus obras como “La dialéctica hegeliana” que en su segunda edición se convertirá en una “ana-léctica de la liberación”.



Para los filósofos latinoamericanos la filosofía de Lévinas les aportaba “una propuesta filosófica alternativa, centrada en un metafísica y antropología de la alteridad” (Beorlegui).

Según Beorlegui la filosofía de Lévinas influirá en los siguientes puntos:

- a) “La acusación a la filosofía occidental de ser una filosofía dominadora, de la Totalidad, filosofía que se comporta con talante dogmático, y no respetuosa de la alteridad de lo Otro, sea pueblos, culturas o individuos” (Beorlegui)
- b) La aplicación del concepto de “exterioridad” a los países tercermundistas, considerados como un “otro” “irracional” y “bárbaro”.
- c) La filosofía de Lévinas aportara con las bases para “justificar racionalmente la opción que desde la fe cristiana habían tomado los teólogos y filósofos de la liberación a favor de la liberación sociopolítica de los pobres y oprimidos, entendidos tanto en su dimensión individual como social” (Beorlegui)
- d) “la filosofía de Lévinas aportaba a la FL<sup>14</sup> una nueva vía de acercamiento al problema y a la realidad de Dios desde la experiencia de la infinitud del Otro. En el otro, en su indigencia (...) a través de su rostro” (Beorlegui).

### 3.2 Configuración de la Otredad en la Filosofía de la Liberación (Enrique Dussel)

La Otredad vista y sentida desde América Latina tiene un matiz especial debido a la violencia sufrida a manos del centralismo europeo. Ante ello la Filosofía de la Liberación determina y configura una senda, un éxodo, a la hegemonía totalitaria de la ontología occidental; una salida o una alternativa establecida a través de las herramientas teóricas de la especulación y la crítica. Tal es el caso de Enrique Dussel quien a más de manifestar una

---

<sup>14</sup> FL hace referencia a la Filosofía de la Liberación.



lucidez inusitada y un uso del lenguaje notable, también nos confiere una demostración pormenorizada del pensamiento de la Alteridad, la Filosofía de la liberación. Destrucción, construcción y reconstrucción de la historia del pensamiento americano.

Dussel en *“Liberacion Latinoamericana y Emanuel Levinas”*(1975) parte de la fundamentación de dos tesis innegables:

- La modernidad europea fue imperial y dominadora
- La cristiandad latinoamericana fue colonial y dependiente

De ello se infiere que Latinoamérica haya imitado una modernidad dependiente y dominada pero tardíamente<sup>15</sup> en los albores del siglo XIX, esta modernidad nos llega ya compuesta con elementos competentes para permanecer en un estado de dominación. Pero, ¿Cuáles son esos elementos?

- Una ontología de la centralidad cerrada
- Pensar abstracto, intemporal, mayéutico
- Antropología y moral aristocrática opresora

### 3.2.1 Ontología de la Totalidad

Dussel al analizar estos elementos de la modernidad latinoamericana, se remonta a la filosofía helénica y al proceso que denomina “helenización cultural del Cristianismo” el cual se presentó como única alternativa cultural para los pueblos de América Latina. Este análisis nos retrotrae a Heráclito y Parménides y su doctrina de “todo es uno” esta identidad todo-uno, uno-todo da origen a la totalidad:

---

<sup>15</sup> “Tradicionalmente se considera que, en Europa, la Modernidad empieza al final del siglo XV o a principios del siglo XVI. Los historiadores han discutido, sin embargo, este concepto con razones diversas ya se considere esta Modernidad bajo el aspecto político, socio-económico o cultural.” (Duran, 1988)



“Uno es todo, es decir, la totalidad es única; es irrebasable. Parménides dijo: ‘El ser es, el no ser no es’. Es lo mismo que lo ya enunciado. Si todo es uno, lo que esta ‘fuera’ de la totalidad-no-es; por ello si el ser es uno, es la totalidad.” (Dussel & Guillot, 1975, pág. 15)

El ser “es” solo si está dentro de la totalidad, es decir solo tendría validez todo aquello que se adecue a las condiciones del pensar griego. La forma en la que se justificó el origen de esa totalidad o “todo” fue la guerra, para Heráclito: “la guerra es el origen del todo”.

La totalidad también será aludida por Aristóteles en el “Del Alma” cuando menciona que: “El alma es en cierta manera, todas las cosas”. De igual manera, de acuerdo con Dussel, Parménides enunciaría de mejor manera cuando menciona que: “lo mismo es ser y pensar”:

“Este enunciado se puede traducir de muchas maneras: noein es "ver", "conocer". (...). El "ver", entonces, es lo fundamental, y dice Parménides, "to aúto". "Lo mismo es el comprender que el ser comprendido". De tal manera que "el ver" dice relación a "lo visto". (...) "Lo visto" es el ser como visto; es "lo mismo" ver, ser visto y ser; ese lo mismo" va a pasar desapercibido, porque en aquello de que "lo mismo es ser y pensar", más se quedaban los filósofos en el pensar que en el ser; a veces llegan al ser, pero se olvidaban siempre de "lo mismo". Y "lo mismo" es el último ámbito desde donde emergen el ser y el comprender, es decir, es la Totalidad que es pensada entonces como "el uno", como "todo" y como "lo visto".” (Dussel & Guillot, pág. 16)



También Dussel relaciona al “ser” de los filósofos griegos con la *fysis*<sup>16</sup> y con *áidion*<sup>17</sup>, es decir que el “ser” a más de “lo visto”, es un brotar y también es eterno o “desde-siempre”: esto hace referencia al “eterno retorno de lo mismo” (Aristóteles, Plotino, Hegel, Nietzsche). Asimismo en un sentido teológico el “ser” se incluía en la totalidad, el panteísmo “pan-theión” denotaba este hecho en el que la totalidad era divina. A los rasgos hasta aquí señalados Dussel los denomina como la “experiencia helenista del ser” la misma que conforma una “ontología de la totalidad”.

Experiencia helenista del ser	
Teológicamente	Panteísmo
Históricamente	Anulación de la Historia (eterno retorno)
Antropológicamente	Dualismo (cuerpo-alma)
Éticamente	Dominación justificada naturalmente

Figura 1: Síntesis de la experiencia helenista del ser según Dussel.

En ésta ontología de la totalidad acontecen las diferencias internas:

Las cosas son diferencias internas de ‘lo mismo’ la Totalidad, Esa *diaforein* griega, esa *differentia* latina, "Unterschied" alemana, es un momento de la lógica de la identidad originaria, de la identidad y la diferencia, ¿Qué difiere la unidad? Decían los griegos: "el odio", ¿Qué los reúne? El amor, Pero tanto la diferencia como la unidad son fruto de la guerra. (Dussel & Guillot, pág. 17)

<sup>16</sup> “φύσις. Del verbo φύω, que significa brotar, producir, hacer salir, hacer nacer, hacer crecer, engendrar, crecer, formarse. La φύσις es fuente, **principio** de movimiento y **movimiento** o proceso “ab intrínseco”, natural. Φύσις es naturaleza. Se opone a la τέχνη.” (Olmedo, 2007, pág. 233)

<sup>17</sup> “La idea de un eterno retorno es común a las religiones de las antiguas sociedades de Oriente, como el hinduismo y el budismo, con su concepto de samsara.” (Planeta DeAgostini, 2007)

La dualidad de esta guerra (odio-amor) nos muestra la bipolaridad de la ontología de la totalidad, es decir el impedimento hacia el “Otro”, lo que significa en palabras de E. Dussel. “la muerte del Otro” (1975, pág. 17)

En la *Figura 2* se esboza la dialéctica de “lo mismo” y de “lo otro” (ésta dialéctica se halla en algunas obras de Platón, Plotino, Hegel y Nietzsche). La visión de Dussel acerca de esta dialéctica estipula que “lo mismo” y “lo otro” quedan contenidos en un gran “lo Mismo”. Así por ejemplo para Aristóteles “lo mismo” (con minúsculas) es representado por el varón libre de Atenas; la mujer, los niños, los esclavos, no son tenidos en cuenta, ya que son “los Otros” una sub-especie dominada. La mujer está al servicio del varón, el niño es parte de la ciudad potencialmente es un sub-hombre y los esclavos son seres sin alma (*apsyjón*), cosas a disposición del amo. (1975, pág. 18).



*Figura 2: Dialéctica de “lo mismo” y de “lo otro”. Fuente: Dussel, E., & Guillot, D. (1975). Liberacion Latinoamericana y Emanuel Levinas. Buenos Aires: Bonum.*



Dussel afirma que éste es el origen de la guerra, la guerra que es el origen o el padre<sup>18</sup> de todo, ya que, entre un hijo que despierte su autonomía y un padre que exija obediencia no acaecerá más que el conflicto. Ocurrirá de igual modo en una relación maestro-discípulo. Esto forma parte de tres tipos de relaciones al interior de la totalidad: una erótica (varón-mujer), una pedagogía (padre-niño) y una política (hermano-hermano).

En los filósofos de la modernidad también se configura una ontología de la totalidad, pero esta vez la totalidad estará personificada por el “*ego*”, es éste “*ego*” quien estructura el “ser” y el “no ser” de las cosas es decir el hombre moderno se ubica en el mismo sitio ontológico que ocupaba el varón libre de Atenas en la antigüedad. De acuerdo con Dussel el sujeto moderno se perfila como paradigma de la totalidad en diversas doctrinas filosóficas:

En el *ego cogito* cartesiano, aunque hay una “*idea de Dios*”, el hombre se queda solo como un *ego solipsista*, y ahora, en lugar de llamar al ser *fysis*, se llama a ese ser lo constituido desde, por y en el *ego*; de tal manera que ya no es una totalidad física sino una totalidad egótica, un sujeto. El sujeto es el que constituye el ser de las cosas; el *ego cogito* es el comienzo del *Ich denke* de Kant y el *Ich arbeite* de Marx, un *homo faber*; hay diferencias con el tiempo, pero, en realidad son “lo mismo”. Tanto el “yo pienso”, que constituye la idea, como el “yo trabajo”, que constituye el objeto cultural con valor económico, son momentos de una historia en cuyo centro, en el supremo lugar, se encuentra Hegel. En Hegel se da la plenitud de la totalización moderna. El ser es el Saber y la Totalidad es el Absoluto; un Absoluto que no puede ser considerado sino como un dios irrebasable, no ya *fysis* sino Sujeto. (Dussel & Guillot, 1975, pág. 20)

---

<sup>18</sup> Elocución de Heráclito Frg. 53: *πολεμος παντων μεν πατηρ εστι, παντων δε βασιλευς* (el conflicto es el padre y el rey de todas las cosas)



En el caso de Nietzsche la totalidad es causada por la “voluntad de poder” y esta voluntad de poder a su vez es efecto de la “Totalidad”. Dussel concluye que en América Latina es necesaria una crítica a la “Totalidad como totalidad”<sup>19</sup> y “que la "voluntad de poder" incluya, como su opuesta, a la "voluntad dominada", pero como a su contradictoria, a una nueva voluntad que doy en llamar una "voluntad de servicio" (Dussel & Guillot, pág. 21)

### 3.2.2 Meta-física de la Alteridad

Dussel opone a la ontología de la Totalidad cerrada (helenista, moderna) lo que para él es un nuevo pensar que la supera; una ontología negativa o una meta-física de la alteridad o la liberación. Esta meta-física de la alteridad posee un itinerario ya transitado por muchos autores, Dussel menciona prioritariamente a: Feuerbach, Theunissen, Rosenzweig, Buber, Marcel y Levinas.

En América Latina la experiencia de la Totalidad secundada por la cristiandad colonial había anulado al Otro, al indio que es “nada”; como también sería nada el criollo aristócrata revolucionario que no paso de ser un simple sub-dominador. Ante este panorama histórico, es la filosofía la llamada a interpretar y superar la dependencia. Dussel afirma que la experiencia originaria del pensar latinoamericano aparece dado por el “cara-a-cara”, rostro-ante-rostro, esta experiencia es expuesta esgrimiendo la alegoría de la “zarza ardiendo” narrada en el Éxodo bíblico (Ex 3, 1-15). El cara-a-cara es pues el rebasamiento de la visión (vista), es la superación del ver, del ser de Parménides como “lo visto”.

---

<sup>19</sup> Dussel reserva el vocablo “Totalidad” como sinónimo de ontología, más precisamente como la ontología de la Totalidad cerrada.



El "ver" termina estrictamente en el horizonte; el rostro del Otro se manifiesta en el mundo como un ente, simbolizado en la "llama". Pero lo que se ve como rostro del Otro es un ente; es justamente donde mi vista termina donde comienza el misterio del Otro como otro. (Dussel & Guillot, pág. 24)

Cuando la zarza llama a Moisés, lo llama por su nombre “Llamaba la voz a un hombre concreto, histórico, libre; ese llamado era imposible en la fysis, porque en la Totalidad de la mismidad no hay libertad” (Dussel & Guillot, pág. 24). La irrupción del Otro, su cuestionamiento, su interpelación, su llamado, su epifanía, descubre que el cara-a-acara va más allá de la contemplación, Dussel citando a Buber manifiesta la naturaleza del cara-a-cara: “El "cara-a-cara" indica la inmediatez de la experiencia y por eso Buber con un lenguaje poético dice que en el cara-a-cara no hay razón, no hay fantasía, no hay palabra, no hay algo, porque efectivamente en el cara-a-cara todavía no hay mediaciones.” (Dussel & Guillot, 1975)

La meta-física de la alteridad que presenta Dussel se refiere a este “más allá” (meta) como experiencia que rebasa el horizonte de la *fysis* (física), es la apertura hacia lo desconocido, lo incierto, lo misterioso del Otro, es preguntar a alguien ¿Quién eres?, es abrirse y abrir al Otro hacia la libertad. Cabe aclarar que Dussel determina que esta meta-física de la alteridad no es igual a la metafísica de la modernidad ya que en ella hay una ensimismación del *lógos*, a lo cual se contrapone un “*análogos*, es decir, es un ‘más-allá-del-logos’, ana-logía. Pero no identidad, porque la identidad se queda con la diferencia en la Totalidad” (Dussel & Guillot)

De ello se desprende a nuestro criterio sino la más importante, uno de los más importantes elementos que Dussel plantea sobre la Otredad latinoamericana. La identidad y la



diferencia causadas por la guerra o el conflicto (Heráclito) se quedan contenidas en la Totalidad, y además hacen referencia a una unidad original; al Otro no se lo puede llamar diferente, sino más bien “dis-tinto” si “tinto” alude a “tinta”, “la dis-tinción” es lo teñido de otro color.

Lo dis-tinto es el Otro como persona, el que en tanto libre no se origina en lo idéntico. Se dice que persona viene de per-sonare, y está muy bien, porque aunque no fuera así, etimológicamente, nos conviene ahora, porque persona es lo que suena, y lo que suena, es la voz y la irrupción del Otro en nosotros; no irrumpe como ‘lo visto’, sino como ‘lo oído’. (Dussel & Guillot, pág. 25)

De acuerdo con Dussel la apertura hacia el Otro se logra mediada por la fe, una fe metafísica caracterizada por el “deseo” (Levinas contraponía deseo versus necesidad) éste deseo es amor de justicia, Dussel lo llamara “lo supremo del espíritu”: “es el amor gratuito al Otro como otro. El amor-de-justicia lo que ama es el bien del Otro y no el mío; esta posibilidad de apertura al Otro como otro es lo supremo del espíritu.” (Dussel & Guillot).

No se trata pues de buscar comprender al Otro, sino más bien buscar abrirse a su libertad en su perenne misterio escuchar su voz y dis-tinguirlo como otro que yo. No se trata de incorporar al Otro en mis categorizaciones, esquemas o percepciones ya que al hacer esto deja de ser Otro y se incorpora a mi totalidad, es decir lo “des-Otro”, el Otro es lo absolutamente nuevo por ello a decir de Dussel lo nuevo no es acto ni es potencia, es nada, “ex nihilo omnia



fit”<sup>20</sup>, la nada como la libertad del Otro, es así como surgen los oprimidos, aquellos que no ocuparon jamás el lugar central de la totalidad.

Pasar de la potencia al acto es un momento de la producción, mientras que irrumpir de la nada en otro como novedad es pro-creación. Es así como va a surgir, ahora, de pronto, primero la mujer, después el hijo, y por último el hermano, todo como lo nuevo; también como lo nuevo podrá surgir América latina. Y en América latina podrá surgir como nuevo a su vez un pueblo oprimido. (Liberación Latinoamericana y Emanuel Levinas, pág. 26)

### 3.2.3 La Liberación en la alteridad

Dentro de la totalidad las alternativas conciliadoras se reducen, o se muere o se mata al “Otro”, el ser, comprendido como la verdad, como la civilización, solo se halla dentro de la totalidad, mientras que el no-ser ésta afuera, el no-ser es lo falso, es la barbarie. Dussel confronta al hombre supremo de la totalidad: “el sabio” aquel que asume la totalidad como sabida; con el hombre supremo de la alteridad: “el profeta” aquel que se abre al “Otro” y lo ama como tal, es aquel que anuncia la nueva experiencia de la alteridad.

Dussel expone en que consiste la liberación en el contexto de la totalidad mediante el siguiente esquema: *Figura 3*

---

<sup>20</sup> Ex nihilo omnia fit: ‘ex’: "de, desde, desde dentro de", 'nihil': "nada", 'omnis, omne': "todo", 'fio, fis, fieri': "suceder, volverse, llegar a ser, surgir". De la nada todo surge.

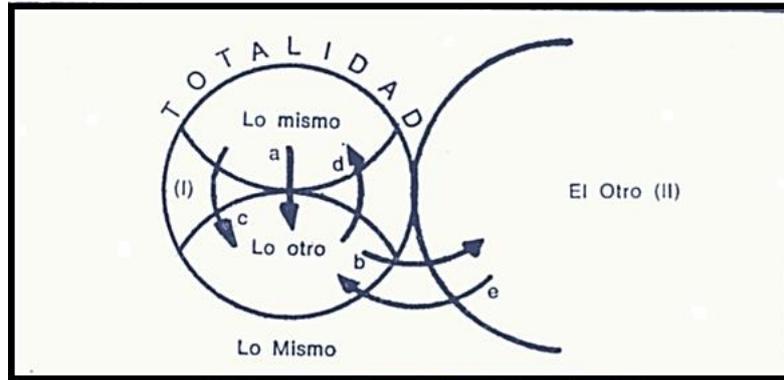


Figura 3: Proceso de Liberación en la Alteridad según Dussel. Fuente: Dussel, E., & Guillot, D. (1975). Liberación Latinoamericana y Emanuel Levinas. Buenos Aires: Bonum. Pag. 17

- *Flecha c*: la alienación en la totalidad, lo que “está arriba” es llevado a caer abajo.
- *Flecha d*: no es la liberación de lo que “está abajo” cuando asciende, cuando uno sube el otro muere, movimiento circular de la guerra. Arriba está el señor, abajo el esclavo. “Al ser la Totalidad bipolar no hay solución, uno muere y surge otro diferente. Esta dialéctica se cumple, por ejemplo, en *el homo homini lupus*; Uno sube, el "lobo" fuerte, y otro desaparece: el débil.”
- *Flecha e*: representa la alienación en la alteridad, el alienado surge del “Otro”. Esto sucede cuando “El Otro (II)” no es considerado como Otro por alguien que está centrado como sí mismo como Totalidad.
- *Flecha a*: simboliza a aquel que ha sido dominado por otro. Uno se hace señor (flecha d) y otro que era libre pasa a ser esclavo.
- *Flecha b*: es la liberación en la alteridad, es la reconstitución de la alteridad del oprimido.

Este último movimiento (flecha b) constituye para Dussel la senda hacia la libertad del hombre oprimido, de los pueblos y las naciones oprimidas. Pero ésta liberación no produce víctimas es decir “no incluye la muerte de los opresores, sino que admite su conversión”



(Dussel & Guillot, 1975, pág. 42). Aunque Dussel también admite la tarea titánica que significa salir de un sistema que oprime, ya que éste no admitirá que “se le vayan de las manos las cosas” y buscara evitarlo con violencia, con violencia institucional, con las leyes del todo, con la cultura del todo. Aunque el destino de aquel que busca su libertad sea incierto y sus herramientas para conseguirla sean escasas; de acuerdo con Dussel hay que considerar la naturaleza equivocada de la violencia y de la Totalidad, ya que pueden emplearse para cerrarse o para servir. Y si el hombre de servicio debe defenderse lo debe hacer “paradójicamente” a través de una “guerra defensiva justa”.

Dentro del programa de la *liberación latinoamericana* a lo que debería darse mayor realce es la tarea que representa buscar la aurora de un futuro en el que *la reconstrucción del Otro* como otro, se constituya con voluntad de servicio mutuo, Dussel en (Liberación Latinoamericana y Emanuel Levinas, 1975) demarca el ámbito de trabajo que ocupan en dicha tarea, tanto el filósofo, como el hombre de acción (político, economista). Mientras que el filósofo le compete el pensar, el escuchar al pueblo oprimido, el abrir caminos hacia la praxis; al hombre de acción le corresponde determinar las tareas propicias que confluyan en dicha reconstrucción.



## CONCLUSIONES

Al desarrollar el presente trabajo de investigación se buscó información que permita comprender y ahondar filosóficamente en la problemática del “*Otro*”, y como ésta se ha abordado históricamente a través de nociones como: Tolerancia, Hospitalidad e Intolerancia, todo ello con el fin de aclarar la perspectiva al respecto, de tal manera que se pueda seguir el pensamiento y posiciones en torno al tema; además de proporcionar una apertura para profundizar en la temática. A lo largo de la presente investigación y luego de la revisión bibliográfica pertinente podemos concluir que:



Si bien la *tolerancia* apareció históricamente como una alternativa para la convivencia armónica de los individuos, ésta a su vez lleva implícita una degradación hacia aquel que debe ser tolerado ya sea por su naturaleza, condición, por sus convicciones o decisiones. La tolerancia padece de una pretensión como modo de resolver el problema del otro, este es el discurso de la ontología occidental binaria, ya configurada a través de la historia, este concepto es ya ejercer un poder que no resuelve nada, más bien posterga el problema y lo perpetua. “Tolerar es creerse en situación de dominar, de juzgar; consiste en considerarse muy bueno para aceptar al otro a pesar de sus errores” (Jacquard, 1998, pág. 16). Partiendo desde la propia etimología (sostener, soportar) podemos avizorar la ambigüedad que presenta como recurso ante conflictos; aunque si bien se da por sentado que la tolerancia como tal se ha instaurado en el quehacer cotidiano de las sociedades actuales, tal es así que se la promulga como bandera de lucha de diversos sectores que sienten como vulnerados sus derechos. Organismos internacionales como la UNESCO promueven su valor a través de algunos postulados, de allí la importancia de las aproximaciones elaboradas por filósofos, pensadores e investigadores acerca de la trama que implica la tolerancia en las relaciones humanas.

Una de las primeras figuras en abordar la categoría de tolerancia fue J. Locke considerado como el padre del liberalismo moderno, quien argumenta a favor del Estado, tratando de separarlo de las enmarañadas condiciones que presentaban las religiones ante las cuales Locke antepone la libertad individual. Pero habría que considerar que ésta libertad individual siempre estará interferida por la consideración del magistrado. El propio Locke señala que *no se puede tolerar a ateos y católicos*, los primeros por no ser dignos de confianza y los segundos por tener que rendir cuentas al Papa una autoridad extranjera.



La novedad que presenta Voltaire con respecto a las posturas de J. Locke, es la importancia que le da a la búsqueda de una praxis respecto a la tolerancia, y la lucha real contra los fanatismos, aquellos que causan desavenencias entre los seres humanos.

El hecho de que la tolerancia haya tenido y tenga aun una relación tan estrecha con los conflictos religiosos nos muestra como ya entrada la modernidad en Europa, aun existían huellas de lo que fue el Edad Media. De ello se deriva que la tolerancia, así como la intolerancia se hallen y colisionen tan a menudo con algo tan fundamental como lo es la libertad tanto individual como colectiva. Libertad que en el fondo nos conduce a aquello que se halla por encima de cualquier condicionamiento que es la felicidad.

Por otra parte al hablar de *hospitalidad* nos hemos encontrado con un concepto que en los últimos tiempos se está desarrollando como alternativa para emprender y comprender la relación hacia un “otro”. Aunque en poca proporción este concepto ya se halla elaborado en la obra de Kant, pero en quien se lo encuentra desplegado con más énfasis es en el filósofo J. Derrida. La hospitalidad atraviesa sin que seamos plenamente conscientes de ello, toda la realidad humana ya sea ésta hospitalidad condicional y no absoluta, no logramos imaginar un sitio en el mundo en el que no se tome en cuenta la llegada, la acogida que se debe dar a quien está de visita. Aunque en otro contexto, Dussel habla de pensar ontológicamente en la casa:

La casa y sus paredes son la prolongación del cuerpo, el techo es la cobertura de la intimidad, protección ante los elementos; las ventanas son la prolongación de los ojos, por los que vemos y no somos vistos; la puerta, he aquí una entidad esencial, la puerta es por la que la casa se abre o cierra al Otro, y por la cual el Otro es acogido en la hospitalidad de la casa. Hay toda una ontología que explicitar de la casa; la casa es una totalidad, es intimidad. Es una



totalidad que tiene un sentido, por la que todos son en cierta manera uno.

(Dussel & Guillot, 1975, pág. 34)

Siguiendo esta argumentación podemos añadir que, no hay casa (intimidad) sin puerta (apertura), es decir, y aunque parezca paradójico no hay intimidad sin apertura, de esta lógica se nutren las filosofías de la alteridad y como toda filosofía es cuestionamiento de la realidad, aparece pues la filosofía como arte de preguntar y auto preguntarnos; para comprendernos mejor, talvez debamos mirar no hacia adentro de nuestra mismidad, sino hacia afuera hacia la Otredad. De ahí la diferencia respecto a la tolerancia como exterioridad, la cual se ejerce desde el afuera, es decir, no buscar ser tolerados, ni tampoco tolerar. Consideramos que la hospitalidad posee una naturaleza de interioridad, se ejerce desde la intimidad. La hospitalidad es absoluta prioridad del Otro, es abrir la puerta aun aceptando al otro en su diferencia o distinción, le doy acogida lo recibo, solo así el otro puede llegar a ser.

Otra inferencia muy significativa es aquella respecto al carácter descollante que tiene la irrupción de la Otredad en todos los niveles de existencia humana, negar o evitar su epifanía, su aparición, es desprender a los individuos de aquello que en gran parte los constituye, su lengua, su legado, su cultura, su mundo, “el Otro es el que nos abre el sentido del mundo” dirá Dussel. Solo se puede abordar a la Otredad desde el vínculo, desde la relación, desde la re-ligación, es decir desde la continua reiteración del comunicar, del poner en común. Aunque hay que considerar que, las dinámicas coyunturales de la hegemonía capitalista marcan otro rumbo, el rumbo de la inmediatez, de la dependencia, de la opresión. Si la relación con la Otredad es puramente vincular, ¿no se imposibilita cada vez más este vínculo, desde la polaridad de una sociedad omni-informada? Todo aquello que hacemos, que pensamos, que sentimos, supone



admitir la compañía de Otro en el mundo una otredad con alguien o algo, hay otro afuera aunque nunca tengamos acceso a él, suponer lo contrario sería admitir que el mundo es un Yo.

Y es que todos hemos sido Mismidad y Otredad, todos hemos sido huéspedes y extranjeros, todos somos “Yo” y somos “Otro”, de eso se trata el reinventarse así como se reinventa las sendas ya trazadas, la filosofía se reinventa a sí misma, es quizá el filósofo el “Otro” a carta cabal, aquel que va más allá de sí mismo, aquel que con su mirar distinto aún conserva la capacidad de asombro.

## RECOMENDACIONES

Si bien este trabajo ha pretendido bosquejar a breves rasgos la problemática de la otredad y su relación con ciertas doctrinas de varios filósofos, hay que considerarla como un preámbulo sobre el tema el cual puede ser continuado desde otras perspectivas, abordando tal vez posibles interrogantes que aquí se omiten. Interrogantes que tendrían la labor de ir surcando nuevos horizontes, por ejemplo se puede considerar la otredad desde la animalidad, tomando a los animales como aquel Otro, explotado por la centralidad antropomórfica. También desde una



perspectiva clínica el tema se da para tratar la Otredad como locura de aquellos enajenados desde un punto de vista psiquiátrico. La Otredad vista desde la migración humana también presenta varias interrogantes que pueden ser abordadas desde la coyuntura latinoamericana y ecuatoriana. Queda pues por resolver interrogantes como ¿Quiénes pueden ser los “otros” de Latinoamérica? ¿Que evita que se configure una totalidad cerrada en América latina? También sería encomiable estudiar y relacionar posibles filosofías de la alteridad quizá desde el pensamiento de Asia o África. Y buscar posibles relaciones de la filosofía Latinoamericana con alegorías propias de nuestra mitología, ya que en varios argumentos usados en los filósofos tratados en esta investigación, se parte de alegorías Bíblicas las cuales sin dejar de ser validas, muestran un carácter vinculante a aquella ontología de la totalidad que se pretende superar.

## BIBLIOGRAFÍA

20minutos. (2006). *20minutos.es*. Obtenido de Ucrania reconoce como genocidio la hambruna por la colectivización de Stalin:

<http://www.20minutos.es/noticia/177867/0/genocidio/Stalin/Kiev/>

Audi, R. (Ed.). (2004). *Diccionario Akal de Filosofía (The Cambridge Dictionary of Philosophy)*. (H. Marraud, & E. Alonso, Trads.) Madrid: Akal.



- Benadava, D. (2007). *Más de 500 años de “ Genocidio Indígena ” en América*. Obtenido de ciudadredonda.org: <http://www.ciudadredonda.org/articulo/mas-de-500-aos-de-genocidio-indigena-en-america>
- Beorlegui, C. (s.f.). La Influencia de E. Levinas en la filosofía de la Liberación en J.C. Scannone y de E. Dussel (1° parte). 243-273.
- Boivin, M., & Rosato, A. (2010). *Constructores de Otredad*. Buenos Aires: EDITORIAL ANTROPOFAGIA.
- Concepto.de. (2015). Obtenido de Concepto.de: <http://concepto.de/otredad/>
- De Ita Rubio, B. (2005-2016). *Revista Observaciones Filosóficas*. Obtenido de "Emmanuel Lévinas: el deseo de trascendencia como esencia de la subjetividad": <http://www.observacionesfilosoficas.net/eticalevinas.html#1not>
- Derrida, J., & Dufourmantelle. (2008). *La Hospitalidad* (Tercera ed.). (M. Segoviano, Trad.) Buenos Aires: la Flor.
- Diccionario-Psicoanalisis. (2008). Obtenido de Tu Analista.com.
- Dupré, B. (2011). *50 Cosas que hay que saber sobre Política*. Barcelona: Planeta S.A.
- Duran, E. (1988). El comienzo de la modernidad. *Cuenta y Razón*(36).
- Dussel, E., & Guillot, D. (1975). *Liberacion Latinoamericana y Emanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Ferrater Mora, J. (2009). *DICCIONARIO DE FILOSOFÍA*. Ariel.
- García, I. (2008). En defensa de la Política. (GERI-UAM, Ed.) *Revista Académica de Relaciones Internacionales*(9). Obtenido de <http://www.relacionesinternacionales.info>



- Garrido, B. (2016). *Mercaba.org LITURGIA I. ESTUDIO GENERAL*. Obtenido de Mercaba.org: [http://www.mercaba.org/Rialp/L/liturgia\\_i\\_estudio\\_general.htm](http://www.mercaba.org/Rialp/L/liturgia_i_estudio_general.htm)
- Gonzales, R., & Valles, R. (s.f.). *La construcción de identidades homosexuales en México: Un caso de Discriminación, intolerancia, violencia y estigmatización en un grupo de jóvenes urbanos*. Mexico, Mexico.
- Infoamerica.org. (2016). *PERFIL BIOGRÁFICO Y ACADÉMICO*. Obtenido de Infoamerica.org: <http://www.infoamerica.org/teoria/zizek1.htm>
- Jacquard, A. (1998). *Pequeña filosofía para no filósofos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Kamen, H. (1987). *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1998). *La paz perpetua* (Sexta ed.). Madrid: EDITORIAL TECNOS, S.A.
- Levinas, E. (2001). *La Huella del Otro*. México: Taurus.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la Exterioridad* (Sexta ed., Vol. VIII). Salamanca: Ermeneia.
- Locke, J. (2014). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. (Daruma, Ed., & C. Mellizo, Trad.) Daruma.
- Marcuse, H. (s.f.). Critique of Pure Tolerance. En *La Tolerancia Represiva* (J. Perez Corral, Trad., págs. 105-123).
- Martin, U. N. (Abril de 2016). *Ranciere-Jacques biografía : Lectura Mundi*. Obtenido de Lectura Mundi: <http://www.unsam.edu.ar/lecturamundi>
- Martínez, S. (2006). Juan Ginés de Sepúlveda y la Guerra Justa en la Conquista de América. *Dialnet*, 111-136.



Mill, J. S. (1859). *Sobre la Libertad*. AGUILAR Libera los Libros.

N.L. Solís Bello Ortiz, J. Z. (s.f.). *LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN*. Obtenido de <http://enriquedussel.com/txt/la%20filosofia%20de%20la%20liberacion.pdf>

Olmedo, F. (2007). *Vocabulario Filosófico Greco-Latino II*. Cuenca: Universidad de Cuenca.

*Osman Diccionario*. (2016). Obtenido de Osman: <http://www.osman.es/ficha/13346>

Planeta DeAgostini. (2007). *Nietzsche*. Madrid: Planeta.

RAE. (2015). *Real Academia Española*. Recuperado el 20 de Junio de 2015, de <http://lema.rae.es/drae>

Rojas, A. (2008). Nota sobre la mismidad en la filosofía griega. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIII, 313-321.

UNESCO. (1995). *Declaracion de Principios sobre la Tolerancia*. Paris: UNESCO.

UNESCO. (2006). *Lo Otro*. México: UNESCO.

Vernant, J.-P. (2001). *La muerte en los Ojos, Figuras del Otro en la Antigua Grecia*. Barcelona: Gedisa.

Villaverde, M. J., & Laursen, J. C. (Edits.). (2011). *Forjadores de la Tolerancia*. Madrid: Tecnos.

Voltaire. (2007). *Tratado sobre la tolerancia* (Segunda ed.). (M. Armiño, Ed.) Madrid: Espasa Calpe.

Zizek, S. (2007). *En defensa de la Intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur, S.L.

