

Introducción. Éticas y políticas de la alteridad

MARÍA JOSÉ GUERRA Y ARÁNZAZU HERNÁNDEZ PIÑERO¹

¿Qué cabida tienen, o pueden tener, las éticas y las políticas de la alteridad en el horizonte filosófico actual? Es fundamental, para responder a esta pregunta, tener *in mente* la referencia levinasiana. Lévinas, un pensador radical y complejo, frente al diseño simétrico, abstracto y universalista de las éticas hegemónicas pone en la misma raíz de la responsabilidad la asimetría entre el *ego* y el *alter*. Nos remite al otro concreto, a su singularidad doliente y sufriente, y no meramente al otro generalizado. Nos sitúa ante la interpelación del rostro del otro, de la otra. La categoría de alteridad centra su propuesta filosófica y representa un reto magnífico a una Modernidad egológica que, en el mejor de los casos, ha «intersubjetivizado» las referencias de la filosofía de la conciencia kantiana utilizando la figuración de la comunidad universal de diálogo. El último Habermas, el representante más destacado de la hegemonía de las éticas del discurso, en *Pensamiento Postmetafísico II*, dedicado a la filosofía de la religión, reconoce que:

Una ética kantiana comprendida intersubjetivamente que se extiende a todo lo que el uno debe al otro, debido a relaciones de reconocimiento, recíprocas y simétricas, no alcanza por completo el alcance teológico de una idea semejante (la alteridad). No consigue dirigir al *ego* a una preocupación prioritaria por el bienestar del *alter* en su singularidad. Pues esa entrega presupone una especie y una medida de empatía que no puede convertirse en un deber fundamentado universalmente.²

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto «Justicia, ciudadanía y género: feminización de las migraciones y derechos humanos» (FFI2011-24120) del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

² HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento Postmetafísico II*. Madrid, Trotta, en prensa. Traducción de Jorge Seca.

Si dejamos de lado el debate sobre las fuentes religiosas, en concreto judaicas, de la ética de la alteridad, parece claro que esta alienta el concurso de una sensibilidad más aguzada frente al dolor y el sufrimiento ajeno, frente a las problemáticas de los sectores marginados y subalternizados y frente a sus vulnerabilidades concretas. Las éticas de la alteridad pueden colaborar notoriamente al poner esa sensibilidad, no solo empática sino urgida a responder ante el otro, al servicio del análisis y de la búsqueda de respuestas a las injusticias estructurales que atraviesan y fracturan a la humanidad. Tales respuestas y programas de acción podrían ser entendidos como políticas de la alteridad en su traducción práctica. Por ejemplo, organizaciones como *SOS Racismo*, que responden con inmediatez a las agresiones xenófobas y racistas, irían más allá del universalismo y podrían representar lo que cabría nombrar como una política de la alteridad que responde de inmediato frente a las humillaciones, desprecios y maltratos dados a personas y colectivos concretos. Especialmente, como decíamos, a colectivos marginalizados y subalternizados. Las éticas de la alteridad nutren, en consecuencia, la percepción moral de la crueldad y el maltrato y nos habilitan para reaccionar con más radicalidad frente a la violación flagrante de los derechos humanos, de los «derechos de los otros» que Seyla Benhabib formula a partir de una vía paralela, la kantiana-arendtiana.³ Podríamos decir, entonces, que hay varios caminos teóricos para llegar a los mismos fines ético-políticos, pero la atención al otro concreto que propone esta autora, a partir de la ética del cuidado y de las intuiciones del interaccionismo simbólico de Mead, pueden confluir con la alergia rortyana a la crueldad y el maltrato o con el referente levinasiano del responder ante el rostro del otro. Una ética aguzada, cualificada, sensible frente a la vulnerabilidad y al sufrimiento –como la que también, en la actualidad, desarrolla Judith Butler⁴ incide en afinar la percepción moral del daño, en ajustar nuestras facultades morales –la racionalidad, los sentimientos, la imaginación– para precipitar no solo el juicio moral como síntesis, sino también el disparar la acción responsable. En suma, dado el carácter fallido de la política del universal, ya sea por no ser aplicada a los casos concretos, ya sea por las sospechas sobre su origen cómplice con sistemas de opresión como el patriarcado, la heteronormatividad, el racismo, el clasismo o el etnocentrismo occidental, las éticas de la alteridad, que pueden traducirse en políticas de atención a los otros concretos y las otras concretas en el aprecio de sus diferencias entretejidas con las desigualdades, parecen alzarse para poner el dedo en la llaga de la inoperancia y de

³ BENHABIB, Seyla, *Los derechos de los otros*. Barcelona, Gedisa, 2004.

⁴ BUTLER, Judith, *Vida precaria*. Barcelona, Paidós, 2006.

la tantas veces vana retórica de unos derechos humanos que no habilitan un régimen efectivo de garantías y protecciones a los seres humanos de carne y hueso.

En el contexto de la filosofía española reciente, la obra de Gabriel Bello Reguera (Dehesas, León, 1943) ha afrontado el reto ético-político que plantea tomarse en serio la alteridad.⁵ Ha desarrollado su carrera académica en la Universidad de La Laguna como catedrático de Filosofía Moral y en su trayectoria cabría señalar tres giros fundamentales, si bien relacionados entre sí. El primero podemos derivarlo del impacto de la lectura de la obra del neopragmatista Richard Rorty. Esta incidió en su crítica al fundamentalismo autoritario de la tradición filosófica a la vez que despertó su interés por la figura del ironista liberal que confronta la crueldad y que avala la vía narrativa, ligada a la conversación, como herramienta edificante de la ética. El segundo es debido a la influencia del pensamiento de Emmanuel Lévinas, a partir del cual problematiza las relaciones entre las categorías éticas de identidad, diferencia y alteridad. El tercero, y más reciente, le llevará al terreno del análisis de las migraciones internacionales en su contexto postcolonial como acuciante asunto necesitado, precisamente, de un nuevo marco filosófico, ético y político: un marco capaz de ir más allá de las declaraciones universalistas que no se traducen en lo que Arendt consignaba como «el derecho a tener derechos», y de afrontar la asimetría entre «nosotros» y «ellos» –Europa frente a África, por ejemplo– así como las consecuencias del imposible blindaje de las fronteras, entre ellas, el riesgo de morir en el mar y el maltrato económico, político y jurídico a los otros y las otras venidos y venidas del Sur Global. De esta manera, la ética contemporánea, el análisis metaético y las éticas aplicadas han sido los territorios en los que Gabriel Bello ha desarrollado su fructífera trayectoria, aún no cerrada, de pensamiento.

Hemos decidido organizar este libro en tres partes. La primera rastrea el papel de la alteridad en diversos autores y autoras a lo largo de la historia de la filosofía. La segunda se articula en torno a los debates e interpretaciones suscitados por la obra de Gabriel Bello respecto a las posibilidades teórico-prácticas de las categorías de alteridad y diferencias, y, finalmente, la tercera amplía el foco al traer a colación diversas problemáticas concretas, en diálogo con la psicología social, la historia, los estudios culturales, etc., cuestiones que parecen demandar la sensibilidad ética ligada a las filosofías de la alteridad para repensar las exigencias de la igualdad en el contexto de la intersección de opresiones e injusticias estructurales.

⁵ Al final del libro puede consultarse la bibliografía completa, hasta el momento presente, de Gabriel Bello Reguera.

Hemos titulado la primera parte *Filosofía, Historia y Alteridad*. Abre este bloque la reflexión metafilosófica de Antonio Campillo, catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia, en relación al territorio que ha sido explorado y colonizado por la filosofía y sus disciplinas, de la ontología y la epistemología a la ética y la política. Nos traza un recorrido desde los orígenes griegos hasta la actualidad en el capítulo titulado «Mundo, nosotros, yo. La filosofía como cosmopolítica». Campillo relata el destronamiento y posterior fragmentación de la filosofía que, no obstante, siempre tendrá el compromiso de pensar el sí mismo, la comunidad que convive y el mundo. La fragmentación y el destronamiento de la filosofía facilitan, paradójicamente, la tarea de mediadora y traductora entre tradiciones culturales y mundos diversos marcados por las fronteras entre nosotros y los otros. En segundo lugar, Ángela Sierra, compañera de Gabriel Bello en la Universidad de La Laguna y especialista en Filosofía Antigua, en «Epicuro: indiferencia y *philia*», proseguirá analizando el papel de la *philia* en Epicuro en el contexto del desmoronamiento de la *polis* que imposibilitaba la apuesta por la ciudadanía de la *vita activa*. La comunidad de los amigos que comparten la vida pasa a tener el protagonismo ligado a la apatía, forzada por el cambio histórico, frente a la política. El papel de la alteridad será, también, reseñado, a continuación, por Asunción Herrera, de la Universidad de Oviedo, en «Del sí mismo al otro en un pensador existencial: Kierkegaard y el rechazo del cientifismo». El filósofo danés no ha sido interpretado correctamente, afirma Herrera, desatendiéndose la recepción crítica de un análisis de la heteronimia y sus juegos que da cabida a las alteridades. La autora revaloriza así a un Kierkegaard humanista que tiene en cuenta a los otros. Llegamos a la filosofía del siglo XX con «Escepticismo, ética y alteridad. De Jean-Paul Sartre a Richard Sennett», de José Mendívil Macías Valadez, profesor de la Universidad de Guanajuato, México. En él, Mendívil rastrea la evolución sartreana sobre la alteridad: del «infierno son los otros» Sartre transita a la ayuda y la cooperación como medios intersubjetivos para superar la violencia. El otro sería, asimismo, un elemento necesario para el autoconocimiento, una suerte de iluminación. La traducción a la vida cotidiana de esta intuición filosófica la sitúa Mendívil en las propuestas del neopragmatista Richard Sennett y en su reflexión en torno a la cooperación. Una suerte de política de la alteridad pensada como vida cooperativa, como vida entregada a los otros y las otras a través de la solidaridad.

Ya llamamos la atención acerca del impacto de la filosofía de Rorty en el pensamiento de Gabriel Bello. Manuel Liz, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de La Laguna, se detiene a reconstruir su larga polémica con las posiciones rortianas de Bello. En «Ironía

rortiana. Ironía, emoción y círculos virtuosos» defiende el papel de la filosofía frente a la afirmación de que esta es mera «política cultural», y de su modo de hacer, ante las consecuencias relativistas de la ironía rortiana. La filosofía opera, según Liz, constituyendo círculos virtuosos de reflexividad, círculos justificativos, que evitan compromisos metafísicos fuertes, pero que conservan el núcleo de potencia del pensar necesario para posibilitar la clarificación conceptual y la argumentación no-retórica. A continuación, David Pérez Chico, de la Universidad de Zaragoza, revisa las propuestas perfeccionistas de Stanley Cavell en «Perfeccionismo y alteridad» para deshacer el prejuicio acerca del individualismo de las propuestas perfeccionistas. Hacernos inteligibles para los otros y las otras y la calidad de tales relaciones son claves decisivas del perfeccionismo, que implican tanto el descentramiento de la subjetividad como la redefinición de la misma autonomía moral en un marco político que favorezca el desarrollo de las capacidades de todos y todas.

En la veta de las filosofías de la alteridad, el giro levinasiano de la filósofa Judith Butler tiene un papel notorio. En «Ética, violencia y precariedad en Judith Butler», de Anisa Azaovagh de la Rosa, investigadora de la Universidad de La Laguna, se aborda un tema crucial: el de las operaciones por las cuales se arruina, *de facto*, el universalismo moral. Según explica Azaovagh, siguiendo a Butler, la dinámica consiste en humanizarse a sí mismo, al nosotros, a las vidas dignas de ser lloradas, y en deshumanizar a los otros, cuyas vidas no son dignas de ser lloradas, siquiera contabilizadas en la fría estadística de las bajas. Esta reflexión se sitúa en el contexto de las guerras en Oriente Medio tras el 11S de 2001 lideradas por los EE UU. El proyecto butleriano enfoca la precariedad como condición corporal ontosocial y se apropia, en clave levinasiana, de la prohibición ética de no matar y de una ética de la no-violencia. En oposición a la desconfianza hacia el universalismo moral, Ángel Puyol, de la Universidad Autónoma de Barcelona, en «No hay democracia sin fraternidad», parte de Rawls para reconstruir el ideal de la fraternidad a través de la explicitación de su atención a la alteridad. En relación con la libertad y la igualdad, observa Puyol, el tratamiento de la fraternidad, o de la solidaridad, queda oscurecida en la teoría ético-política actual. Puyol interpreta el Estado del bienestar, en el ámbito de las discusiones del liberalismo social, como un efecto de fraternidad que intenta minimizar el sufrimiento producido por las desigualdades sociales. En este contexto, discute las interpretaciones posibles –referidas a la prioridad, igualdad y suficiencia– para fundamentar decisiones morales en el contexto de las asimetrías producidas por la lotería natural y social.

Finaliza este extenso recorrido por la historia de la Filosofía un texto de Amelia Valcárcel, catedrática de Filosofía Moral de la UNED, titulado

«Leer los signos de los tiempos». Hegel y la imagen de la lechuza que emprende su vuelo al atardecer es el punto de partida para poner de manifiesto el carácter tentativo de la filosofía que aspira a conceptualizar el presente. La globalidad de los tiempos que vivimos es el rasgo ineludible a afrontar. Valcárcel revisa el debate sobre la postmodernidad desde sus orígenes, tres décadas atrás. A la globalización actual, a la que precedieron en la historia «globalizaciones parciales», la reconocemos por el unísono en el que respira, algo entrecortadamente, el planeta Tierra. Las tecnologías de la comunicación han comprimido el espacio, a lo que se une una segunda nota, la del desengaño. Los tiempos desengañados, al hilo de la secularización y el desencantamiento del mundo, se imponen en un escenario de multipolaridad en la que Europa queda resituada tras la época del colonialismo. No obstante, la pretensión pacífica de la multipolaridad no es creíble debido a los datos derivados de la economía globalizada: desde la geopolítica de la energía hasta las migraciones internacionales que arruinan cualquier homogeneidad soñada por las comunidades nacionales o transnacionales. El juego de racionalidades económicas, frente a la ética, permite la posibilidad de pensar de nuevo la buena voluntad kantiana, corregida por el componente sentimental al que aludía Hume, en la traducción de la acción colectiva. No obstante, la lógica del poder se enfrenta a esta posibilidad bienintencionada. La dialéctica entre élites y gentes se perfila como línea de tensión en este final abierto a la incertidumbre.

La segunda parte de este libro la hemos titulado *Alteridad y diferencias: en torno al pensamiento de Gabriel Bello*, donde recogemos intervenciones que dialogan críticamente con la obra de nuestro autor. Iniciamos este bloque con el trabajo del propio Gabriel Bello Reguera, «Del fundamento a la alteridad: el desplazamiento de la ética contemporánea», en el que analiza los avatares de la ética en la actualidad y que proponemos considerar la clave de bóveda de este libro. Nuestro filósofo caracteriza la ética contemporánea a partir del tránsito de una ética basada en el fundamento hacia una articulada en torno a la alteridad, tránsito que se inscribe históricamente en el marco del «fin del eurocentrismo». Con el objeto de dar cuenta de tal «desplazamiento», así como de sus consecuencias epistemológicas, éticas y políticas, Bello desarrolla dos momentos argumentales que presenta en forma de tesis: en primer lugar, reconstruye el movimiento señalado recurriendo al personaje rortiano del ironista liberal, que le permite, por un lado, cuestionar el fundamentalismo filosófico así como el autoritarismo ético y político que lo acompaña; y, por otro, considerar el equilibrio rortiano entre la redescipción del sí mismo y la preocupación por la relación con la alteridad en la forma de rechazo de la crueldad, lo que

lleva al autor a una reflexión en torno a la democracia. En segundo lugar, Bello propone la idea de «interpasividad asimétrica» para repensar la relación intersubjetiva en términos de pasividad y dependencia, además de asimetría, pues su argumentación se encamina a la exposición de ambas «como categorías éticas relevantes», categorías injustamente ignoradas y/o minusvaloradas por la tradición filosófica occidental hegemónica. A tal fin, nuestro filósofo reelabora la filosofía levinasiana en dos sentidos: primero, retoma la idea de la precedencia de la pasividad con respecto a la actividad para, a partir de ella, deshacer la oposición clásica ente actividad/pasividad, y, después, haciéndose eco de la lectura del pensamiento de Lévinas realizada por Judith Butler, Bello considera la doble direccionalidad de la pasividad a través de la interpretación butleriana de la «herida ética» levinasiana, que tiene su origen en el «rostro del otro» (término levinasiano clave): la direccionalidad de la pasividad, por llamarla así, es doble pero no es simétrica. La pasividad de la que se trata procede, entonces, del sufrimiento y del padecimiento. Todo ello conduce al autor a revisar la noción de pasividad mediante las ideas de intersubjetividad y asimetría. De ahí, la «interpasividad asimétrica».

La influencia del pensamiento de Lévinas en la obra de Gabriel Bello, así como sus desarrollos, son estimados en «Los descarados y los “desrostrados”. De la ética de la autenticidad a la ética de la alteridad». Belén Altuna, de la Universidad del País Vasco, contrasta, mediante un análisis de los campos metafóricos de la cara y el rostro, los planteamientos de dos tipos de ética: la de la autenticidad y la de la alteridad. Tras la comparación inicial, la autora nos invita a recorrer la «senda levinasiana» emprendida por Gabriel Bello, marcada, a su modo de ver, por dos aspectos que vinculan estrechamente la ética de Lévinas y la de Bello, a saber, el reconocimiento de la «vulnerabilidad asimétrica» en la relación entre el yo y el otro/la otra como punto de partida y la crítica a toda teoría totalizante (la «Totalidad», en terminología levinasiana). Si bien Altuna valora la actualización de la pregunta acerca de quiénes son las figuras de la alteridad en la actualidad que Bello aborda en su trabajo sobre las personas migrantes –especialmente, las personas migrantes indocumentadas–, discrepa con respecto al alcance de la crítica a la abstracción y a la universalización desarrollada por nuestro filósofo. A tal efecto, la autora llama nuestra atención sobre la reflexión levinasiana en torno a la justicia: Lévinas alude a la necesidad de generalización requerida por la justicia –que denomina la aparición del «tercero» o «la ileidad»–, lo que implica una modulación de la asimetría originaria de la intersubjetividad (yo-otro/otra), de la que, por cierto, la justicia deriva. Lévinas nos recuerda, sostiene Altuna, el sentido ético de la necesidad de conceptualización que se juega en la posibilidad de la jus-

ticia. De este modo, la autora problematiza la desconfianza hacia la generalización, y, de forma particular, la filiación levinasiana de esta desconfianza, cristalizada en la radical crítica efectuada por Bello a las éticas universalistas en razón de su carácter excluyente. «¿Hasta qué punto –entonces– desconfiar de la abstracción, de la universalización?» –se interroga y nos interroga Altuna–.

La discusión acerca de la asimetría en una ética de la alteridad aparece nuevamente en «Diferencia, asimetría y admiración. Una lectura de Gabriel Bello e Iris Young». Aránzazu Hernández Piñero, profesora de la Universidad de Zaragoza, finaliza su texto dejando abiertas dos preguntas: «¿por qué el camino de la vulnerabilidad, del reconocimiento de la vulnerabilidad, toma la vía del sufrimiento, de una especie de ética del trauma, como ocurre en Lévinas y en las éticas de la alteridad de inspiración levinasiana? ¿En qué sentido podríamos pensar una ética de la alteridad no centrada en el sufrimiento?». Pese a que estas preguntas cierran el texto, al tiempo que lo abren, este podría ser leído como un inicio de respuesta o, quizás, hallar en él indicios de una respuesta. La autora analiza la lectura que Gabriel Bello elabora de la noción de «reciprocidad asimétrica», acuñada por Iris Young, así como la función que esta juega en el desarrollo de su idea de «responsabilidad asimétrica». Para ello, Hernández Piñero atiende a dos aspectos: por una parte, al interés que muestra Bello en explorar la inspiración levinasiana de los conceptos de «reciprocidad asimétrica» y «responsabilidad asimétrica», y, por otro, al papel de la interpretación youngiana de la ética de la diferencia sexual de Luce Irigaray y sus reflexiones sobre la noción de admiración, cuestiones que la autora juzga relevantes a la hora de pensar la asimetría intersubjetiva tanto como una ética y una política articuladas en torno a esta idea, pero que no son tratadas por Bello. Young vincula la noción de admiración con la apertura a la novedad y con el carácter creativo de la comunicación. Nos hallamos, pues, ante una forma de receptividad a la vez que de pasividad, conceptos que, como hemos indicado, Gabriel Bello repiensa en el texto que aquí recogemos. Ahora bien, ¿acaso la sugerente idea de «interpasividad asimétrica», que nuestro filósofo pergeña, no continúa demasiado estrechamente ligada a la conceptualización de la pasividad en términos de sufrimiento y padecimiento, hasta el punto de que parecen convertirse en paradigmas de la pasividad? Cabría considerar la admiración y la escucha, por ejemplo, tal y como las plantea Young, como formas de receptividad que nos permiten vincular la pasividad con otras experiencias y, por lo tanto, explorar otros modos de pasividad. Planteamiento que, conviene señalarlo, encuentra una cierta tradición en la filosofía escrita por mujeres y en la teoría feminista.

Las posibilidades analíticas y hermenéuticas de las figuras de la alteridad conceptualizadas por Gabriel Bello son puestas en juego en «Análisis de las relaciones con los extranjeros en la *Ilíada* y la *Odisea*». Bajo el prisma de la tipología de la alteridad propuesta por nuestro filósofo, Bárbara Álvarez Rodríguez, de la Universidad de Oviedo, elabora un estudio de las representaciones de la extranjería que aparecen en las obras inaugurales de la tradición occidental.

Por otra parte, no sería exagerado afirmar que la reflexión a través del análisis del lenguaje ético, y filosófico en general, constituye una constante en la obra de Gabriel Bello, inscrita y desarrollada, como bien ha observado Gabriel Rodríguez Espinosa, en el contexto del giro lingüístico y, más concretamente, en lo que se ha denominado el giro pragmático de la filosofía contemporánea. Los ensayos de Gabriel Rodríguez Espinosa y Manuel Toscano nos permiten acercarnos a este campo de investigación, que supone, al mismo tiempo, un método de trabajo para nuestro filósofo. La noción de «darwinismo semiótico», acuñada por Bello y examinada por Gabriel Rodríguez Espinosa, profesor de Bachillerato en el IES Viera y Clavijo de La Laguna, en «Darwinismo semiótico y alteridad», nos brinda un buen ejemplo de ello. El autor, a medida que desgrana la definición del concepto, reconstruye, breve pero certeramente, la influencia del pragmatismo y neopragmatismo estadounidense (Peirce, James y Dewey, en el primer caso, y Rorty en el segundo) en el pensamiento de Bello. El «darwinismo semiótico», por una parte, se presenta como una noción con la que, nuevamente, critica el fundamentalismo filosófico tanto como el autoritarismo moral y político, pues los contextos semióticos se hallan gobernados por la contingencia y la historicidad; y, por otra, proporciona una concepción de la filosofía ligada a la práctica conversacional situada y contextual. Con respecto a ambas cuestiones, Gabriel Rodríguez Espinosa muestra la filiación (neo)pragmática del pensamiento de Bello: la revisión de los métodos y la función de la filosofía tras la irrupción del darwinismo elaborada por John Dewey y la reactualización de algunas de las tesis de Dewey de la mano de Richard Rorty tras el giro lingüístico, como, por ejemplo, la sustitución del fundamento por la conversación.

Asimismo, el texto de Manuel Toscano, profesor de la Universidad de Málaga, «Conceptos vagos, ambigüedad y textura abierta. La reflexión de Gabriel Bello sobre el concepto de vida humana», gira en torno a la estrecha relación que hallamos en el trabajo de nuestro filósofo entre bioética y filosofía del lenguaje, de la que extrae «consecuencias filosóficamente relevantes»; por ejemplo, la crítica al autoritarismo moral y la defensa del pluralismo, temas recurrentes en el pensamiento de Bello. Sin embargo, Toscano centra su análisis en el vínculo que Bello establece entre la defensa