

Las formas de la otredad: resignificaciones sobre la autonomía

Blanco Ilari, Juan (UCA-UNGS-CONICET)

Introducción

En un libro, cuya extensión intimida, Taylor ha desarrollado los marcos filosóficos del desarrollo de la identidad del hombre contemporáneo destacando la situación paradójica en la que se encuentra hoy esta identidad.¹ Nuestra historia filiatoria exhibe una doble, y aparentemente contradictoria dependencia: somos los herederos de la ilustración y el romanticismo, y no sabemos bien cómo administrar este patrimonio heredado. La situación se plantea en forma de una aporía, de una ambigüedad congénita del hombre contemporáneo. Una buena forma de iluminar la incómoda situación es desplegando aquellas capas que conforman nuestro horizonte valorativo para ver de qué manera se conjugan la imposibilidad de suprimir alguna capa con la imposibilidad de lograr una relación armónica entre ellas.² Lo que se advierte es una verdadera antinomia entre sujeto ilustrado y des-subjetivación posmoderna. Creo, y trataré de bosquejar esto en lo que sigue, que quien ha logrado imponerse en la querrela, a través de un reacomodamiento de sus premisas iniciales, ha sido el sujeto ilustrado. Lo que quiero decir es que el yo, de raigambre cartesiana-kantiana, ha sabido implementar las herramientas para poder absorber la crítica romántico-posmoderna.

La superación de la filosofía de la conciencia, la aparición de la otredad

La historia del sujeto se ha visto sometida a dos movimientos bruscos durante los últimos tres siglos. Asistimos, por un lado, a una entronización algo desorbitada durante la modernidad (básicamente en la línea Descartes-Kant) y, por otro lado, somos testigos del decaimiento del ideal clásico de sujeto (hasta su muerte) en la línea que recorre el romanticismo hasta llegar a la posmodernidad. La incomodidad suscitada por la imposibilidad de conjugar esta herencia bifronte no es algo que suceda solo en el ámbito académico. Es relativamente sencillo comprobar empíricamente el doble vasallaje al que está supeditado hoy el sujeto inserto en los diferentes contextos de interacción. La tensión se hace notar con fuerza cuando advertimos que sendas concepciones mantienen intacta su fuerza vinculante, que eleva al rango “valor” su núcleo conceptual. Veamos, aunque sea en forma muy esquemática, algunos de los momentos de esta intrincada historia.

Señalar el nacimiento de la noción de sujeto es algo por demás difícil. Muchos autores acuerdan en sindicarlo a Descartes como el pensador que pone las bases de la moderna noción de sujeto (aunque también es verdad que la noción cartesiana no carece de ilustres antecedentes: estoicismo clásico, agustinismo, entre otros). Recordemos que para Descartes dos son las propiedades que tienen los estados concientes que le resultan muy atractivas desde el punto de vista de la fundamentación del conocimiento: la autotransparencia y la incorregibilidad (certeza). Según la primera todo lo que pertenece a mi yo, yo lo sé con evidencia; según la segunda, un estado mental es cierto e indubitable porque mi saber de él no tiene mediaciones, es decir, no hay ninguna “x” en

¹ Me refiero a (Taylor Ch. 1996), texto que inspira buena parte de este trabajo.

² Taylor expone el choque de “hiperbienes” que se da en la época contemporánea en (Taylor Ch. 1996, pp. 517-543).

función de lo cual yo sé que “me duele la muela”, o que “creo que va a llover”.³ Estas dos características del cogito colocan las bases de la teoría moderna del sujeto. Es verdad que toda la reflexión cartesiana se abre por medio de la sospecha generalizada. La disposición metodológica que define el inicio de la modernidad filosófica es la suspicacia a gran escala. Esta “duda” pronto dejará de ser metodológica y se totalizará, terminándose por engullir hasta el cogito mismo.

De esta manera se instala una noción de sujeto individual que va cobrando cada vez más fuerza en el escenario cultural. El “yo” es, no sólo origen y fundamento del conocimiento, sino también individuo autónomo en el campo ético-político. Se hace difícil desconocer la importancia que tuvo la línea filosófica que va de Locke a Kant en el establecimiento de la noción de *autonomía* en la esfera práctica. Ahora bien, esta idea de “autonomía” se asocia categorialmente al mandato de asegurar las condiciones básicas para el desarrollo de la “individualidad”, de la “identidad del yo”. La premisa ilustrada “atrévete a pensar por ti mismo, tú y no otro en tu lugar” ha penetrado casi todo los capitales de nuestra cultura. Es decir, se ha establecido como un “hiperbien” (en la terminología del ya citado Taylor) el ejercer la capacidad crítica.

La idea de un “pensar reflexivo” que no se deja llevar acriticamente por la autoridad se transforma en un ideal que se expande en las sociedades modernas. Pero el “sí mismo” al que hace referencia la divisa ilustrada es definido por contraposición a “lo otro”. De esta manera, la emergencia de la autonomía es la comprensión de la “alteridad” en términos negativos: el otro es una instancia que puede devenir en coactiva: “tu y no otro”. Tomado en términos de “capacidad reflexiva” este “sí mismo” (yo) evita toda denuncia de mistificación ontológica.

Tanto desde el punto de vista metodológico, como desde el punto de vista práctico-normativo, la emergencia del sujeto durante la modernidad conduce a la aparición de una meta-capacidad que hace posible tanto el proyecto fundacionalista como el florecimiento de la autonomía. Una vez establecida la centralidad epistémico-práctica del sujeto se hace más fácil posicionar las categorías de imparcialidad-objetividad-capacidad de juzgar desde un punto de vista universal o trans-subjetivo. En efecto, la capacidad de “desvincularse”, sea del mundo natural como de las normas y opiniones que provienen de la tradición (mundo social-cultural-histórico), es esencial en la constitución del sujeto moderno. *Desvincularse* significa que los contextos tradicionales de socialización no se viven como determinantes porque pueden (y deben) ser puestos bajo reserva reflexiva. Así, el sujeto moderno puede “disponer” cognitivamente tanto de sus estados mentales (puede asentir o no al contenido intencional de ellos) como de los imperativos legitimados históricamente. Estas características, que va dibujando el sujeto cartesiano, lockeano, kantiano, conforman el origen fundacional de la historia moderna del sujeto y, precisamente por ser fundacional, sigue ejerciendo fuerza en la época contemporánea. Todos los discursos que se juegan en el campo de lo ético-político-jurídico, presuponen la autonomía, y ésta a su vez, presupone una concepción del sujeto de raigambre moderna.⁴

³ Tanto la autotransparencia como la certeza pueden exponerse en términos de “supremacía epistémica de la primera persona”. En este sentido, la conciencia, el yo, pasa a ocupar un lugar privilegiado en lo referente al conocimiento de los propios estados mentales. Todo el problema consistirá es transmitir la certeza más allá de estos juicios, es decir, asegurar la “simetría veritativa” entre los juicios de conciencia de la primera persona y de la tercera persona. Para un detallado análisis de esta cuestión cfr: (Tugendhat E. 1993, pp. 23-39).

⁴ Taylor recuerda que esta tradición del pensamiento sobre el sujeto “...está entrelazada con una cierta noción de libertad y con la dignidad, ligada a nosotros en virtud de aquella. ...” (Taylor Ch. 1997,

Pero la contraparte de esta historia no tardará en aparecer. Casi en el mismo momento en que Descartes elaboraba la noción de *cogito*, Leibniz mostraba que detrás de toda representación está el *appetitus*, capa de motivación que no puede ser entendida en términos de claridad y distinción.

Pero, más allá de las primeras observaciones leibnizianas, las críticas más fuertes a la tradición de la filosofía de la conciencia se advierten en la obra de Hegel. El enfoque hegeliano coloca en el centro del análisis la categoría de ser genérico haciendo del individuo una variable de lo general. “Un hombre particular no es un individuo sino el miembro de una tribu” (Escritos Teológicos de Juventud). El sujeto se define en relación al todo, y este todo se encuentra en el individuo de modo tal que le es “indisponible epistémicamente”. Hegel demuestra la necesidad de trascender la esfera de la conciencia subjetiva para poder comprender las condiciones de sentido. La “reflexividad” es un movimiento secundario, algo artificial, que puede obturar el acceso a la verdadera comprensión. Todo lo que hay “adentro” de la conciencia reflexiva, en realidad es un afuera introyectado.⁵ De esta manera, la categoría de conciencia es casi parasitaria de la categoría de espíritu objetivo. Lo que antes parecía ser un progreso en el camino del conocer y del hacer (me refiero a la capacidad de desvincularse de los contextos de interacción para someterlos a críticas), ahora se muestra como uno de los motores de la decadencia.

El giro hermenéutico del siglo XX retoma el camino abierto por Hegel. El concepto de *Lebenswelt* elaborado por Husserl señala que los actos intencionales “noéticos-noemáticos” presuponen una “intencionalidad horizontal”. El “horizonte” de todo comprender, lo constantemente “co-intentado”, no puede ser objeto para el sujeto. Por ello Husserl lo llama horizonte de “intencionalidades anónimas”.⁶

Esta línea de pensamiento llega a su punto más alto con Heidegger y su develamiento, en clave ontológica, del ser-en-el-mundo. La pre-estructura de la comprensión muestra que el a priori no es la relación del sujeto con un objeto, aunque este objeto sea el sujeto mismo. Lo que hay es un “mundo” dentro del cual pueden destacarse tal o cual objeto. El mundo, como “apertura” es incognoscible en este sentido (en el sentido de ser agotado por los enunciados apofánticos), sólo es “desocultable”.⁷

Todos estos autores concuerdan en afirmar la primacía del “soy” sobre el “pienso”. Lo que soy es inconmensurable con lo que sé, hay más en mi ser que en mi conocer, y esta distancia no es enteramente remontable. Pertenezco al mundo antes de

p. 26). De ahí la fuerza valorativa que tiene en los discursos prácticos la capacidad de “desvincularse” epistemicamente del mundo natural, social, cultura e histórico.

⁵ Una excelente resumen del papel que jugó la “crítica de la reflexión” de Hegel en la filosofía hermenéutica del siglo XX, y en especial en la superación de la tradición de la filosofía de la conciencia, ver: Gadamer H-G, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en (Vattimo G. (comp.) 1998, p. 89 y sgts).

⁶ Con Husserl comienza a imponerse la referencia a los “rendimientos anónimos de la conciencia horizontal”. Con este descubrimiento, que será la plataforma filosófica de la *Lebenswelt*, Husserl señala la no ultimidad del yo en la reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Con estas categorías, Husserl elabora el puente entre una fenomenología egológico-transcendental y una fenomenología-hermenéutica. Presas realiza un análisis detallado de este traspaso en: (Presas M. 2009, pp. 15-46)

⁷ Buena parte de Ser y Tiempo está dedicada a la articulación de esta pertenencia. El giro ontológico hermenéutico consiste en mostrar que la comprensión opera antes de toda lematización reflexiva. Sólo hay un “preguntar” en “lo abierto”, es decir, ser-en-el-mundo significa que nuestra historicidad no es indisponible. Cfr. (Heidegger M. 1993, pp. 65-75).

poder preguntarme por su constitución, y esa pertenencia es operativa al momento de preguntar y experimentar.

El cambio de paradigma de análisis provoca también una metamorfosis del lugar que ocupaba el yo en el campo de la fundamentación. Con la aparición de la esfera pre-reflexiva, el yo pasa de ser constituyente a ser constituido. El sujeto, en este sentido, es producto de “alguna figura de la otredad” (la tradición, del Espíritu, del ser-en-el-mundo, de la clase social, de la circunstancia, del lenguaje, etc.). Entonces, “...lo otro no es sólo la contrapartida de lo mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido. ...” (Ricoeur P. 1996, p. 365).

Quizá toda la crítica que la filosofía hace a la tradición del *cogito* pueda condensarse en la categoría de *inconciente*. Lo que jaquea con fuerza la idea de individuo autotransparente-autónomo y auto-constituido es el descubrimiento de fuerzas libidinales, reglas y estructuras lingüísticas, inserciones y condicionantes históricos que operan a sus espaldas. El descubrimiento de estos rasgos esenciales, constitutivamente ajenos al individuo, es lo que abre la “crisis” de la noción clásica de sujeto. Saber que el yo no se posee a sí mismo, porque está sometido a fuerzas que se enraízan en una capa de significación anterior a toda posible reflexión, es lo que, según Freud, provoca la tercera herida narcisista.

Lo que queda establecido con esta crisis es que la reflexividad a la que alude el prefijo “auto” está esencialmente estructurada por la alteridad, sea una alteridad pulsional, lingüística, social, histórica, etc. Lo que se ha instalado es la supremacía de la “otredad” en la constitución del “sí”. El yo, ya no es lo que era, ahora es un modo de “lo otro”. Las filosofías de la alteridad expresan este trastocamiento profundo señalando el paso de la voz activa a la voz pasiva: donde antes el sujeto hablaba, ahora el sujeto es hablado, donde hacía, es hecho, etc.

Ahora bien, frente a esta crisis se abren, básicamente, dos posibilidades: 1) o con la caída del sujeto se cae todo lo que pendía de él, o 2) dicha caída obliga a una resignificación tanto de la noción de sujeto como de lo que sostenía esta noción. Creo que es más prometedora esta segunda opción, es decir, redefinir la categoría de individuo-sujeto-yo de modo tal que haga justicia la crítica ejercida sobre él. Abandonar pura y simplemente la categoría de sujeto conllevaría a costos tal altos que los individuos inmersos en las diferentes prácticas comunicacionales intersubjetivas no se muestran dispuestos a pagar. Es decir, pareciera que empíricamente los diferentes contextos discursivos prácticos no están abiertos a abandonar del todo categorías como las de “autonomía”, “libertad”, etc.; categorías que requieren una re-estructuración del concepto axial de sujeto.

Constitución y coacción: los modos de lo otro

Ahora bien, una vez aceptado el decaimiento del paradigma egocéntrico de raigambre cartesiana, hay que notar que el paradigma superador toma dos direcciones diferentes, una de las cuales lleva a una re-habilitación de una variante algo matizada de aquello que se había creído superado: la noción de sujeto autónomo. Me refiero al enfoque que hace base en la noción de *poder* entendido como “represión”, “disciplinamiento”, “normalización”, “adiestramiento”, entre otros. En efecto, la “escuela de la sospecha”, liderada por Marx, Nietzsche y Freud, y continuada en el siglo XX por Adorno, Horkheimer, Foucault, Ricoeur (aunque este en menor medida), señala que los procesos de subjetivación por los cuales el individuo arriba a una

autocompresión identitaria, se levantan sobre una dinámica anónima de sometimiento del cuerpo (Foucault), o de imposición con pretensiones de legitimidad de los intereses de la clase dominante (Marx), o de inversión de valores (Nietzsche), o de transfiguración de contenidos intolerables inconcientes (Freud), por tomar solo algunos ejemplos.

Así, si tomamos la superación por la vía de los fundamentos del sentido (por ejemplo en buena parte del estructuralismo, o también en el pragmatismo neo-wittgensteiniano) la difuminación del sujeto no pareciera pagar ningún costo normativo. Pero, al incorporar la *cuestión del poder* en la misma superación de la filosofía del sujeto, el problema de la *autonomía* reaparece con fuerza, pues es esperable que el sujeto que comprende los mecanismos distorsivos y normalizadores utilice dicha comprensión para una superación de la situación de disciplinamiento.⁸ En otras palabras, el cuadro cambia cuando el sustrato meta-subjetivo cumple el doble papel de “constituir subjetividades disciplinando al sujeto constituido”. Hay una pretensión normativa, más o menos velada, en la descripción de los mecanismos subjetivizantes como prácticas opresivas y engañosas. Cuando incorporamos esta teoría del poder, la descripción adquiere el tono de una denuncia.⁹ Por este lado, la idea de autonomía, tomada casi en sentido clásico de referencia al sí (yo) como contrapuesto a lo que lo obtura (lo otro), vuelve a aparecer con fuerza. Se trata del regreso de la autonomía entendida como “...capacidad empírica de los sujetos concretos de determinar su vida en su totalidad de manera libre y sin ser forzados. ...” (Honneth A. 2009, p. 281).¹⁰

En otras palabras, el presupuesto para poder evaluar con justeza las genealogías elaboradas por las filosofías de la sospecha presupone aquello que estas mismas filosofías pretenden desbancar: el sujeto autónomo ejerciendo la capacidad crítica en pos de una ganancia en la libertad.¹¹

Como ya no es posible retornar al ideal cartesiano de auto-traspacidad, la autonomía se debe conjugar con el descentramiento del sujeto. Una de las vías más exploradas en estos últimos años es la genético-evolutiva. El yo debe atravesar fases de maduración psicológica que, eventualmente, lo depositaran en una “identidad post-convencional” definida como la capacidad de “juzgar desde la perspectiva de la tercera persona” los contenidos cognitivos y normativos instaurados y transmitidos por la misma socialización.

Quizá podemos compendiar la situación retomando el doble papel que ha jugado la figura de lo “otro” en el mapa filosófico de los últimos siglos. Una forma de comprender lo otro es la que inicia Rousseau y, tal vez, culmine con Sartre. Para el primero, la aparición del otro es lo que dispara la huída del sujeto hacia afuera con su

⁸ Honneth trabaja esta doble línea de crisis y superación de la filosofía de la conciencia: una normativamente neutra (la que une a Wittgenstein con Saussure), y la otra con fuertes exigencias normativas (la que va de Nietzsche a Foucault). Cfr. (Honneth A. 2009, pp. 275-276)

⁹ Efectivamente, el planteamiento de Marx, Nietzsche, Freud, Foucault, tiene esta característica bifronte: desde el punto de vista expositivo intentan develar la larga cadena de disciplinamientos, coacciones, represiones, prácticas distorsivas a las que está sometido el sujeto moderno y contemporáneo; pero desde el punto de vista preformativo intentan liberar, por medio de la autonconciencia de esas prácticas, al sujeto de las cadenas de sufrimiento a las que ha sido sometido “desde el exterior”.

¹⁰ Honneth distingue (siguiendo en esto a Thomas Hill) tres estratos de significación del concepto de autonomía: uno moral (capacidad de juzgar según la perspectiva universal), otro jurídico (capacidad de entablar libremente actos jurídicos) y un tercero del orden psicológico (capacidad del sujeto maduro de conducir su vida libremente según su propia noción del bien). Por este último sentido la autonomía se emparenta con la autenticidad.

¹¹ Un argumento similar elabora Guariglia en: (Guariglia O. 2001, p. 102-105).

consecuente alienación. Que exista otro implica que el sujeto comienza a tener en cuenta las expectativas y opiniones que el otro se forma del sí, expectativas y opiniones que ejercen una presión creciente en la auto-comprensión del yo. En Rousseau es la inserción del otro en horizonte de experiencia del mismo el que da comienzo a una dinámica que culmina con la desigualdad entre los hombres. Aunque ya no podamos compartir la hipótesis de contraste que elabora este autor (me refiero a la hipótesis del estado de naturaleza), el papel perturbador que toma la figura de la alteridad todavía puede ser sostenida empíricamente. En esta misma línea se encuentra la ya clásica sentencia de Sartre “el infierno son los otros”.¹² Nada impide que el mundo ambiente, que los códigos que regulan los comportamientos intersubjetivos sean vividos en términos negativos de coacción. Por este lado, la necesidad de superar el estadio de alienación presupone la posibilidad de desvincularse al menos parcialmente de dichos contextos. Este poder desvinculador tiene una clara resonancia moderna. En las sociedades contemporáneas la identidad del sujeto se ve expuesta a una cada vez mayor flexibilización. Parte de la razón de que esto sea así es la acentuación de la autonomía como capacidad de objetivar las propuestas convencionales.

Si matizamos un poco estas dos líneas de pensamiento (la de Rousseau y la de Sartre), podemos acordar que una de las posibilidades que pueda asumir la alteridad es la de ser instancia de enajenación y extrañeza. El otro puede adquirir también un rostro amenazante, puede ejercer una minusvalía en la identidad del sujeto. Si aceptamos esto, estamos en la antesala del sujeto ilustrado, pues frente a estas posibilidades que asume la alteridad, necesitamos un criterio (o criterios) que nos permitan distinguir lo constitutivo de lo patológico en la misma alteridad. Todos los discursos emancipadores presuponen la autonomía entendida como capacidad reflexiva y desarticulante de mecanismos de sometimiento. La autonomía así entendida está presente en Kant. Por ello, el éxito de los detractores del sujeto ilustrado es su propia refutación.

Conclusión

Decir que la otredad es constitutiva de la identidad se torna algo ocioso una vez que se reconoce que la otredad puede adquirir el tono del disciplinamiento, la coacción, la enajenación. Constatar esto supone reconocer la paradójica situación de estar a un tiempo constituido y coaccionado por la alteridad. Si esto es así, entonces la pregunta por los criterios demarcadores adquiere legitimidad. Si la otredad puede ser obturante, entonces necesitamos asegurar los dispositivos emancipadores para mantener a resguardo la identidad. La autonomía alude a esa capacidad del sujeto de poder discriminar los contenidos que colaboran con su auto-comprensión identitaria libre de coacción, de aquellos que se presentan como coercitivos. Si entendemos la autonomía como la competencia que tienen los sujetos maduros para poder superar instancias coercitivas, debemos suponer que dicha competencia implica un poder desvincularse de los contextos enajenantes. Ahora bien, decir que dicha desvinculación no puede deshacerse de alguna de las formas de la otredad es irrelevante en este contexto, pues aún aceptado esa posibilidad queda abierta la pregunta sobre el modo en que el sujeto

¹² Asumo el carácter temerario de esta sinopsis. Sólo quiero mostrar que la figura del “otro” tiene una historia compleja y algo sórdida. En efecto, la alteridad oscila entre “constitución de sentido” y “elemento perturbador/obturante”. Para Rousseau, por ejemplo, el origen de la desigualdad entre los hombres está, precisamente, en la aparición del “otro”. En la obra de teatro “A puerta cerrada” Sartre expone la mirada del otro como el disparador de sentimientos sociales de auto-desprecio o disminución de la autoestima.

puede deshacerse de las prácticas disciplinantes y normalizadoras. La “interés por la emancipación” (Habermas) está involucrado sustancialmente con el develamiento del sustrato pre-reflexivo, ante-predicativo (inconciente) según la línea que va de Marx a Foucault, pasando por Nietzsche, Freud, la escuela de Frankfurt, entre otras. Ahora, lo que esta línea deja en claro es que los dispositivos que constituyen el mundo de la vida no son éticamente neutros. Sucede que la “otredad” (en cualquiera de sus formas) es, a un tiempo, constitutiva y distorcionante, lo que hace retornar con fuerza el antiguo mandato: llega a ser el que eres.

Referencias

- Guariglia O. *Una ética para el siglo XX*. Buenos Aires. FCE. 2001.
Heidegger M. *El ser y el tiempo*. Barcelona. Planeta – De Agostini. 1993.
Honneth A. *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires. FCE. 2009.
Presas M. *Del ser a la palabra*. Buenos Aires. Biblos. 2009.
Ricoeur P. *Sí mismo como otro*. México. SXXI. 1996.
Taylor Ch. *Argumentos filosóficos*. Barcelona. Paidós. 1997.
Taylor Ch. *Las fuentes de yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona. Paidós. 1996.
Tugendhat E. *Autoconciencia y autodeterminación*. México. FCE. 1993.
Vattimo G. (comp.) *La secularización de la filosofía*. Barcelona. Gedisa. 1998.