



Utopía y Praxis Latinoamericana  
Universida de Zulia  
utopraxis@luz.ve  
ISSN: 1317-8369  
VENEZUELA

2002  
Maritza Montero  
CONSTRUCCIÓN DEL OTRO, LIBERACIÓN DE SÍ MISMO.  
*Utopía y Praxis Latinoamericana*, marzo, año/vol. 7, número 016  
Universidad del Zulia  
Maracaibo, Venezuela  
pp. 41-51

## Construcción del Otro, liberación de sí mismo

### Construction of the Other, Liberation of Self

---

Maritza MONTERO

---

*Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela*

#### RESUMEN

Este artículo discute la construcción de la categoría “sujeto” en las ciencias sociales, señalando el vuelco paradigmático que reconoce la voz de los sujetos de investigación, reconociendo su carácter de actores y constructores de conocimiento, propietarios de un saber, participantes en un proceso de investigación. Asimismo, se presenta un modo de ser y de conocer por relaciones, idea central de la ontología y de la episteme de la relación. La relación entre ser, conocer y ética se muestra como clave para comprender el carácter opresor y la exclusión de la distintividad del otro. Se analiza críticamente la noción psicosocial de *self*(sí mismo) en la cual se ha hecho residir al ser del conocimiento, mostrando cómo en ella se construye al otro como complemento, o como opositor del sí mismo. A partir de Levinas y de Dussel se indica cómo la liberación del yo, parte de una construcción del otro, que lo acepte analécticamente, en su diversidad.

**Palabras clave:** Sí mismo, otro, relación, liberación.

#### ABSTRACT

This article discusses the construction of the category “subject” in social sciences, pointing out the paradigmatic twist that recognizes the voice of the subjects of research, recognizing the character of the actors and constructors of knowledge, the owners of knowledge, and the participants in the research process. In the same manner, a way of being and understanding based on relations, the central idea of ontology and the episteme of the relation. The relation between being, knowing and ethics is shown to be a key to comprehending the oppressor character and the exclusion of the distinctiveness of the other. The psychosocial notion of self (ones-self) in which the being of understanding resides, showing how it constructs the other as a complement or an opposer of self, is critically analyzed. Based on Levinas and Dussel the liberation of self is indicated, a part of the construction of the other that is accepted in an analectic manner, in its diversity.

**Key words:** Self, other, relatedness, liberation.

Las ciencias sociales al enfocar la mirada sobre el ser humano con frecuencia han hecho de la categoría sujeto un artefacto de investigación y un objeto: el objeto-sujeto. Un objeto al cual, como a los autómatas del siglo XVIII se hace hablar, moverse y al cual se atribuyen cualidades y sentimientos, pero que puede desconectarse y olvidarse una vez terminada la investigación. Ese objeto-sujeto a veces ha tenido nombre en la psicología: por ejemplo, el niño Alberto, Anna O, o bien era mencionado de manera genérica bajo la denominación de informante, respondiente, el sujeto, la entrevistada. Sólo que entonces desaparecía más rápidamente. No se sabe que fue de aquella Anna, ni que llegó a ser del pequeño Albertico, si es que llegó a ser. En ocasiones gran número de estos autómatas, reunidos en muestra, han sido hechos responsables por tendencias, o señalan corrientes, autorizando o negando explicaciones.

Así, cuando se analiza el proceso de creación de una muestra, esta resulta ser el mayor acto de prestidigitación posible. Quien investiga crea con ella un grupo que suele responder exactamente a sus exigencias: personas de un determinado rango de edad, género, nivel educativo, ocupación, color de piel, provenientes de un cierto lugar, con un poder adquisitivo ubicado dentro de ciertos límites, con una religión específica o sin ella, a veces hasta con cierto tipo de sangre y aun con padecimientos peculiares o carentes de enfermedades específicas. El o la analista indagan, imaginan, determinan, buscan y encuentran, examinan y luego, todo aquello pasa a ser traducido en términos numéricos o bien es reducido a iniciales parlantes o a categorías verbales. El número y el discurso se separan del ser hablante, se independizan. Las personas desaparecen y son reconstituidas como “una sujeto”, el sujeto P; la letra A dijo, CP respondió, los sujetos en la categoría 10 opinaron. Y al final, de la investigación sólo queda en pie un solo ser, a veces un pequeño grupo: quien investiga, los investigadores. Los sujetos quedan subsumidos en el sujeto promedio representativo del grupo trabajado, que reflejando a todos sus miembros no refleja a ninguno. Y las 30 ó 300 ó 1200 ó N personas, desaparecen. Sólo son una letra: esa N. Si algunos miembros de N no fueron encontrados, se habla de “mortalidad de la muestra”. Y es fantástico (en sentido estricto), pues es el crimen perfecto cuyo perpetrador nunca es hallado, ni buscado. Es la idea pura de crimen. Se muere sin dejar cadáver, ni huellas del tránsito, ni dolientes, pero sí la herencia. Perfecto.

Tanta impunidad no podía prolongarse. Así, durante las dos últimas décadas del siglo XX el asunto empezó a cambiar. Si a fines del siglo XVIII se comenzó a hablar de los derechos del hombre y ya para el XX fueron considerados como ley general (si bien algunos no parecen haberse enterado); a fines del XX podemos decir que se comienza a hablar de los derechos del sujeto. Es decir, del sujeto-sujetado, del objeto-sujeto, cuya subjetividad comienza a ponerse en evidencia, al menos para estas ciencias sociales, muchas veces inhumanamente humanas. Se empieza a reconocer que no es sólo la investigadora la que ocupa el escenario. Sus “sujetos” son sujetos y por lo tanto también son actores sociales. El monólogo se hace polifonía. Las voces del silencio exigen ser escuchadas y aquellos de los que se decía que decían, comienzan a decir por sí mismos.

¿Cómo ocurre esto? En primer lugar porque ya venían diciendo y en segundo, porque quienes venían investigando venían también oyendo. ¿Por qué reducir las voces entonces? ¿Por qué si se quiere trabajar para “la gente”, no se la escucha? ¿Por qué no trabajar con la gente? Se comienza a hablar del diálogo con el “sujeto” y el diálogo se inicia y el “sujeto” se hace rostro. Y el investigador ve su rostro y ve también el suyo propio. Y es esta observación la que nos permite hablar de la relación liberadora que puede darse en la investigación psicosocial. Liberación del otro sujetado en el anonimato y en la cosificación, liberación del yo que reconoce su otredad y la acepta y la libera.

Alguna de la práctica que se ha venido construyendo en los últimos veinte años en la psicología social comunitaria y en la psicología social de la política o psicología política, se inició con una redefinición de los llamados sujetos de investigación, al reconocer su carácter de actores y constructores sociales, propietarios de un saber, poseedores de un carácter histórico, participantes en un proceso de investigación al cual aceptan y en el cual intervienen. Tal situación necesariamente cambió la propia definición de investigadores e investigadoras, su visión de sí mismos, la concepción de su rol y la relación con las personas con quienes se realiza la investigación.

La investigación social y la psicosocial en particular se permiten ampliar el campo de sus interpretaciones reconociendo el carácter activo, constructor, que tiene todo ser humano en cualquier proceso o fenómeno; así como el reconocimiento de que también en la investigación psicosocial se establece una relación social, en la cual investigadores e investigados son y actúan. Investigar, como todo otro acto humano ocurre en relación. Somos, como ya lo dijera Freire<sup>1</sup>, “seres de relaciones en un mundo de relaciones” y ninguno de nuestros actos es externo a ellas. La idea de un modo de conocer en la relación, por la relación, es la idea central de la episteme de la relación. Y la relación entre ser, conocer y ética es la clave para comprender el carácter opresor o liberador de la relación, para entender la exclusión e inclusión social.

### ***SOBRE LA RELACIÓN Y LA INDIVIDUALIDAD PSICOLÓGICA***

La idea de relación no ha estado ausente del campo de la psicología, pero ha sido muchas veces naturalizada de tal manera que reconociéndose su existencia, se la ha tenido por obvia, se la ha dado “por sentada”, con lo cual se la dejaba fuera de los análisis y de las explicaciones, centrandó el interés psicológico en el individuo. Con esto la psicología, como en general ha ocurrido en mucho del pensamiento occidental, ha hecho del individuo el ser de la ontología, el centro del conocimiento, solo sujeto cognoscente, de quien emana el verbo y que sustenta la carne.

Así, a las preguntas de ¿quién soy? ¿quiénes somos? Y ¿cómo es que se llega a ser? la psicología ha respondido con la noción de sí mismo (*self*), la cual se construye casi al mismo tiempo que lo hace la propia disciplina. Primero William James<sup>2</sup>, casi inmediatamente Baldwin<sup>3</sup> y Cooley<sup>4</sup>, luego G.H. Mead<sup>5</sup> un filósofo que psicologizaba, sientan las bases y la concepción y estructura fundamental de ese concepto. Posteriormente otros autores, discípulos de Mead algunos de ellos, han contribuido al desarrollo de la noción y al hacerlo, han construido una explicación de cómo se estructura la noción de uno, es decir, de la unidad del ser. El ser visto desde sí, el ser que se mira y reconoce al conocer-se. Se trata de la interioridad como ámbito de la vida y a la vez como delimitación del mundo que señala el adentro y el afuera. Interioridad que crea exterioridad. El ser reside entonces en el sí mismo.

1 Freire, P: *¿Extensión o comunicación?* México, Siglo XXI. 1988. P. 44.

2 James, W: *Principles of Psychology*. New York, EE.UU: Holt, 1890.

3 Baldwin, J.M. (1897/1997): *Social and ethical interpretation in mental development*. New York: Arno Press. 1897.

4 Cooley, C.H: *Human Nature and the Social order*. New York: Scribner's, 1902.

5 Mead, G-H: *Mind, self and society*. Chicago, EE.UU: Chicago University Press.1934

Pero si hay unos que no se reconocen como pertenecientes a la misma esfera, que no son como el uno ¿qué son? Responder a esto no es sencillo. Podría decirse que son cosas, o animales no racionales, o que son otros. Esta última categoría, otros, es compleja. Hay al menos tres modos de ser otro: El otro que es el complemento del uno, que llena donde falta, que restaura la unidad, que junta las partes, que cierra la cisura. Puede ser también el otro negativo, la cara negativa del uno, la sombra. Otro que se construye por la negatividad, asiento de todo lo negado en el uno, de todo lo expulsado del uno, de todo lo temido por el uno. Y está también la otredad del yo que se sabe ajeno, que se reconoce como incompleto o como negativo ante un Nosotros donde no tiene cabida confortable, pero de los cuales se sabe parte. Todas estas maneras de construir al otro residen en la concepción de la unidad del ser y en la normatividad que de ella se deriva. En el uno reside el canon y son otros los que no encajan bien en su patrón. El modelo está tras todos ellos y por eso es fácil reconocerlos pues derivan de la misma fuente, tienen el mismo origen. Son aberrantes porque se desvían de la norma unitaria, son complementarios porque la restablecen, son aquello que me hace diferente entre mis pares.

¿Por qué se construye de esa manera ese uno que es en el sí mismo? Quizás la clave esté en la naturaleza psicosocial de su construcción. Las teorías del sí mismo han considerado la naturaleza social de la existencia humana y del carácter simbólico de la comunicación. Y aunque mantienen la concepción del sí mismo como residencia del ser, otorgan al mismo tiempo un importante papel al otro en la configuración del sí mismo, para lo cual su presencia es condición necesaria. La noción del “otro generalizado” de la cual hablara Mead<sup>6</sup> es la piedra angular que permite crear una noción de sí mismo. Ese saber que hay una otredad, de la cual la persona se diferencia, pero a la cual se pertenece, es el origen y base de la distinción entre el yo y los no-yo, los otros. Pero se trata de una otredad constituida por unos de la misma especie. Es la otredad dentro del nosotros y la otredad dentro del ellos. Es pues un otro que me permite ser y reflexionar sobre mí misma como la otra que también soy; otro similar a mí y con el cual comparto características esenciales. Otro que aun en su diferencia es necesario para que el yo sea. La relación entre el uno y el otro está sobreentendida y es además constituyente de ambos, pero no explícita. Por eso, el otro como opuesto, como exterior o como complemento del uno es construido a la manera del yo.

El sí mismo refiere a la naturaleza y desarrollo de la persona como sujeto cognoscente con capacidad para reflexionar acerca de sí misma, que a la vez que es un objeto sobre el cual se reflexiona, es sujeto reflexivo. Tiene el doble carácter de sujeto que conoce y de objeto conocido. Y no puede existir el uno sin el otro. Ese doble carácter se expresa por las palabras *Yo* (sujeto) y *Mi*, *Me* (objeto), referidas todas ellas a la primera persona del singular. Pero paradójicamente, de esta duplicidad del sí mismo emerge su unidad dando lugar a estados que designan una variedad de modos de conocerse a sí mismo (autoconcepto, autoestima, por ejemplo). De este modo el sí mismo integra la unidad cognoscente identificada como quien conoce.

El sí mismo tiene una naturaleza paradójica: por una parte designa al individuo, pero a la vez su carácter social es esencial para su constitución, de tal manera que su individualidad y su socialidad se entremezclan, siendo constitutivas la una de la otra y viceversa. De la unidad individual, de su singularidad, de su carácter de persona autocontenida e independiente, la filosofía y la psicología han hecho el locus del conocimiento, si bien al mismo tiempo señalan

que para existir, esa persona necesita de los otros. La comprensión psicológica del sí mismo incluye necesariamente al otro, ya que para ser necesitamos internalizar las formas en que los otros nos ven. Debido a esta condición Cooley (1902) acuñó el término de “sí mismo espejo” (*looking-glass self*). Y Mead<sup>7</sup> expresó esa relación mediante la noción del punto de vista del otro generalizado. De hecho, desde William James<sup>8</sup> hasta Goffman<sup>9</sup> y aún después, la consideración de qué puedan pensar los otros del uno (yo, sí mismo), ha sido una fuerza fundamental en la estructuración del sí mismo. Sólo cuando la persona ha integrado en sí misma esa perspectiva logra ser un individuo capaz de comportarse de acuerdo con las normas sociales, a la vez que se diferencia de los otros. Y es por eso que el sí mismo se relaciona tanto con la identidad personal cuanto con la identidad social. Como dice Mead<sup>10</sup> “el ser humano surge mediante su capacidad para tomar la actitud del grupo al cual pertenece – porque puede hablarse a sí mismo en términos de la comunidad a la cual pertenece [...] como uno habla con los otros” A lo cual añade que el sí mismo es un individuo social que “solamente puede existir en un grupo de individuos sociales”<sup>11</sup> cuya principal característica es ser reflexivos. Pero la mente, como indica Mead, es de alguna manera

...un don originario – un atributo congénito o hereditario del organismo individual - y no podría existir o manifestarse en absoluto de otra manera en el proceso social - por lo cual no es esencialmente un fenómeno social, sino que más bien es biológica tanto en su naturaleza y en sus orígenes y es social solamente en sus manifestaciones o expresiones características<sup>12</sup>.

De esta manera Mead nos recuerda que la individualidad reside no solamente en esa mente que produce pensamientos particulares, sino también en un cuerpo que es la propiedad de, y el atributo de, un individuo. Mas recientemente, esta posición ontológica tiene una expresión actualizada en la “intersubjetividad egológica” de Crossley<sup>13</sup>, quien describe un sentido del sí mismo y sus correspondientes capacidades reflectoras y reflexivas, responsable del ser individual (yo), al cual corresponde una imagen de coherencia establecida. A ese sentido del sí mismo está “atado, individualizado, intencional, el *locus* de pensamiento, acción y creación”. El es el “origen de sus propias actividades, el beneficiario de una única biografía”<sup>14</sup>.

Esta condición de ser social a fin de ser individual, y de ser un individuo que construye el cuerpo social, fue considerada por la filosofía bastante antes de que la psicología existiese como disciplina científica. Locke introdujo en 1694 la doble condición del ser como conocedor-conocido, considerando al ser humano como perceptor y como percibido, cuan-

7 Ibidem.

8 James, W: *Ob.cit.*

9 Goffman, E: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 1959.

10 Mead, G-H: *Mind, self and society*. Chicago, EE.UU.: Chicago University Press.1934, p. 33.

11 Ibid., p. 40.

12 Ibid p. 243.

13 Crossley, N: *Intersubjectivity. The fabric of becoming*. Thousand Oaks, USA: Sage, 1996.

14 Rose, N: *Inventing our selves*. Cambridge, R.U.: Cambridge University Press.1996. p. 3.

do señaló que es “imposible para nadie percibir sin percibir que percibe”, añadiendo que, “puesto que la conciencia siempre acompaña al pensamiento y es eso lo que hace que cada uno sea lo que él llama sí mismo, y de allí se distingue a sí mismo de los demás seres pensantes, en esto sólo consiste la identidad personal”<sup>15</sup> Y Hegel<sup>16</sup> hace lo mismo cuando afirmaba que “la autoconciencia existe en y para sí cuando, y solamente por el hecho de que ella existe así para otro; esto es, existe solamente en el ser reconocida”. Mas recientemente, Buber<sup>17</sup> y Levinas<sup>18</sup>, como veremos más adelante, han tratado el problema, presentando una perspectiva diferente.

### UNA ONTOLOGÍA DE LA RELACIÓN

La lógica de la individualidad que rige el pensamiento occidental y su concepción ontológica construyó la noción de totalidad para albergar a ese ser antes descrito y a sus opuestos. Para ello utiliza el método dialéctico según el cual la construcción del otro está determinada por la tesis respecto de la cual el otro presenta argumentos contrarios a aquellos definidos por el uno en la tesis. Por lo tanto, la construcción del otro determina no solamente cuáles argumentos serán aceptados como opuestos, sino también qué clase de sujeto es el opositor. El ser de tal ontología, residente en la individualidad y parece no sólo construir al otro como su opositor, sino también como el depositario de los atributos negativos que el sí mismo positivo no puede soportar para sí. El otro es entonces un opositor, alguien respecto del cual o medimos fuerzas o debemos tomar distancia, del cual debemos separarnos y diferenciarnos, de tal manera que la libertad del sí mismo tenga como fundamento su supremacía. Y esa superioridad sólo se alcanzaría reduciendo el otro al mí mismo/a, de tal manera que si el otro quiere ser parte de esa libertad, deberá renunciar a su identidad, identificándose con el uno (sí mismo). Así, el poder del uno será complementado por la falta de poder del otro. El otro reducido tendría entonces que ser como el uno, convirtiéndose al mismo tiempo en la posesión, el objeto, de ese uno. Desde esta perspectiva, la dialéctica podría ser un método expansionista tautológico para afirmar una totalidad dominante<sup>19</sup>.

Crossley<sup>20</sup> considera esta perspectiva como el apoyo de una “intersubjetividad radical” (en el sentido de su carácter constitutivo de los miembros de la relación intersubjetiva). A esta posición corresponde una epistemología en la cual quien conoce es un sujeto cognoscente individualmente definido. Los individuos en contacto con otros producen conocimiento, de tal manera que toda persona necesita de los otros para producir conocimiento, pero cada uno es visto como un átomo en el tejido del conocimiento. Y por esa vía el otro es desincorporado de la totalidad, e incluso hasta de su propia identidad, distorsionada por una

15 Locke, J: *Essay concerning human understanding*. Chicago, EE.UU.: The University of Chicago-Encyclopedia Britannica. Vol. 35. 1694/1959, p. 449.

16 Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E. 1870/1973.

17 Buber, M: *Yo y Tu*. Buenos Aires: Galatea-Nueva Visión. 1923.

18 Levinas, E: *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI. 1972/1993; *Ibid: Totalidad e infinito (Ensayo sobre la exterioridad)*. Salamanca, España: Sígueme, España. 1977/1975; *Ibid: “Time and the other”*. In Seán Hand (Ed.) *The Levinas reader*. Oxford, R.U.: Blackwell. 1989. pp. 37-58. Hay traducción castellana en Paidós Ibérica, 1993.

19 Dussel, E: *Accesos hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora. 1987.

20 Crossley, N: *Intersubjectivity. The fabric of becoming*. Ed. Cit.

imagen corporal y anímica definida por el yo dominante. Ejemplo de esto son las imágenes de esos otros que han sido llamados salvajes, o también la construcción de la imagen de la mujer predominante hasta bien entrada la segunda mitad del siglo pasado, caracterizada por rasgos tales como ser débil, caprichosa, coqueta, temerosa, “con tendencia al desorden y a la pasión, económica y políticamente dependiente de los hombres...”<sup>21</sup> Y debido a esa construcción y a las acciones a que ella daba lugar, las mujeres han sufrido una doble exclusión: no sólo se les ha atribuido una otredad negativa, siendo relegadas al cinturón marginal de la totalidad, sino que también han sido consideradas como “fuera de sí mismas”, debido a su “no dar cuenta de sí mismas”.

La dialéctica entre el uno y el otro como individuos que integran términos opuestos de una totalidad explica la intersubjetividad y responde por su carácter social y su presentación como condición universal e imparcial para todos los seres. Al respecto, Levinas<sup>22</sup> considera que esa universalidad es en verdad parcial por cuanto excluye lo que es exterior a la totalidad y esta exclusión impone su violencia a lo que es diferente, externo al yo (uno). Por ello critica la supuesta imparcialidad ya que solamente admite lo que se incluye en la totalidad construida desde el lugar del uno.

La concepción de libertad ligada a esta construcción ha sido definida por Levinas<sup>23</sup> como la capacidad “de mantenerse a sí mismo contra el otro a pesar de la relación con el otro, asegurando la autarquía del yo”. Tal noción conducirá a “la supresión o posesión del otro. Y esa posesión de hecho afirma al otro, pero dentro de la negación de su independencia”<sup>24</sup>. Pero no es sólo la independencia la que es eliminada o puesta en peligro. El otro es excluido de otro ámbito: el del mundo de vida controlado por el uno. De esa manera se consume una triple exclusión: del universo contenido en la totalidad, de su mundo de vida, de su ser negado, prohibido y negativamente definido; de su cuerpo y alma, también definidos desde la perspectiva del uno dominado.

Esto constituye lo que Levinas llama una ontología del egoísmo, ya que privilegia la posesión y es “la forma por excelencia por la cual el otro pasa a ser sí mismo al convertirse en mío”<sup>25</sup> porque “el Otro es lo que Yo mismo no soy”<sup>26</sup>. Y como la construcción del conocimiento se origina en la tesis y el otro es definido desde la posición del Yo-Nosotros, entonces “el espacio intersubjetivo no es simétrico”<sup>27</sup>. Esta concepción fomenta una perspectiva en la cual el ideal es no recibir nada del otro sino contentarse con lo que está dentro de uno. Y aparentemente al nada recibir del otro uno puede entonces ser libre, pero realmente el uno recibe la sumisión del otro afirmando su poder. La libertad del uno residirá entonces en la supuesta ausencia del otro, en su desaparición, o en su aniquilación, o al menos en su sumisión o lugar de subordinación.

21 Gatens 1991 en Rose,N: *Inventing our selves*. Cambridge, R.U: Cambridge University Press.1996. p. 5.

22 Levinas, E: *Totalidad e infinito (Ensayo sobre la exterioridad)*. Salamanca, España: Sígueme, España. 1977.

23 Ibid., pp. 69-70.

24 Ibid., p. 70.

25 Ibidem.

26 Levinas, E: “Time and the other”. In Seán Hand (Ed.) *The Levinas reader*. Oxford, R.U: Blackwell. 1989. Pp. 37-58. Hay traducción castellana en Paidós Ibérica, 1993. 1989, p. 48.

27 Ibidem.

Esta ontología del egoísmo lleva a una filosofía del poder, así como también lleva a una psicología del poder y de la exclusión. Exclusión del otro, definida de acuerdo con el interés del uno que domina la relación. Y la exclusión significa negar al otro el derecho de reproducir, hacer y construir vida, porque la vida es entonces definida y construida para él, de acuerdo con la voluntad del uno.

### **LA RELACIÓN Y SU FUNCIÓN CONSTITUTIVA DEL SER**

Por relación se entiende la conexión, correspondencia o asociación que existe entre personas o entre personas y cosas, de tal modo que la unas no puedan ser sin las otras. Estar en relación implica entonces una conexión necesaria para que los actores de ella sean, pues el ser no proviene de las unidades relacionadas, sino que se construye en los nexos que esas unidades generan entre sí y de los cuales obtienen su existencia. El sí mismo y el otro se hacen en las relaciones que crean y que los crean. Cada uno construye al otro en el proceso de autoconstrucción. La relación es el ámbito de la construcción del yo, del mí, del me y del mí misma que expresan al uno.

Nuestras creencias, nuestras reflexiones, el proceso de socialización, las normas sociales y los hábitos que recreamos una y otra vez en la vida cotidiana y sus juegos, rituales y sorpresas, son llevados a cabo en relaciones. Todas nuestras vidas ocurren en relaciones. No somos, no existimos fuera de las relaciones que creamos y por las cuales somos abarcados, protegidos, atormentados y que disfrutamos o detestamos. Aún en la soledad, en el exilio de todo ambiente habitado, la persona lleva consigo a su sociedad y vive según ella, sea para observar sus reglas o para transgredirlas. Pero esto no significa la desaparición de la individualidad ni de su distintividad u originalidad, sino que esas características se hacen y son en la relación.

Sólo en la relación sabemos que somos. Y nadie puede ser sin el otro, o como ya dijera Aristóteles<sup>28</sup> para prescindir de los otros habría que ser un animal salvaje o un dios. Freire<sup>29</sup> advierte esta condición social relacionadora, agregando que “no hay pensamiento aislado, como no hay hombre aislado [sic]”<sup>30</sup>. Y respecto de esa imposibilidad de hacer sin el otro y del efecto autodestructivo de la exclusión del otro se puede aplicar la siguiente afirmación, igualmente freiriana: “Nadie es si prohíbe que otros sean”. Por lo tanto, la ontología de la relación considera que el sujeto individual no es ni la última ni la primera residencia del ser. El ser reside en la relación. La relación es una condición en la cual varios elementos (personas, cosas) existen debido al nexo que las une y que a la vez que las constituye, les da existencia. De modo que la unidad social básica no es el sujeto individual sino la relación.

### **DE LA DIALÉCTICA A LA ANALÉCTICA COMO MÉTODO PARA LA LIBERACIÓN**

El método dialéctico supone una tesis, una antítesis que se opone o contradice los argumentos contenidos en la tesis y una síntesis que crea nuevo conocimiento al transformar elementos provenientes de las dos propuestas opositoras. El sí mismo está entonces en cada polo de la contradicción, así como también está en la síntesis. Pero de algún modo, la rela-

28 Aristóteles: *Nicomachean Ethics*. Chicago: Encyclopedia Britannica-University of Chicago Press, 1952.

29 Freire, P: *Op. cit.*, p. 41.

30 *Ibid.*, p. 74.

ción en la cual todo ese entrecruzarse, oponerse, unirse y transformarse ocurre, aunque admitida, no parece ser tomada en cuenta. Parece ser vista (o no vista) como algo intangible, que ocurre como una emanación de individualidades que afecta a otras individualidades. La dialéctica entonces sólo considera un intercambio entre un ego, el yo (el uno, el sí mismo), y su opuesto, que también es complementario al presentar una contradicción con lo que es la posición del uno. Ambos elementos constituyen una unidad porque lo que el uno tiene falta en el otro. Y el conocimiento producido por su unión, la síntesis, deriva de ambos ya que sus contribuciones, aunque opuestas pertenecen a la misma lógica. Estos tres elementos: tesis, antítesis y síntesis forman una totalidad en la cual se produce conocimiento. El punto de partida siempre es la tesis, de tal manera que lo que se opone a ella es función de lo que esa tesis afirma. Por lo tanto, la síntesis construida a partir de la colisión entre tesis y antítesis se estructura dentro de la totalidad que todos ellos integran. De esta manera todos son parte de la misma totalidad que contiene al término positivo y a su opuesto negativo, produciendo uno nuevo a partir de ambos, por lo cual la dialéctica cae dentro del ámbito de la ontología de la individualidad y su carácter restrictivo ha sido denunciado por filósofos que han influido en la teología de la liberación y luego en la psicología de la liberación<sup>31</sup>.

Así, Dussel propone un enfoque y una modificación al método dialéctico, acorde a la concepción relacionadora, que él llama analéctica o ana-dia-léctica, ya que es una extensión de la dialéctica, una ampliación de la dialéctica que incorpora una otredad inesperada, no complementaria, una dimensión no unida al mundo de vida del sí mismo generador de conocimiento.

La analéctica, en palabras de Dussel<sup>32</sup> es un momento del método dialéctico que da prioridad a lo que está mas allá de la totalidad. Es decir, el otro como otro, como “diferente”. Esta dialéctica modificada difiere debido a la inclusión de la otredad del otro. Una otredad que se añade a la otredad construida por el uno. Y, tanto si otro ajeno, como si otro complementario son incluidos en la totalidad, el *locus* de la producción de conocimiento es desplazado del ser individual a la relación establecida entre el uno y el otro; relación en la cual cada uno de ellos es constituido mientras crea la relación.

Se produce así liberación al aceptar al otro en su otredad. Es decir, cuando el uno libera al otro de la sujeción a la cual lo ha sometido para asimilarlo al uno. Ese es un acto de justicia tanto para con el otro externo, desconocido, diferente, como para con el otro dentro de sí mismo. Así como el otro está mas allá de la totalidad, y por lo tanto es exterior a ella, excluido, también el uno puede ser el otro excluido de otra totalidad. Una ampliación de la dialéctica que abra la cerrada rigidez del otro concebido como pensamiento del sí mismo, construye al otro como alguien que puede ser incluido a pesar de su extrañeza. El uno se libera así de la pobreza de la exclusión, que disminuye a la totalidad, que empobrece las relaciones y que, por lo tanto, empobrece al uno que las controla. La analéctica es entonces el momento afirmativo de la alteridad. Y la liberación en consecuencia opera en dos vías: liberando al exclusor al construir al otro como ser, diferente pero igual a él mismo (uno). Y liberando al otro al incluir su posible diferen-

31 Cfr. Scannone, J.C: “La liberación latinoamericana”. En *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca, España: Sígueme, 1976; Ibid: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Guadalupe, 1990. Dussel, E: 1977: *Accesos hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1977, Ibid: *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1988, Ibid: *La ética de la liberación*. México: UNAM. 1998.

32 Dussel, E: *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1988.

cia; aceptando su condición de actor social, constructor de vida. La liberación es entonces una empresa colectiva. Como decía<sup>33</sup>, nadie libera a nadie, nadie se libera solo. La gente se libera en comunión, es decir, por su acción colectiva integrada.

### **EPISTEMOLOGÍA DE LA RELACIÓN**

Si el ser se construye en la relación, y de hecho las descripciones que encontramos en las teorías del sí mismo que aunque ignorando esa relación, muestran su efecto creativo, la epistemología que corresponde a esa ontología también será una epistemología de la relación. En esa epistemología, tanto la construcción del otro originada en el uno, sus aspectos complementarios por contradicción y su pertenencia a una totalidad dialéctica, coexisten con la posibilidad y el acto de aceptar el carácter externo, desconocido, diferente del otro. La totalidad complementaria debe ser ampliada para hacer lugar a la aceptación del otro como lo desconocido, lo extraño, ajeno, inimaginado, distante. La singularidad de una persona reside en su otredad que la hace diferente, inesperada y también externa.

De acuerdo con esta concepción epistemológica el conocimiento no es producido en un acto individual que ocurre entre la actividad de un sujeto cognoscente y la pasividad de un objeto conocido o producido por esa actividad, sino que será más bien una relación dinámica y compleja entre sujetos que interactúan, y en la cual entran la acción, la reflexión, la experiencia y la atribución de sentido tanto social como personal<sup>34</sup>. Y aún en la acción solitaria, la relación está presente a través de lo aprendido, de lo recibido históricamente. La sociedad y los otros están dentro de cada individuo, así como todos los seres humanos estamos dentro de la sociedad. Y no es posible separarlos sin producir su mutua destrucción.

### **CONSECUENCIAS ÉTICAS Y POLÍTICAS**

Los fundamentos de la ética residen en la relación con el otro, en la relación entre dos términos en los cuales el uno y el otro no están unidos ni por la síntesis de la comprensión ni por la relación sujeto-objeto. La ética no está confinada a las normas que dictan la conducta considerada como buena y necesaria en una sociedad (moral), ni es expresada solamente por la buena práctica (deontología)<sup>35</sup>. Tiene como objetivo principal la relación con el otro en términos de igualdad y respeto, incluyendo la responsabilidad que cada uno tiene respecto del otro, entendiendo por responsabilidad no el responder a, sino el responder por el otro<sup>36</sup>.

Este responder por el otro supone consecuencias para otro ámbito de la vida social: la política, puesto que la ampliación de la dialéctica influye sobre el espacio público, sobre el derecho a construirlo, a ocuparlo y a transformarlo y a ser oído en él. Algunas consecuencias éticas de esta perspectiva son:

- La consideración del otro *per se* y no como un objeto creado por el uno, no como un producto de la imaginación del uno, más allá de la influencia que tales ilusiones tengan. El otro es un actor social con voz propia, con capacidad para tomar y eje-

33 Freire, P: *Op. cit.*

34 Montero, M: "El sujeto, el otro, la identidad". *Akademios*, 2 (2), 2000. pp. 11-30. "Ética y Política en Psicología. Dimensiones no reconocidas". *Athenea Digital*. www.AtheneaDigital. 2001.

35 *Ibidem*

36 Dussel, E: *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América. 1988.

cutar sus propias decisiones, con la capacidad y el derecho de participar; diferente y a la vez inevitablemente relacionado con el uno. El otro que el uno puede imaginar es siempre producto de una multiplicidad de relaciones. Ese otro imaginado viene a nuestra experiencia desde nuestra historia. Y en ese otro se expresa lo que amamos u odiamos, necesitamos o rechazamos.

- El carácter cultural de las sociedades humanas es entonces reafirmado. La cultura se refleja en el uno y en el otro, y en la cultura se desarrollan los patrones de relaciones para comprender y para equivocarse.
- La relación se expresa en el lenguaje y debe tener un carácter dialógico, discursivo. Por discurso se entiende una multiplicidad de formas de comunicación. Esto significa que las relaciones humanas tienen que ser abiertas a una multiplicidad de voces. Imponer silencio a ciertas categorías sociales es antiético y es una forma de suprimir o excluir al otro.
- En consecuencia, debe considerarse una pluralidad de modos de producir conocimiento y junto con ellas su potencial de transformación. Un enfoque abierto en este sentido puede enriquecer la sociedad y beneficiar a sus miembros. Aceptar que el conocimiento puede darse en diferentes ámbitos, por diferentes medios debería ir unido a la noción de que teoría y práctica no pueden separarse. La distancia entre ellas es un reflejo de la supuesta distancia que nos separa del otro.
- La crítica y desconstrucción de lo que es presentado como la forma natural de ver las cosas, o de lo que es definido como esencial, como “el modo de ser de las cosas”. Una sociedad polifónica debería estar menos inclinada a mantener un conjunto “cristalizado” de normas y en general, una visión rígida del mundo.
- La promoción del cambio personal y social podría entonces ser dirigido hacia cualquier persona y no estar limitado por su pertenencia o no a ciertas categorías sociales o a ciertas formas de totalidad.

El totalitarismo, en sentido político, no puede tener lugar en una concepción relacionada del ser, porque una ontología y una epistemología de la relación tienen como principal consecuencia política, la democratización. Y una concepción no excluyente del otro, que lo acepte en su diferencia a pesar de ser diferente y desconocido es el fundamento de la libertad y del conocimiento. No escapa a mi atención el hecho histórico de que la construcción de un otro amenazador, negativo, despreciable, parece ser un patrón humano recurrente. Pero excluir al otro mediante su definición como un extraño malvado y luego usar este argumento para atacar, explotar y ejercer dominio sobre él; privarlo de posesiones materiales e inmateriales (recuerdos, lengua, costumbres, tradiciones, habilidades), ha sido una de las fuentes de sufrimiento y muerte dentro y fuera de toda sociedad. Como dice Gergen<sup>37</sup> en tanto sea esa la perspectiva dominante, “los problemas tradicionales de la epistemología y las ciencias sociales permanecerán sin solución (y no solucionables), y las prácticas sociales ampliamente difundidas que sostienen esa concepción permanecerán indiscutidas”. Es hora de cambiar de perspectiva.

37 Gergen, K: *Realities and relationships. Soundings in social construction*. Cambridge, Harvard University Press. 1994, p. 259.