

## "El problema del otro" Por Angelina Uzín Olleros.

### RESUMEN

En el presente trabajo, el problema del otro, como temática que conduce a las cuestiones de la diferencia y la alteridad, es considerado desde el ámbito de la Filosofía Política; para desembocar en una apuesta por una política de la diferencia como el acontecimiento de abordar la diferencia como constitutiva de lo humano y no circunscribir dicha cuestión a la discapacidad. Comprender, entonces, la diferencia como lo propio de la condición humana y por lo tanto inevitable y universalizable.

### PALABRAS CLAVE

#### OTRO - DIFERENCIA - ALTERIDAD - ACONTECIMIENTO

La cuestión del otro.

Podemos advertir al menos dos paradojas en el problema de la otredad. La primera radica en el hecho de que cada uno de nosotros está habitado por los otros, lo que nos hace alguien "en sí mismo" y alguien "en otro" al mismo tiempo. La segunda se funda en el hecho de que siempre se es para los demás "un otro" y los demás son para nosotros, eso, "los otros".

En un balance de nuestra identidad, se conjugan las herencias y los legados que recibimos a través de la cultura, la educación, los mandatos y las obligaciones impuestas y propuestas; pero en nuestra singularidad eso recibido se transforma en algo nuevo, inaugural, particular de cada uno a partir de lo irrepetible que resulta de esa conjugación, conformación, reunión de lo interior y lo exterior.

Cada rasgo de nuestra interioridad está marcado por lo adquirido y a su vez está signado por lo innato, eso que algunos denominan "programación genética". Entre la filogénesis y la ontogénesis se construye nuestra propia historia de especie humana e individuo humano, pero en cada caso es única: se consume y se consume en nuestra temporalidad y nuestra espacialidad.

El misterio de ser humano es el resultado de lo imprevisible de nuestra singularidad. Pero: ¿qué es ser humano?. O como propone Carlos Skliar ¿quién es ser humano?.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de humanidad, humanismo y humanización, deshumanización o inhumano?. Lo humano - podría ser una respuesta - es aquello que hace al homo sapiens. ¿Un atributo inalienable, inherente o esencial?. ¿Un rasgo propio de la raza, la única raza, humana?. El hombre es un animal racional. ¿Es la razón lo que nos hace humanos?. No siempre. Hoy sabemos que determinados usos de la razón nos hacen inhumanos.

Instalados en el centro de la crisis de la modernidad y de la racionalidad, en la frontera del caos, podríamos preguntarnos: ¿qué razón, o usos de la razón, o implicaciones de la razón nos hacen humanos y qué comprensiones y usos de ella nos hacen inhumanos?. Los deconstructivistas más radicales dirán que toda razón es impositiva y coercitiva. Que es la razón de un determinado grupo y unos determinados intereses frente a otras formas posibles de razón. O, mejor, frente a otras razones. Toda razón será siempre una razón de algo. Una razón interesada.

Los constructivistas radicales nos podrían recordar, parafraseando a Blas Pascal, que el corazón tiene razones que la razón no entiende, que todo espacio social y de sentido es una construcción, que nada hay "dado" en el universo de lo humano. También podemos oír los ecos de un pensamiento crítico que nos indica que el fracaso de una razón entendida de modo fundamentalista o fundamentador, una razón teleológica e impositiva, una razón ideológica, no nos debe llevar al irracionalismo. Muy al contrario, que es posible una razón abierta y benevolente, una razón plural que sabe convivir entre otras razones, pero que se afirma desde su frágil perspectiva.

Como afirman Gianni Vattimo y otros pensadores actuales, la única fortaleza del pensamiento consiste en ser un "pensiero debole", un pensamiento débil, que se sabe incompleto y perspectivo.

En cualquier caso, será posible que convengamos que, sea lo que fuere, la humanidad no es sólo un atributo biológico de nuestra especie. Ser humano es, también, participar de un sistema de valores que hoy se sabe más precario frente a otros posibles sistemas de valores en una pluralidad y heterogeneidad axiológicas.

Esta problemática es consecuencia del hecho que no podemos prescindir de los otros, el animal humano es un ser predominantemente social y político; es vulnerable y necesita de la comunidad, del grupo, y eso marca una interdependencia de individualidades que hacen del mundo un "plexo de significados" y un "plexo de útiles". La autonomía sólo puede pensarse como una aspiración, pero planteada de forma absoluta es autismo, es pura interioridad encerrada en sí misma y, por lo tanto, patológica.

La preocupación por el otro.

¿Cómo se trazan los límites de la relación con el otro?. La preocupación por el otro puede transformarse en un trámite previo a su ocupación. El otro en vez de ser el destinatario de nuestros cuidados y nuestra solidaridad, puede convertirse en un ser ocupado, invadido, inhibido en su propia capacidad de elección y decisión de su propia historia, como historicidad, como camino y destino personal.

Esta ocupación lo lleva a ser heterónimo y esclavo del otro que no le permite desplegar su propio proyecto para alimentar sus anhelos individuales. Una heteronomía vivida como tragedia y sin salida.

El otro invadido vive su vida en una pura representación. La re-presentación es una presencia ajena a sí misma, es estar presente en lo re-presentado; de ese modo nuestra voluntad se enajena a la voluntad de otro, si el otro re-presenta nuestras aspiraciones es porque están ausentes en nuestra propia voluntad.

Estar presentes, en nuestro derecho a la autoafirmación, es formar parte, tomar partido, participar. Eso es y debiera ser la sociedad, un conjunto de voluntades que se pertenecen a sí mismas, paridas del útero social y nutridas por sus propios proyectos, que son legítimos en tanto presentan sus propios intereses y están presentes en los intereses del grupo social.

Por eso toda operación personal es, al mismo tiempo, el eco de una operación social. Operación entendida como actuación, como acción, como despliegue de cada interioridad hacia el exterior.

Nuestras acciones deben orientarse desde un "êthos" doble que contenga nuestra morada interior - metáfora de la conciencia moral - y que contemplen al grupo social de pertenencia.

Como animal social, el hombre necesita de los otros, es conviviente, puede autocomprenderse en la medida que es considerado por otro que lo afirma o niega en su existencia. Aquí aparece la cuestión del conflicto, que puede leerse en términos de la distinción entre "nosotros y ellos".

Como seres sociales somos, además, animales políticos. O si se quiere plantear de otro modo, somos personas políticas o sujetos políticos.

Podemos tomar dos líneas que devienen de la etimología de la palabra política, "polis" que hace referencia a poder vivir conjuntamente y "pólemos" que refiere al antagonismo y al conflicto. En el sentido de la polis, deberíamos abordar el problema en términos de organización, de la forma en que como grupo podemos o debemos convivir. En el sentido del pólemos, podemos distinguir entre dos figuras que hacen a la cuestión del conflicto: el enemigo y el adversario.

El antagonismo es la rivalidad tenaz que se sostiene ante otro que se considera enemigo, en la esfera política puede plantearse la misma como la resolución de conflictos en términos de amigo/enemigo para evitar el choque, el enfrentamiento. El "borde" de la política, su fin (o fracaso) está en la guerra. En la esfera propiamente ética, podemos abordar la propuesta de una ética del cuidado, orientada a reflexionar acerca de la resolución pacífica de los conflictos, aprender a dirimir las contiendas en términos argumentativos o de tramitación jurídica.

El agonismo (agon: lucha, combate) es la relación con al adversario. El adversario es la figura que se contrapone a la de enemigo; con el adversario establecemos un combate en términos de estrategias discursivas sin utilizar la violencia. Para Chantal Mouffe en una sociedad democrática debe estar siempre presente el pluralismo y por lo tanto es inevitable la lucha por el dominio de unos por otros. "(...) la cuestión del pluralismo no puede separarse de la del poder y el antagonismo, inextirpables por naturaleza" (1). Su propuesta pasa por reemplazar la figura del enemigo por la del adversario.

En esta dirección la obra de Hannah Arendt es entendida como un agonismo. El poder se despliega en el combate entre adversarios, que hacen a las contiendas propias de una sociedad plural. Para ella la condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos alguien y no algo. Para Arendt el mundo humano es este espacio entre cuya ley sería la pluralidad; el mundo es lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une. Lo propio de la condición humana es la acción, actuar es inaugurar, hacer aparecer algo por primera vez en público, añadir algo propio al mundo. La libertad es posible entonces en la acción, ser libre y actuar es una y la misma cosa.

En el pensamiento de Arendt el sentido de la política es la libertad. Ella plantea la necesidad de abordar la pregunta por la política, y advierte que los prejuicios son inevitables al intentar responder a esta interrogación: ¿qué es la política?

"En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella" (2). A lo que agrega: "El peligro del prejuicio reside precisamente en que siempre está bien anclado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente" (3).

Responder a la pregunta por la política, demanda una revisión de nuestros prejuicios para arribar al juicio (formación del concepto) acerca de la respuesta (definición) de lo político. Aquí está incluida la noción de "comprensión" que la filósofa desarrolla en otra de sus obras: De la historia a la acción. Comprender no significa perdonar, la comprensión está orientada a la necesidad del juicio acerca de lo acontecido en el pasado, para

afrontar un presente que no debe repetir las políticas propias de los totalitarismos que han teñido de horror y espanto a la raza humana.

La obsesión por el otro.

Cuando el otro es un espejo en el cual nos miramos a nosotros mismos y, a partir de ahí, reconocemos su humanidad, no es él mismo quien aparece frente a nosotros, sino lo que queremos ver de nosotros en él. Es, cuando nos atrevemos a mirarlo como sí mismo que aparece su verdadero rostro. Esto es, la otra cara del otro. La de él mismo.

Ver el rostro del otro en su autenticidad, tratar de comprenderlo, de interpretarlo, de interpelarlo en su interioridad, es intentar ponernos en su lugar, ver el mundo desde su propio punto de vista. El otro es siempre diferente y, las diferencias son lo que nos enriquecen. Pero este esfuerzo por "alterizarnos" puede transformarse en una obsesión. Si esta pre-ocupación por el otro no respeta su libertad ni admite su dignidad, se transforma en la colonización del otro. No permite que su singularidad se despliegue en libertad y lo condena a la violencia de traicionarse a sí mismo.

Friedrich Nietzsche nos dice en sus aforismos que la única traición es la traición a nosotros mismos, cuando abandonamos nuestro propio deseo para satisfacer el deseo del otro; en la voluntad de poder obligamos al otro a cumplir con nuestro objetivo y en esa obligación lo anulamos.

Estamos habitados por los otros, es cierto, pero también esto puede transformarse en la violencia de encontrarnos invadidos, colonizados, alienados por la fuerza del otro.

En esta orientación es que Nietzsche plantea que el buen discípulo es aquel que traiciona a su maestro; no se trata de traicionarlo éticamente, sino desde la propia singularidad.

Discípulo etimológicamente significa "el que aprende", sólo aprende quien se atreve a construir su propio proyecto, alguien que se siente capaz de trascender el mandato del otro, de arrojarse a la existencia desde su propio proyecto, el que es digno de la rebeldía de su "yo". No como un "yo" egotista y egocéntrico, más bien como un "yo" que se afirma y se sostiene en su ser irreemplazable y único.

El esclavo pudo soñar con la libertad, y se lanzó en la conquista de esa condición. No quedó encadenado a la experiencia de la pura enajenación, de la irremediable colonización. Condenado a la servidumbre pudo luchar por liberarse de su opresión.

Pero toda opresión tiene este doble juego interior/exterior, la incapacidad interna que se alimenta en el temor originario a la fuerza o el poderío de otro superior externo a nuestra voluntad.

Un yo condenado, vaciado, inhibido, resignado a la humillación perpetua.

Pero no existe la liberación absoluta de los otros, un yo es eso porque otro yo lo nombra, lo cobija, lo protege. El otro, que es un yo en sí, es a veces el infierno - parafraseando a Sartre - cuando ese otro me cosifica; o el otro es un sujeto que aspira a su autonomía - parafraseando a Kant -, pero que no puede aislarse ya que lo que sujeta también es lo que nos sostiene.

El ideal ilustrado de un sujeto humano que pretende universalizarse, resuelve el problema del otro - en cuanto al reconocimiento de su humanidad - en términos también universalizables que resultan o devienen en la violencia hermenéutica de nombrarlo desde ese imperativo.

Como plantea J. F. Lyotard "Aun lo que puede haber de inquietante en Kant a este respecto, lo que no es antropológico sino propiamente trascendental y que, en la tensión crítica, llega a romper la unidad más o menos presupuesta de un sujeto (humano), como ocurre en el caso, que me parece ejemplar, del análisis de lo sublime o de los escritos histórico políticos, aun eso se expurga. Con el pretexto del retorno a Kant, no se hace sino amparar el prejuicio humanista bajo su autoridad" (4).

En la relación con los otros se juega la libertad como destino, como una empresa inacabada de libertad, como aspiración perpetua, inagotable, pero nunca absoluta.

Ser libre puede ser pensado, siguiendo cierta tradición de filosofía política, como alguien que se autodetermina desde su propia conciencia moral; o como alguien que no está afectado, limitado por una fuerza externa. Estas concepciones se definen en la modernidad como democrática la primera y liberal la segunda. Jacques Derrida afirma lo siguiente: "Yo, por ejemplo, no estoy seguro de querer ser libre, es decir, desaparegado. También tengo ganas de estar ligado, de ser requerido, y no sólo libre. Evidentemente, el vínculo, el verdadero vínculo, se toma libremente. Cuando pienso en la palabra libertad y me interrogo por su genealogía, de dónde viene, tengo la impresión de que la libertad es política, es democracia libre. Pero a la vez quiero ser libre con una libertad que no sea sólo como ciudadano. Quiero ser libre al relacionarme, sin pasar por la libertad política; tener un pensamiento de libertad que no requiera hablar de libertad. Libertad en un poema, en un espacio literario, en una mirada, en la percepción. Libertad de vivir, percibir, disfrutar, antes de que esa libertad se transforme en un asunto político, de derecho. Es la posibilidad para el ciudadano que vive en un espacio de libertad cívica: poder reservar un espacio que no esté saturado por lo político". (5)

La desconfianza por la razón también se ha trasladado a la desconfianza de la política. Una política que no asegura los lazos sociales sino que los traiciona, los cristaliza en leyes no siempre justas, favoreciendo a los mismos sujetos que se renuevan en los discursos y en los modelos temporalmente hegemónicos. Una política colonialista, dictatorial, reemplazada por una política de la tolerancia, que no alcanza para definir la experiencia de la libertad y la de creatividad.

El sueño moderno de un estado que organice al resto de las instituciones desde un gobierno tripartito que asegura el cumplimiento de la ley y de las garantías de los ciudadanos, ha sido denunciado por ser un ente controlador y vigilante de las conciencias individuales.

En esta dirección, Michel Foucault se dedica a investigar la formación de lo que él denomina sociedad disciplinaria en la que predominan los mecanismos de control. Lo que caracteriza a este tipo de organización social es la vigilancia que precede a todo conocimiento, a diferencia de sociedades anteriores al siglo XIX, en las que la indagación promueve a los saberes. "El control de los individuos, esa suerte de control penal punitivo al nivel de sus virtualidades no puede ser efectuado por la justicia sino por una serie de poderes laterales, al margen de la justicia, tales como la policía y toda una red de instituciones de vigilancia y corrección: la policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección" (6) Dice Foucault que este paso de la indagación a la vigilancia significa el surgimiento de lo que él denomina "la edad de la ortopedia social", caracterizada por el panoptismo (haciendo alusión al Panóptico de Jeremías Bentham). El panoptismo es el tipo de poder propio de una sociedad de vigilancia que se expresa en las políticas de encierro y en las instituciones de secuestro. Plantea que los tres aspectos propios del panoptismo son: la vigilancia, el control y la corrección que "constituyen una dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad" (7).

Por otra parte destaca dos funciones primordiales de las instituciones de secuestro: la explotación completa del tiempo y el control sobre el cuerpo de los individuos.

En las políticas de encierro los sujetos están "fijados" a las instituciones (escuela, hospital, fábrica, oficina) y si éstos son excluidos por anormales o criminales quedarán fijados a otro tipo de institución (prisión, manicomio). En el discurso se despliegan las luchas, los combates por apropiarse de un espacio, una geografía política a favor de una episteme dominante. Desde el discurso se designa un destino para los sujetos, esa historia de la verdad se construye históricamente. El loco era considerado alguien poseído por el demonio en la Edad Media, pero a partir del surgimiento de la Psiquiatría y su discurso científico, el loco es considerado un enfermo mental. En este sentido Foucault habla de la "materialidad del discurso".

Aun teniendo en cuenta las revisiones de la obra de Foucault (Habermas, Baudrillard, De Marinis) es cierto que, en las sociedades disciplinarias y en las sociedades de control, lo que predomina es la obsesión por el otro, la que se encuentra expresada desde los "mecanismos de exclusión" que operan institucionalmente desde la partición "normal/anormal", "locura/razón".

Podemos encontrar, sin embargo, propuestas en contraposición a una política de encierro que fija a los sujetos al interior de las instituciones, desde una política de la diferencia que contemple las identidades en lo que Alain Badiou denomina el múltiple puro.

Una política de la diferencia.

Los pensadores europeos, a partir del año 1975, perciben que la propuesta y la experiencia del socialismo estaban naufragando. Se anuncian entonces el fin de los grandes relatos y el fin de las utopías, "los nuevos filósofos" (como los denominaba Gilles Deleuze) afirmaban que la filosofía también había llegado a su fin.

La crítica hacia los totalitarismos abarcaba tanto al marxismo como al fascismo. Y, en la necesidad por encontrar a los autores intelectuales de semejante desastre político, la filosofía ocupa el banquillo de los acusados. Alain Badiou se mantendrá en la defensa de la filosofía y en la búsqueda de una nueva forma de hacer y pensar la política.

"(...) nuestros filósofos, echándose el siglo sobre las espaldas, y finalmente todos los siglos desde Platón, han decidido declararse culpables. Ni los científicos, tantas veces sentados en el banquillo, ni los militares, ni tan siquiera los políticos han considerado que las masacres de este siglo afectarían seriamente a su gremio. Los sociólogos, los historiadores, los psicólogos, todos medran en la inocencia. Tan sólo los filósofos han interiorizado que el pensamiento, tropezaba con los crímenes históricos y políticos de este siglo, y de todos los siglos de los que éste procede, a la vez como obstáculo a toda continuación y como tribunal de una felonía intelectual colectiva e histórica" (8).

Para él existen cuatro condiciones de la filosofía: el amor, el arte (poema), la política y el matema. Si la filosofía es la producción de alguna forma de verdad, esta se realiza en el despliegue de esas condiciones. Como afirma Badiou:

"La verdad no es una constatación ni un juicio sino una producción, una creación, una novedad que resulta de un devenir. Desde Platón, la filosofía distinguió cuatro posibilidades: producir verdades sobre la realidad objetiva del

mundo (las verdades científicas); sobre las apariencias sensibles fabricando otras apariencias (las verdades artísticas); la creación de nuevas figuras sobre la sociedad (las verdades políticas) y la creación de nuevas figuras sobre la relación íntima con los demás (las llamadas verdades amorosas). Retomando esta idea, yo sostengo que en la ciencia, el arte, la política y el amor están los grandes procesos de producción de verdad" (9) Ahora bien, esta producción de verdad se da en términos diferentes a lo planteado en la metafísica anterior a Heidegger y en la teoría del lenguaje anterior al "giro lingüístico".

En los años setenta se presenta un nuevo horizonte ontológico y lingüístico para el discurso filosófico de las últimas décadas del siglo XX.

La apuesta de Badiou no pasa, como en el caso de Derrida, por el deconstructivismo; su propuesta afirma que hay que rescatar a la filosofía pero desde otra mirada, desde otra impronta; para Badiou el deconstructivismo sólo nos deja escombros, fragmentos, dispersión.

Si lo propiamente humano es el lenguaje, toda filosofía entonces resulta una filosofía del lenguaje; parafraseando a Wittgenstein "los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje". Pero ¿qué es lo propio del lenguaje para Badiou?. Lo propio del lenguaje, su ley, es la inconsistencia. Aquello que para los filósofos analíticos debíamos evitar: la ambigüedad y la vaguedad del lenguaje, para Badiou es su propia inconsistencia, inevitable y constituyente.

Esta es, entonces, una época de inconsistencia, para la cual una filosofía debe transformarse en una teoría consistente de la inconsistencia. Lo que equivale a decir que debemos plantear una nueva ontología, del ser de todo lo que es, entendiendo a lo que es como lo inconsistente.

Pero ¿qué ha sido la filosofía en sus inicios, en sus comienzos antes de la era cristiana?. La filosofía es, desde siempre, la pregunta por el cambio y la permanencia, por la unidad y la multiplicidad, por el devenir y lo que persiste en ese devenir. Hay filosofía y ciencia porque hay uno, hay permanencia.

Entonces, la tarea que debemos emprender, es la de retomar la lucha entre lo uno y lo múltiple. En la multiplicidad estalla la consistencia, lo uno, lo que permanece. Y, no es sencillo pensar lo múltiple sin el uno, sin la unicidad. Es Platón quien se percata de esto y de la necesidad de recurrir a la matemática si queremos pensar en la unidad y en la multiplicidad. Cuando Badiou pretende realizar una ontología del múltiple puro, necesita recurrir al platonismo: "si el uno no es, nada es", dice Platón en su diálogo Parménides, y lo que intenta Badiou es un platonismo de lo múltiple.

La matemática puede pensar lo impensable: el vacío y el infinito. Pero aquí se trata de una matemática fundada en una Teoría de conjuntos. Un conjunto es un múltiple. Un múltiple puro es pura multiplicidad, multiplicidad de la multiplicidad. ¿Qué ocurre entonces con la ontología?. Es aquí donde aparece Heidegger, quien plantea que la metafísica ha confundido el ser con el ente. Al abrir la interrogación por qué el ser y no más bien la nada los filósofos no responden con el ser sino con el ente.

El ser no debe confundirse con el lenguaje, en este punto existe una vasta discusión con relación a lo que afirmó Heidegger al decir que "el lenguaje es la morada del ser", no se trata de un nominalismo y no se reduce a la cosificación de la lengua.

Que el ser no se confunda con el problema de la lengua quiere significar para Badiou que entre el ser y el lenguaje hay mundo, por lo que cuestiona la soberanía de la lengua.

Y, mientras que para Heidegger el mundo es un plexo de significados, para Badiou el mundo es multiplicidad. El ser es esencialmente inconsistente, lo uno es la única manera que el ser se deja decir, pero es uno en el lenguaje, no el mundo.

La ley que ordena al mundo y al lenguaje, es mera ficción, esto equivale a decir que la ley puede ser otra; pero siempre tiene que estar. La ley es lo que ordena la multiplicidad.

Lo ficcional de la ley hace que el pensamiento no sea del orden de lo que está dado sino de lo que está por hacerse. Crear un pensamiento es crear su propia práctica, la que es interior a su propia dinámica.

Toda multiplicidad pertenece a un conjunto de múltiples puro, pero pertenecer no significa estar incluido. En todo conjunto hay más partes que elementos, por eso todo conjunto está excedido por sus partes. La filosofía socialista se equivoca al pensar la sociedad como un conjunto cerrado de inclusión pura. Las políticas revolucionarias de Francia entre 1792 y 1794, la de la Comuna de París en 1871, la bolchevique entre 1902 y 1917, la de la guerra popular china entre 1920 y 1949; son ejemplos de este tipo de pensamiento fundamentado desde "la representación de la capacidad colectiva ligada a la más estricta igualdad".

Es decir, su fundan en la consistencia de la igualdad desde lo uno, la humanidad genérica. Su fracaso ha sido el de no dar respuesta a la inconsistencia de la multiplicidad de lo social y cerrarse en una estructura social naturalizada. "La igualdad política no es lo que deseamos o proyectamos: es lo que declaramos en el calor del acontecimiento, aquí y ahora, como lo que es, y no como lo que debe ser. La justicia - al igual que la filosofía - no puede ser un programa de Estado. La justicia es la calificación de una política igualitaria en acto" (10).

Para Badiou, la filosofía debe sacar a la luz el valor universal de la justicia como una verdad que se produce en los pensamientos locales y frágiles. La sociedad es propia de la condición humana, los seres humanos somos

inevitablemente seres sociales, necesitamos del conjunto; la política es esa invención que surge de la manera particular en la que ese conjunto se abre a la posibilidad de la convivencia inconsistente y plural.

Para Badiou, de las cuatro condiciones de la filosofía, la principal es el matema. El matema nos hace posible pensar lo impensable y decir lo indecible, el vacío y el infinito.

La filosofía como producción de verdad en la inconsistencia, es una posibilidad, un punto de partida y no un punto de llegada, es lo que viene y no lo dado, es una invención no lo heredado.

Una filosofía política, como filosofía de la diferencia, es el acontecimiento que no resulta presentado ni presentable en el conjunto social; se produce en lo que queda por hacer, en lo que se vive como posibilidad, sin referentes.

"Un acontecimiento es siempre localizable. ¿Qué significa esto?. En primer lugar, que ningún acontecimiento concierne, de manera inmediata, la situación en su conjunto. Un acontecimiento está siempre en un punto de la situación, cualquiera sea el significado del término 'concernir'. De manera general, es posible caracterizar el tipo de múltiple que puede 'concernir' a un acontecimiento, en una situación cualquiera. Como era previsible, se trata de lo que he llamado un sitio de acontecimiento (o al borde del vacío, o fundador)" (11).

Un acontecimiento no es un hecho, los hechos se refieren a situaciones naturales y neutras. Acontecimiento no es algo natural ni neutral, está situado históricamente; el sitio en el que se da el acontecimiento es una condición de ser del mismo. Cuando afirma que el acontecimiento pertenece a la situación en la que se ubica, Badiou quiere significar que impide la irrupción en el vacío.

Crear una política requiere de una idea que unifique el conjunto; el acontecimiento juega un papel preponderante en cuanto a que significa lo inesperado. La importancia del acontecimiento son las subjetividades que se organizan a su alrededor, en sus consecuencias. El acontecimiento está relacionado con el azar, es algo que no puede ser calculado ni es previsible.

"Cuando un gran acontecimiento sacude a la sociedad, hay tres actitudes fundamentales: la que le tiene confianza y que trata de encontrar sus consecuencias positivas (lo que llamo fidelidad); la que sostiene que sin el acontecimiento las cosas hubieran ocurrido de todos modos (la reacción); y la que sostiene que el acontecimiento es sólo la imagen de algo más profundo inspirado en una ley teológica. Tenemos entonces una fidelidad positiva al acontecimiento, una reacción que lo declara inútil y una supresión en manos de una atmósfera sagrada y trascendente" (12).

Una política de la diferencia, podría ser entendida como una política del acontecimiento, que se despliega entre la fidelidad y la reacción, para decirlo en términos de Badiou; y se sostiene ante la conspiración de una ley teológica, de un mandato de algo superior e inalcanzable.

Una política de la diferencia, como apuesta a la superación del mandato colonialista y del engaño axiológico de la tolerancia, no debe caer en una sociedad desintegrada, anárquica e intolerante.

Alterizarnos, para comprender la diferencia, tampoco debe suponer una obsesión por el otro como alguien "con capacidades especiales", diciendo que la diferencia es lo especial para reemplazar términos hirientes como discapacidad o subcapacidad.

Cada palabra guarda la violencia hermenéutica de nombrar al otro desde cierto privilegio de la disciplina. El desafío de apostar por la diferencia, por la multiplicidad, se encuentra en la apuesta a repensar las instituciones, ya que lo instituido conspira contra el saber, contra el amor, contra la libertad.

Todos somos diferentes, todos y cada uno de nosotros y de nosotras padecemos alguna incapacidad, nuestra ignorancia supera nuestros conocimientos, y nuestros temores nos juegan una mala pasada a la hora de encontrarnos y desencontrarnos con los demás.

Y, si éste trabajo debe decir algo en términos de una conclusión, simplemente puedo pensar en la metáfora de un día nublado en el que de a ratos se cuele la luz del sol.

Digo entonces:

Se trata de vivir en la apertura, en el intento, en el ensayo cotidiano de vernos y de ver a los otros desde un cristal - a veces empañado - y otras veces coloreado mágicamente por la diferencia.

Angelina Uzín Olleros (\*)

## Citas Textuales.

(1) Mouffe, Chantal. El retorno de lo político. Página 20.

(2) Arendt, Hannah. ¿Qué es la política?. Página 52.

(3) Arent, hannah. Obra citada. Página 62.

(4) Lyotard J. F. Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo. Página 9.

(5) Derrida, Jacques. "El pensamiento es un alma cuyo cuerpo es la lengua". Entrevista de José Méndez. Página 5.

(6) Foucault, Michel La verdad y las formas jurídicas. Cuarta conferencia. Página 98.

(7) Foucault, Michel. Obra citada. Quinta conferencia. Página 117.

- (8) Badiou, Alain. Manifiesto por la filosofía. Pág. 8.
- (9) Badiou, A. Entrevista de Radar Libros. Página 8.
- (10) Badiou, A. ¿Qué es pensar filosóficamente la política?. En : Reflexiones sobre nuestro tiempo. Pág. 81.
- (11) Badiou, A. El ser y el acontecimiento. Página 201.
- (12) Badiou, A. Entrevista de Radar Libros. Página 8.

#### Bibliografía Consultada.

- ARENDDT, Hannah. ¿Qué es la política?. Barcelona. Editorial Paidós. 1995.
- BADIOU, Alain. El ser y el acontecimiento. Buenos Aires. Editorial Manantial. 1999.
- BADIOU, Alain. Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y las experiencias de lo inhumano. Buenos Aires. Ediciones Del Cifrado. 2000.
- BADIOU, Alain. Manifiesto por la filosofía. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. 1990.
- RADAR LIBROS. Suplemento Literario de Página 12. Año V. N° 310. Domingo 12/10/2003. "Imágenes de la emancipación". Entrevista de Cecilia Sosa al filósofo Alain Badiou.
- DERRIDA, Jaques. "El pensamiento es un alma cuyo cuerpo es la lengua". Entrevista de José Méndez. En el Ciclo: "Los Intelectuales". Madrid. 22/4/1997.
- FOUCAULT, Michel. Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires. Editorial Gallimard. 1989.
- FOUCAULT, Michel. La verdad y las formas jurídicas. Barcelona. Editorial Gedisa. 1980.
- FOUCAULT, Michel. Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). México. Editado por Fondo de Cultura Económica. 2000.
- LYOTARD, J. F. Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo. Buenos Aires. Ediciones Manantial. 1998.
- MOUFFE, Chantal. El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona. Editorial Paidós. 1999.
- SKLIAR, Carlos. ¿Y si el otro no estuviera ahí?. Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia. Buenos Aires. Editorial Miño y Dávila. 2003.

(\*) Angelina Uzín Olleros.

Profesora de las cátedras Antropología Filosófica y Ética en Carrera de Filosofía de las Carreras de Profesorado y Licenciatura de Filosofía en la Facultad de Humanidades Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Dirección Postal: Libertad 59. Planta Alta. Código Postal 3100. Ciudad de Paraná. Provincia de Entre Ríos. República Argentina.