

FERMENTUM. Revista Venezolana de Sociología y Antropología

Universidad de los Andes

fermenta@ula.ve

ISSN (Versión impresa): 0798-3069

VENEZUELA

2004

Malin Pino de Casanova

EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO COMO BASE DEL DISCURSO DEMOCRÁTICO
(O DE LA ALTERIDAD EN EL PENSAMIENTO DE FERNANDO Mires)

FERMENTUM. Revista Venezolana de Sociología y Antropología, mayo-agosto, año/

vol. 14, número 040

Universidad de los Andes

Mérida, Venezuela

pp. 265-284

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



El reconocimiento del otro como base del discurso democrático (o de la alteridad en el pensamiento de Fernando Mires)¹

Malin Pino de Casanova²

Resumen

Miraremos en este artículo a Fernando Mires quien saca al diablo de paseo cuando presenta su idea de un movimiento social secularizante que desacraliza el dogma científico, configurando así "*una revolución que nadie soñó.*" Miraremos igualmente a Fernando Mires proponiendo el camino de la razón sensible y el '*el retorno de los otros*', esta vez como fundamento del entramado democrático, hecho justamente de disidencias organizadas en los

¹ Este ensayo constituye el desarrollo de uno de los temas propuestos en la ponencia "*¡Cuidado!, el diablo anda suelto (o de algunas aproximaciones a la noción del mal)*", presentada en el II Simposio Internacional *Nuevos Diálogos Interétnicos: Identidades y Discursos Jurídicos* organizado por el Centro de Investigaciones Penales y Criminológicas (CENIPEC). Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. Octubre 2004. Además, se inscribe dentro del proyecto H-589-00-09-AA, financiado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT) de la Universidad de Los Andes (ULA).

² Jurista especializada en Filosofía y Sociología. Profesora e Investigadora en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas y del Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas (HUMANIC) de la Facultad de Humanidades. Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela. E-mail: malinpino@hotmail.com

discursos públicos que permiten la convivencia de esos bárbaros que todos somos. Recorreremos en el pensamiento de Fernando Mires la alteridad negociada, el reconocimiento del otro en la dinámica de lo complejo, mundo abigarrado hecho de disidencias y de fragmentos que construyen ya no solamente las reglas simbólicas, sino también aquellas sociales, hechas de deliberaciones y consensos que, como en el arte del equilibrio, nos permiten bailar con gracia —y a veces sin ella— sobre la cuerda de la vida pública, construyendo así discursos, deliberaciones y consensos que, convertidos en normas, nos permitirán soportarnos en el mundo social a pesar de nuestra barbarie. “*Recurso del discurso*” que implica el desarrollo gramatical de los conflictos para hacer de la política ese espacio de reconocimiento de los unos en los otros en tanto que prójimos y, fundamentalmente, en tanto que ciudadanos.

Palabras claves: alteridad, otredad, diferencia, democracia, comunidad, multiculturalidad

Abstract

THE OTHER'S RECOGNITION AS THE FOUNDATION OF DEMOCRATIC DISCOURSE (OR FROM THE ALTHERNESS IN FERNANDO MIRE'S THOUGHT)

In this article we are going to look at Fernando Mires who takes the demon out for a walk when he explains his idea of a secularizing social movement which desacralize the scientific dogma configuring “a revolution that nobody dreamed.” We are going to look also at Fernando Mires proposing the path of the sensible reason and the “others’ return”, this time as the foundation of democracy fabric —constituted precisely by organized dissidences in the public discourses that allow the conviviality among those barbarous which all of us are. We are going to look over Fernando Mires’ thought the negotiated altherness, the other’s recognition in the dynamic of the complex, mottled word done of deliberations and consensus that, as in the equilibrium art, let us dance with grace —and sometimes without it— over the public life’s rope, building this way discourses, deliberations and consensus that, turned into rules, will allow us endure ourselves in the social world in spite of our barbarity. “Recourse of the discourse” that implies the grammatical development of conflicts making politics into that space of one another’s recognition as such as fellow humans and fundamentally as such as citizens.

Key words: altherness, otherness, difference, democracy, community, multiculturality

A Oscar Aguilera en sus 40 años —perdón números— con mi profundo e irrevocable afecto

"Pueden gustar Shakespeare y Neruda; se puede aprender de Habermas o de Arguedas; del mundo y de mi barrio; de lo más alejado y de lo más cercano. De nosotros y de ellos."

Fernando Mires
Civildad

1. FERMENTUM me convoca y yo respondo (o a manera de preámbulo)

Publicar en este número de nuestra revista *FERMENTUM*, el 40, tiene múltiples significaciones. Quiere decir 40 números, 40 pasos, 40 espacios y miles de páginas de trayecto, de recorrido, de pensamiento, de itinerario, de esfuerzo, de esperanzas compartidas. Porque *FERMENTUM* somos quienes aquí escribimos, quienes han escrito y ya no están, quienes están y no han escrito en esta ocasión, porque las ideas y los artículos son muchas veces caprichosos y no salen cuando nosotros queremos sino cuando ellos quieren... *FERMENTUM* es todo eso y mucho más. Y, fundamentalmente, *FERMENTUM* es Oscar. Oscar Aguilera, siempre atento, siempre dispuesto, siempre risueño, siempre listo a soltar su carcajada, para desordenarnos la vida, los sueños y hasta las pesadillas cuando nos ponemos pesimistas, oscuros y sombríos. A él, inagotable e impecable director de esta revista, mi contundente e irrevocable afecto.

FERMENTUM no se quita los años, le "pone vida a sus años", a su recorrido, a su experiencia y nos convoca en este número a los de la comunidad, a los del Humanic, a los amigos, a los colegas, porque toda experiencia académica, toda aventura intelectual, es ante todo aventura humana, ruta de la razón, sí, pero de una razón que se siembra en las emociones y en los afectos que nos hacen personas, tal vez por aquello de que "(...) la única trascendencia que podemos experimentar en nuestra soledad individual surge a partir de la realidad consensual que creamos junto con los demás; esto es, en el amor de unos a otros." (Maturana, citado por Mires, 1996:176)

Y esa es justamente la apuesta epistemológica, la ruta que asumimos, el reto que enfrentamos. Alrededor de esas ideas hemos construido este artículo que celebra al pensamiento y que celebra, por supuesto, a *FERMENTUM* nuestra querida revista.

2. Para comenzar (o la apuesta de la razón sensible)

Enfocamos el proyector hacia la efervescencia societal, hacia el caos fundante y matricial. Vemos como el mundo se construye, no de opuestos dialécticos que llegan a sintetizarse en la totalidad, sino de trozos diversos, de fragmentos abigarrados que constituyen la unicidad en tensión, esa diversidad siempre danzante en la armonía de lo precario, mostrando el movimiento, las metamorfosis, la parte de la sombra, representada en la alteridad, en el otro, tantas veces estigmatizado, negado o marginado, pero que tercamente siempre está allí, agazapado, incluso como sombra.

Partiendo de esta premisa, recorreremos en el pensamiento de Fernando Mires la alteridad negociada, las diferencias pacificadas, el reconocimiento del otro en la dinámica de lo complejo, mundo abigarrado hecho de disidencias y de fragmentos que construyen, ya no solamente las reglas simbólicas, sino también aquellas sociales, hechas de deliberaciones y consensos que, como en el arte del equilibristismo, nos permiten bailar con gracia —y a veces sin ella— sobre la cuerda de la vida pública, construyendo así aquellos discursos que nos permiten soportarnos en el mundo social a pesar de nuestra barbarie, construyendo sociedad, "ese lugar de encuentro entre seres diferentes que se articulan para vivir juntos... No más arreglo contractual; no más idea moral; pero sí interacción dinámica de actores no siempre racionales; no siempre sociales; a veces bárbaros, criminales, salvajes y transgresores, es decir, nosotros mismos, encargados de realizar ese proyecto de vivir juntos, sin amarnos, pero igualmente sin asesinarnos unos a otros." (Mires, 2001:13) Miraremos entonces a este autor quien saca al diablo de paseo cuando presenta su idea de un movimiento social secularizante que desacraliza el dogma científico, configurando así "una revolución que nadie soñó", proponiendo igualmente el camino de la razón sensible y el regreso de la otredad, el retorno de los otros, esta vez como

fundamento del entramado democrático, hecho justamente de disidencias organizadas en los discursos públicos que permiten la convivencia de esos bárbaros que todos somos.

La emergencia de una nueva sensibilidad social, su efervescencia, su complejidad, obliga a todos aquellos que reflexionan sobre el hombre y lo social a dar un lugar especial en sus reflexiones a nociones tales como el mal, el desorden y el caos. En efecto, el mundo ya no se nos presenta como un conjunto ordenado ni fácil de ordenar sino como un conjunto caótico donde el desorden, las estructuras disipativas, el mal, los atractores extraños constituyen ocasión vital de mutación, razón y condición de órdenes y/o desórdenes nuevos. La naturaleza no es lineal y el orden se oculta tras el desorden, lo aleatorio está siempre en acción... Se trata de una comprensión diferente del mundo... en la cual la consideración del movimiento y sus fluctuaciones predomina sobre la de las estructuras, las organizaciones, las permanencias. El desorden, nos dice Mires, "*es factor anticipante de nuevos órdenes que, en general, son más complejos que aquéllos que los precedieron.*" (Mires, 1996:174)

En efecto, la vida social se nos revela hoy día como desorden fundamental, fundacional y fundador; como efervescencia y complejidad creciente; como politeísmo de valores instituyente. Y frente a ese desorden que es movimiento primordial, se impone la creación de un pensamiento efervescente, complejo, aporético, trágico, probablemente delirante en sus expresiones más radicales, que dé cuenta, o al menos lo intente, del delirio del mundo.

La riqueza de la vida societal, los diferentes y variadísimos elementos que la integran, nos presentan la danza de la vida. La aceptación de la diferencia, la mirada sobre el otro y la coexistencia de lo múltiple en la complejidad se imponen entonces hoy más que nunca.

Se nos hace evidente que hay un divorcio entre la riqueza y la efervescencia de la vida societal, de lo instituyente y matricial, frente a la rigidez y a la inmutabilidad de lo instituido, frente a la razón unidimensional de un Derecho y de un Estado que desconocen ese discurso a mil voces del tejido societal. La respuesta de lo instituido es entonces, las más de las veces, un eco discordante. Y el reto se erige en consecuencia gigantesco para todos aquellos que piensan y

construyen lo social, porque como dice Fernando Mires, ya no somos actores de una realidad objetiva sino creadores de la realidad en la que participamos. (Mires, 1996) Se abren caminos a la razón sensible pues el culto a la razón "es una de las pruebas más evidentes que muestra como la secularización de la era de la modernidad fue realizada a medias, pues en nombre de la desacralización de determinadas instancias religiosas, fueron sacralizadas supuestas instancias científicas." (Mires, 1996:161) Apuesta epistemológica que, en el caso de Mires, se asienta sobre su intuición de que vivimos una segunda secularización: "*la desacralización de la razón, o lo que es lo mismo, el regreso de la razón a la vida, es uno de los objetivos adonde apuntan los nuevos paradigmas.*" (Mires, 1996:161) Esa es la ruta de la razón sensible, el espacio donde pudiéramos ubicar el pensamiento de Fernando Mires.

Así, si la modernidad avanzó aplastando la sabiduría acumulada en tradiciones de muchos pueblos, excluyendo todo lo que entorpecía su camino como, por ejemplo, a la mitad de la humanidad —las mujeres— y, no por último, a la naturaleza, de la que la modernidad pretendió emanciparse (Mires, 1996:165), el "*mal*", en tanto que lo diferente o desestructurante, rompiendo la armonía de lo homogéneo, comienza a integrarse, a dosis homeopáticas, brutales a veces, tal vez porque el mundo de lo instituido comienza a comprender que tantos siglos de modernidad y de ilustración en su intento por exorcizarlo, no han hecho sino potenciarlo haciéndolo cada vez más peligroso para la constitución y la potenciación del orden y del equilibrio. Lo arcaico, lo incomprensible, lo mágico, lo mítico, lo patológico, lo irracional, el otro y lo otro, la alteridad en cualquiera de sus formas, regresan con fuerza para recordarnos que no hay conceptos homogeneizadores sino formas para ordenar los juegos, incluso los juegos de la vida social. Sobre estas ideas ha disertado ampliamente Fernando Mires. A ellas nos vamos a referir entonces en este ensayo.

3. Fernando Mires: El retorno de los otros, la integración de la barbarie y la reconciliación con la alteridad

Tal como lo ha expresado Maffesoli (2000,2002,2003), el espíritu del tiempo está signado por lo trágico. Por el retorno de lo arcaico, retorno a las raíces, regreso de la naturaleza, regreso de Dionysos.

Temática de lo cóncavo, de lo oscuro, de lo primitivo, de lo primordial. Profundidades en donde anida el 'mal'.³ Y reconocer esto es hablar desde el interior de uno mismo y desde el interior del mundo, reconciliándose así con la alteridad. En el planteamiento de Fernando Mires (1996 y 2001) esto remite a su propuesta del reconocimiento, reconocimiento del otro en sí mismo y del sí mismo en el otro, fundamento de cualquier discurso de la democracia, pues la aceptación de las diferencias constituye, para nuestro autor, condición de convivialidad en espacios urbanos y nacionales. En efecto, sostiene nuestro autor, refiriéndose a los aportes de Montesquieu al arte político de nuestro tiempo, que la razón de ser de toda democracia moderna supone "*el reconocimiento entre sus miembros, pues sólo pueden asociarse personas que se aceptan teórica y jurídicamente como tales.*" (Mires, 2001:77) Ahora bien, estos procesos los enmarca Mires dentro de procesos más generales. Se trata, en la percepción de Mires, de un nuevo proceso de secularización, de un movimiento social generalizado que desacraliza la ciencia como dogma, desestructurando así el paradigma moderno, descosificando, desbiologizando y desracializando la realidad para dar paso a la emergencia de órdenes y desórdenes nuevos, fecundos y fundadores, instituyentes de nuevos tejidos sociales, de nuevas formas de vida individual y colectiva. Procesos que se autoorganizan, procesos siempre inconclusos de los cuales participamos activamente, pues como dice Mires "*ya no somos actores de una realidad objetiva sino, en cierto modo, creadores de la realidad en la cual participamos.*" (Mires, 1996:176)

Dignidad, democracia y legalidad en el juego ordenado de las diferencias sociales. Ya no se trata, para este pensador, de la alteridad radical como regla simbólica de los juegos del mundo (Baudrillard, 1990 y 1996). Tampoco se trata exactamente de la

³ Entiendo, tal como lo hemos planteado en trabajos anteriores (Pino, 2000,2001,2002), y en sintonía con las propuestas de Baudrillard (1990 y 1996) y Maffesoli (2000 y 2002) en el sentido de que el principio del mal no tiene una connotación moral. Se refiere a la alteridad, a la otredad, constituyendo un principio vital de desunión que obra siempre bajo la transparencia del consenso. Ruptura de la uniformidad, privilegio de la forma sobre el concepto, referencia y retorno de lo trágico, entendido como la diversidad de elementos que nos hablan de una unicidad en tensión, de sistemas complejos, donde no hay posibilidad de reducir lo múltiple a lo uno. No hay pretensión optimista ni reducción dialéctica a la totalidad. Se trata de una lógica contradictoria y no sintetizadora, 'coincidentia oppositorum' que no tolera la amputación de ninguno de sus elementos. En fin, alteridad, otredad, complejidad, parte maldita o parte de la sombra, nuevas éticas y nuevos cimientos del vínculo social.

efervescencia societal donde el *daimon* se integra para reconvertir el mal en fiesta eucarística y orgiástica (Maffesoli, 2000, 2002 y 2003)⁴, sino del reconocimiento del otro en sí mismo (y del sí mismo en el otro). En la mirada de Mires el otro está allí. El otro bárbaro, salvaje, asesino, presocial y prepolítico, es decir nosotros todos. Y reconocer a ese otro es fundamento primordial de la vida social para fundar la convivencia sobre la palabra, sobre la deliberación y los consensos transmutados en normas legítimas y por tanto eficaces que nos permiten, como a Scherezade en el cuento de *Las mil y una noche*, conjurar la muerte.⁵ Reconocer al otro para matizarlo, tal vez porque ese "otro" radical se nos hace insopportable. Entonces hay que promover al otro negociado, base del discurso público que fundamenta el juego democrático. La mirada de Mires negocia con la alteridad, es cierto, pero no deja de promover el regreso de Dionysos entendido como lo natural, lo arcaico, lo tradicional. Retorno de los otros, retorno de la comunidad, discurso de la multiculturalidad nos dice el autor. Integración de la diferencia en el hilar fino de la actividad discursiva que construye sociedad. Tal vez porque la efervescencia tiene la necesidad del límite, de la norma, y la sociedad requiere que podamos vivir juntos, iguales y distintos, sin amarnos, es cierto, pero igualmente sin asesinarnos unos a otros. Desde esta perspectiva "*no hay democracia sin dignidad*", nos dice nuestro autor, *esto es, la tácita aceptación de la integridad personal de cada ciudadano. Y por la dignidad*—continúa— *sólo se puede vivir pues únicamente hay dignidad entre personas íntegras, que para que lo sean, requieren estar vivas.*" (Mires, 2001:79) La dignidad así entendida, es la condición básica que se requiere para reconocer y para ser reconocido, es decir, para vivir en sociedad. Ahora bien, nos plantea Mires, no hay dignidad sin democracia, aun cuando sus instituciones sean más formales que otra cosa. Y es aquí donde vincula nuestro autor su noción de dignidad con aquella de legalidad. En efecto, nos dice: "*la democracia no me asegura que las leyes que garantizan mi integridad personal serán cumplidas. Sólo me asegura que tengo el derecho de luchar para que se cumplan. Por tanto tampoco puede haber dignidad sin política, que es el medio*

⁴ Aun cuando hayan muchas coincidencias entre ambos, sobre todo en sus propuestas de la razón sensible y en sus nociones de 'nosotridad', del yo en el nosotros.

⁵ Sobre estas ideas he escrito un artículo, *De la violencia a la retórica en la construcción de la civilidad (o de los espacios prepolíticos a los espacios deliberativos)*, próximo a publicarse en la Revista **Dikaiosyne**, No. 12, semestre junio 2004, en prensa.

de realización de la democracia. Por último, no puede haber democracia sin legalidad, que es el plano donde se inscriben mis derechos, los que tengo y los que he de obtener, en la lucha por mi reconocimiento (...) En resumen, dignidad, democracia, legalidad, política y reconocimiento son diversas representaciones de la vida social en los tiempos de la modernidad." (Mires, 2001:79-80)

Así, lo social, lo instituido, lo institucional, consideran e integran la efervescencia de lo societal convirtiendo en **ley**, en concepto ordenador de las diferencias lo que hasta entonces no ha sido más que **regla** en tanto que forma para ordenar los juegos, los acontecimientos, los seres y las cosas. Límite a las violencias naturales y de allí, condición, paradójicamente, de la fuerza matricial y primordial que constituye lo social. El ciclo orgánico de la vida y de la muerte, aquel del orden y el desorden, en fin, la temática de lo trágico está allí para recordarnos que el límite es también una manera de aprehender el aspecto natural de la cultura. Para decirlo en términos lógicos, no hay vida sin determinación. Ella no puede ser indefinida ni infinita. Ella tiene necesidad de límites (Maffesoli, 2002:84). Se trata del límite que, en su rol fecundador, permite ser, convirtiéndose en elemento esencial en la construcción simbólica de lo social. A diferencia de lo que plantea Baudrillard (1990 y 1996), en el sentido de que no hay dialéctica bien-mal, esta propuesta parte de la complementariedad de los términos, del intercambio y la negociación, más que del juego y del ritual de la seducción entre los mismos. Esto queda muy bien ilustrado con las propuestas de Mires referentes a la relación entre barbarie y cultura. Nos plantea el autor que, hoy día, la barbarie tiene lugar dentro de la civilización misma. Bárbaros no son los de afuera, sostiene Mires citando a Offe (Mires, 1998:228), sino aquellos que, como resultado de un proceso de aprendizaje negativo y regresivo, violan un determinado estadio civilizatorio y tratan a otros que no son a *limine* ni 'de afuera' ni 'cruelés', como si ellos lo fueran. Bárbaros modernos son entonces aquellos que declaran a los otros como bárbaros. El bárbaro moderno no es por lo tanto el 'otro' sino el 'otrizador'. En consecuencia, propone nuestro autor, como alternativa frente a la (a veces supuesta) barbarie, no tanto combatirla sino más bien integrarla en el proceso de socialización. Se trata de la vitalidad del 'mal', de la 'energía negativa' como ocasión de nueva socialidad. De esa 'chance' que se abre, tal vez, como condición vital de mutación, terreno fértil para órdenes o desórdenes nuevos. Conflicto trágico y por

lo mismo irresoluble, conflicto fundador y revitalizante. Metamorfosis constante que constituye la danza de la vida, complejidad y coexistencia de lo múltiple en el juego ordenado de las diferencias sociales. Reconocimiento y negociación con el otro y con los otros para dar paso a las deliberaciones y a los acuerdos que construirán las normas, base del entramado democrático.

Ahora bien, la ley escrita no legitima, pero sí legaliza, la lucha para obtener y aumentar, tanto en el plano escrito como en el político, los espacios de reconocimiento social, que son también los espacios de la dignidad que, a su vez, se expresarán en el territorio del Derecho. Se trata, no de someterse al imperio de la ley, sino, según Mires, "*de convertir la letra legal en letra viva, por medio de la discusión ética, como prescribía Aristóteles; por medio de las costumbres, como suponía Montesquieu; o de la interacción comunicativa, como propone Habermas. Así, la lucha por el reconocimiento, que es la razón del hacer político, no se encuentra fuera de la ley, pero la precede y la trasciende.*" (Mires, 2001:81) En efecto, en la prehistoria de cada ley, sostiene Mires, se encuentran múltiples conflictos que hemos dirimido entre nosotros, y entre nosotros y los otros, a fin de poder vivir juntos. En las leyes está transcrita la lucha por el reconocimiento. De lo que se trata es de abrir espacios democráticos para que el reconocimiento sea obtenido. En el pensamiento de Mires esta idea queda muy bien ilustrada con su temática del discurso multicultural (Mires, 2001:107-135), veámoslo.

Otredad y discurso multicultural. El conflicto, nos dice Mires, es fuente de discusión, la discusión es fuente de ética; y conflicto, discusión y ética son fuente de leyes. Para que haya conflicto se requiere, por supuesto que haya diferencias. Pero éstas por sí solas no generan reconocimiento. Se requiere tomar conciencia de lo diferente, luego aceptarlo y enseguida crear aquellos medios de regulación que hagan posible la comunicación entre los unos y los otros, y entre esos otros y los demás. Y es que las llamadas sociedades son hoy día unidades culturales por lo que la aceptación de las diferencias, aún de aquellas incompatibles con la propia identidad, sólo pueden resultar de regulaciones externas que permitan la comunicación, o, que al menos eviten la agresión. "*No hay ninguna razón antropológica, expresa Mires, que determine que las culturas deben amarse unas a otras sólo porque son diferentes. La admiración por, incluso la adscripción a, otras culturas*

es un asunto mas bien individual." (Mires, 2001:83) Por esa razón vivir en democracia implica un interminable proceso que parte de la aceptación y regulación de las diferencias. Sin diferencias no habría necesidad de democracia. Pero sin democracia las diferencias serían un infierno, nos dice. Saber vivir en democracia es saber vivir con las diferencias. Este postulado es la base para la formulación de cualquier discurso de la democracia pues la aceptación de las diferencias es condición para la convivencia. Dentro de esta perspectiva no podía quedar fuera del análisis, nos dice el propio Mires, la proposición multiculturalista, así como sus variantes multinacionales y cosmopolitas (Mires, 2001:12-13). La coexistencia de las diferencias remite, en el discurso de este autor, a la multiculturalidad. Toda sociedad democrática, en la propuesta de Mires, ha de ser multicultural o no ser. El multiculturalismo, sostiene este autor, es una realidad anárquica, conflictiva y pendenciera de la sociedad global. El problema estriba en cómo organizar una multiculturalidad que desde hace mucho tiempo ya se ha instalado en las calles, en las vecindades, en los bajos fondos, en los periódicos y en los restaurantes (Mires, 2001:113). La ciudadanía actual implica la aceptación de las diferencias y su único límite es que, en nombre de las diferencias, ninguna cultura dominante o minoritaria, se arroge el derecho de romper la norma ciudadana. Integrar implica conservar la propia identidad, pero en articulación con otras, nos dice Mires. Aceptar lo extranjero, lo extraño, sin hacerlo clon de sí mismo, admitiendo que su diferencia tenga un efecto sobre la sociedad para que así la alteridad perdure (Maffesoli, 2002: 78).

Para Mires el 'otro' no es nunca radical. Su otredad se inscribe dentro de la noción ambigua, según él, de cultura, y que le es muy operativa para su reflexión: "*Es justamente la ambigüedad de la cultura lo que me permite entender al otro, al diferente, como alguien difícil de clasificar, es decir como alguien que no sólo es complejo y contradictorio, sino que además tiene la posibilidad de transitar en diferentes espacios*" (Mires, 2001:132). Debemos puntualizar que Mires contrapone la noción de cultura al concepto de etnia, el cual le parece muy rígido pues apunta a la clasificación, y está hecho, no sólo para definir al otro, sino para encerrarlo en su otredad. Al 'etnizar' naciones, culturas o pueblos, nos dice, se pretende 'otrizarlos' conceptualmente, de modo que nunca puedan acceder a un campo distinto al que les es adjudicado por la clasificación del clasificador. "*Casi ningún analizante de etnias —*

sostiene— se define a sí mismo como perteneciente a una etnia. En cambio, adjudica sin problemas esa identidad a otros que supone diferentes... A mí me resultaría muy cómico —prosigue— pensar que soy miembro de la etnia santiaguina, o chilena, o sudamericana o terrestre. Quizás a un quechua o a un maya le resultaría igual de sorprendente saber que constituyen etnias y no pueblos, o naciones, o culturas, o como quieran llamarse a sí mismos. No hay etnia independiente del ‘etnizador.’” (Mires, 2001:132) Sucesivas identificaciones culturales, espacios transitables y flexibles, en lugar de la rígida identidad étnica, pareciera ser entonces su propuesta. Y esto nos ilustra cómo su pensamiento se inscribe dentro de lo que él considera un movimiento social secularizante, un ‘quiebre’ paradigmático.

La alteridad negociada en el pensamiento de Fernando Mires desemboca así en la construcción de consensos traducidos en leyes justas, supone la integración de la alteridad aun cuando ésta se exprese en sus formas más radicales como en el caso del terrorismo. En efecto, lo que produce dificultades, nos dice Mires, es justamente la convivencia con quienes no son socialmente democráticos. Así, la democracia se encuentra sobreexigida por ella misma pues debe admitir en su seno estructuras particulares como sectas, organizaciones racistas o sexistas, grupos fundamentalistas y fanatismos, que en sí no son democráticos, pero que se encuadran, aunque sea precariamente, dentro del marco de la normatividad regulativa que rige la existencia de los miembros de una nación. La democracia, según este autor, para ser democracia debe ser tolerante incluso con aquellos que no son tolerantes, pues tener tolerancia con los tolerantes es muy fácil, nos dice. Lo difícil y verdaderamente democrático es tolerar al intolerante. ¿Cuál es entonces el límite? El odio materializado contra alguien, contra el ‘otro’: “*Si alguien en nombre de no sé qué descabellada teoría se declara enemigo de la sociedad en su conjunto, ése es su problema. Pero si un día golpea o atenta contra la vida de algún representante de esa sociedad... ahí se acaba la tolerancia. Alguien puede odiar... a los argentinos o a los chilenos, a los húngaros o a los rumanos, a los rubios o a los morenos, a los gordos o a los flacos... Hay que dejarlos masticar sus odios en paz. Pero si ese odio se materializa contra alguien, ahí, sólo ahí, debe terminar la tolerancia. No hay democracia sin límites.*” (Mires, 2001:85) Esto lo lleva al planteamiento, políticamente extremo tal vez, de proponer la aceptación de la intolerancia expresada en el terrorismo. Y es que

Fernando Mires promueve la conversión de ese otro radical en un otro negociado a través de la palabra. "Con el terrorista hay que hablar siempre. Hablar y hablar. Hablar hasta el cansancio. Mientras el terrorista habla no dispara... La virtud más grande de una política democrática es precisamente la de llevar la política a aquellos lugares donde se encuentra ausente, y remplazar, en la medida de lo posible, cada bala por una palabra." (Mires, 2001:106) En este estadio de su razonamiento se nos ocurre pensar que el Presidente G. W. Bush no ha escuchado, y mucho menos leído, a Mires. Y los terroristas tampoco. ¡Qué lástima! El mal se ha revertido con tal virulencia que las balas se han convertido en bombas, las bombas en aviones, los aviones en misiles y los misiles en seres humanos tan letales como el arma más letal. El 11-S, el 11-M y tantos 11 por venir ilustran esta hipótesis que no es otra que aquella de la opacidad del mal y del teorema de la parte maldita.⁶

'Nosotridad', comunidad y retorno de los otros. Para Fernando Mires se trata de revoluciones no soñadas, de procesos desacralizadores de la ciencia, de politeísmo de valores, de la complejidad creciente, como ejes fundadores de la socialidad que emerge. Porque la vida es compleja y barroca, hecha de pliegues organizándose ellos mismos, sin proyecto o plan preconcebido pues el proyecto se crea en el movimiento de lo cotidiano donde todo se deja a la "*imaginación inagotable de los actores sociales.*" (Mires, 1996) Se crean espacios que cuestionan la vieja racionalidad, se abre paso lo sensible, se vuelve la razón a la vida y es entonces cuando la "*sociedad se constituye como civil, mediante la actividad política de los ciudadanos que deciden ejercitar partes del poder que normalmente era delegado. La expresión fáctica de esa disconformidad es la aparición de iniciativas y movimientos sociales...*" (Mires, 1996:145) Civilidad que significa, al decir del mismo autor, que en el campo de lo social surgen espacios de lo político que no pertenecen exclusivamente al Estado. Lo político se desordena también, se deslocaliza para localizarse en adelante en distintos espacios, sin sitios preferenciales, por medio de desplazamientos. Se convierte así en un campo de acción poblado de elementos politizables (Mires, 1996). Se presenta así lo político "*en el marco de una geografía compleja donde se encuentran múltiples actores que recorren diferentes direcciones, produciéndose colisiones y alineamientos que no se ajustan*

⁶ A este respecto remitirse a los planteamientos desarrollados por J. Baudrillard. (1996:105-150)

a ningún plan preconcebido." (Mires, 1996:133) No existiría, en esta perspectiva, uno sino muchos sujetos de referencia quienes se desplazan en distintas direcciones, a lo largo de un espacio que ellos mismos van creando en su propio movimiento. De esta manera, lo político se puede localizar en distintos espacios y, teniendo sitios preferenciales, no tiene, sin embargo, un solo sitio de realización, sino que se establece por medio de diferentes desplazamientos (Mires, 1996:148-149). El mapa político derecha-izquierda, desde esta perspectiva, da lugar a una nueva cartografía con lo político deslocalizado y fractalizado, donde todo se deja a la imaginación inagotable de los actores sociales quienes construyen prácticas politizantes, creando redes de comunicación y abriendo una opinión pública informal que permite conectar a los individuos con otras entidades y prácticas que no son aquellas impuestas por el Estado. Frente a la verticalidad de lo instituido se constituye la horizontalidad de lo instituyente, lo cual puede incluso, como sucedió en las sociedades del Este europeo, provocar la erosión del poder. "*Ese es el momento, nos dice Mires, cuando la sociedad se constituye como civil, mediante la actividad política de sus ciudadanos que deciden ejercitar partes del poder que normalmente era delegado. La expresión fáctica de esa disconformidad es la aparición de iniciativas y movimientos sociales que muestran públicamente su malestar al no sentirse representados.*"(Mires, 1996:145) Civilidad quiere entonces significar que en el campo de lo social ha surgido un espacio político que no pertenece exclusivamente al Estado.

Se 'quiebra' un determinado período y un modo de comprender y percibir el mundo va dando paso a otro que "no fue imaginado ni soñado." Se produce una desarticulación de conceptos, produciéndose lo que Mires bautiza como una "segunda secularización" expresada en un movimiento social generalizado que desacraliza el pensamiento científico erigido en dogma por la modernidad positivista.

La potencia de lo societal contrasta así con el poder de Estado: la ingenuidad, el conocimiento ordinario, las preguntas inocentes producen desorden y caos, acarreando desarticulación en los conceptos y transformaciones radicales en el ver y en el actuar. "*El orden tranquilizador a que nos habían acostumbrado los paradigmas de la modernidad —nos dice Mires— comienza a temblar apenas surge un par de preguntas inocentes (...) Nadie conoce el enorme poder de la*

ingenuidad. Por eso ella está casi prohibida en las universidades. Las preguntas inocentes producen desorden, caos, y los profesores están ahí, al fin y al cabo, para disciplinar el pensamiento del mismo modo que los sacerdotes el alma, y los policías las calles." (Mires, 1996:154) El desorden se expresa en la emergencia de elementos arcaicos, evacuados por la secularización científica, pero que alemerger ahora con una fuerza nueva, constituyen ese movimiento desacralizador. Ya no se trata de imponer nuevos órdenes, sino de crear las condiciones para que surjan órdenes (o desórdenes) que no estaban planificados de antemano (Mires, 1996:144). Se trata, en la visión de este pensador, de "una revolución que nadie soñó."

El arquetipo constitutivo del paradigma moderno se desdibuja: aquel de la dominación (de la mujer, de la naturaleza, del otro). En efecto, si "*la modernidad avanzó aplastando la sabiduría acumulada en tradiciones de muchos pueblos, excluyendo todo lo que entorpecía su camino, como, por ejemplo, a la mitad de la humanidad, a las mujeres y, no por último, a la naturaleza, de la que la modernidad pretendió emanciparse*" (Mires, 1996:165), entramos ahora, según este autor, en la ruta de la descentralización del yo, eso que él llama 'nosotridad'. La característica general de la vida humana, dice Mires, citando a Taylor, es su absoluto carácter dialógico. "*Vivir en diálogo consigo mismo es vivir en diálogo con los demás, y viceversa. El 'uno' es la representación del 'otro' en sí mismo. Nuestra voz interior es también una voz exterior. A través de las diferencias establecemos las identidades colectivas e individuales. El individuo, al fin, representa un proceso de formación dialógica.*" (Mires, 1998:231)

Se trata, en palabras de Mires, de la construcción del yo 'desotrizando' al otro, sin recurrir a clasificaciones duras, recorriendo límites transitables, dándole al 'otro' un espacio de mismidad en el sentido utilizado por Ricoeur (1996, citado por Mires, 1996:133): "*si el otro no puede acceder a sí mismo (self) está condenado a la incomunicación y, de paso, me condeno yo mismo a vivir en la más melancólica otredad.*" Sólo el ser des-clasificado, prosigue Mires, puede ser persona, "*y persona no es otra cosa que la sociabilidad del ser, es decir, la condición que nos separa, todavía por centímetros —a pesar de nuestros ordenadores, televisores y condones— de los primates.*" (Mires, 2001:134)

Ahora bien, en sintonía con su percepción de la 'nosotridad', y a propósito de la sociedad civil, Mires nos plantea que esta última no es, "*ni un simple orden administrativo, ni mucho menos sólo ese espacio social que no cubre el Estado, sino, además, un orden de interacción de valores morales adquiridos colectivamente, sobre todo en aquellas unidades orgánicas que Etzioni llama comunidades, pues los individuos no son hojas en blanco sino portadores de relatos adquiridos en largas tradiciones de vida.*" (Mires, 2001:39) Esto remite a la noción de comunidad, pues los teóricos de las teorías comunitaristas, y entre ellos Mires, reclaman la existencia de nexos asociativos para el ejercicio y la constitución de esos espacios lo cual nos introduce lógicamente en la noción de comunidad. En efecto, la necesidad de reintegración de los individuos en comunidades básicas, del yo individual en un yo más vasto, es una idea muy propia a la socialidad emergente, al sentimiento eucarístico, de comunión, que pretende dar cuenta, no sólo del "yo" que vive en el "nosotros", sino del "nosotros" que vive en el "yo". "*Sin esta última constatación, el, "yo" se presentaría como una entidad desfigurada, inconsciente de sus relaciones de pertenencia, que no sabe de donde viene, y... tampoco sabe hacia donde va. En cambio, el "yo" que asume relaciones de pertenencia, sin dejarse necesariamente determinar por ellas, "sabe" de donde provienen sus valores. No es sólo un alguien o algo, sino un "de alguien y de algo."*" (Mires, 1996:140)

Encontramos bien claro en la visión de este autor, el sentimiento de pertenencia a un grupo del cual se es parte por compartir afectos y emociones, por ser parte de la misma historia. Surge así la noción de esos novedosos espacios sociales, lugares de intercambios múltiples, nuevas razones y condiciones de lo político. En este orden de ideas, expresa este autor, "*ser miembro de una comunidad no significa sólo adscribir a un espacio o territorio. La comunidad es también un lugar de pertenencia histórico... Ser parte de una historia que no sólo es la de uno sino también la de gentes que por algunas razones estás más cerca de uno que otras, al compartir la misma o parte de la misma historia...*" (Mires, 1996:143)

Podríamos cerrar esta parte de nuestra reflexión diciendo que la democracia, para Mires, es siempre deliberativa, discursiva y, sobre todo, inclusiva del otro que reconozco y que me reconoce pues, como

dice Octavio Paz, a quien Mires gusta citar, y a mí también, "para que pueda ser he de ser otro,/ salir de mí, buscarme entre los otros,/ los otros que no son si yo no existo/ los otros que me dan plena existencia."⁷

4. Para finalizar

Hemos visto, a lo largo de este ensayo, como nuestro pensador apunta a la vida social hecha de fragmentos de diversidades que, en precario arte de equilibrio, permiten la convivencia ciudadana. Vida social compleja y barroca que no está sometida a la tiranía de lo uno sino que está construida por la multiplicidad, por la complejidad, por los mestizajes de todo orden, por los más diversos sincretismos: "*Si el Comandante Marcos, representante de un movimiento indígena vernáculo y tradicionalista —nos dice Mires— realiza lo que él llama ‘conferencias galácticas’, en las que lee documentos teóricos llenos de conceptos originados en teorías económicas y políticas europeas, no veo cuál sea la razón para no conocer y divulgar teorías sociales sólo por el hecho de que no han sido creadas en América Latina. Pueden gustar Shakespeare y Neruda; se puede aprender de Habermas o de Arguedas; del mundo y de mi barrio; de lo más alejado y de lo más cercano; de nosotros y de ellos...*" (Mires, 2001:45) Pluralidad, complejidad y sincretismo que reivindica Mires en su reflexión política cuando se refiere al retorno de los otros, al discurso multicultural y a la relación siempre dinámica entre comunidad y sociedad, entre el yo y el nosotros, entre las instancias prepolíticas formadoras de ciudadanos y la sociedad democrática. Cuando reivindica una suerte de abigarramiento cultural que permite "*ser uno aquí y estar allá, aunque sea simbólicamente (...), ser parroquialmente provinciano, y al mismo tiempo compartir bienes de una cultura cosmopolita, sin que eso signifique necesariamente una contradicción.*" (Mires, 2001:45) Cuando constata la ruptura de un orden, "*desarticulación de conceptos que en un momento, asociados, dieron origen a un modo de percibir, de pensar y de actuar que todavía prevalece, aunque sus fundamentos parecen venirse al suelo.*" (Mires, 1996:152) 'Quiebre paradigmático', producción de desorden y entropía que, paradójicamente, lleva a un aumento de la complejidad de lo existente. (Mires, 1996:174) Movimiento social

⁷ En su poema *Piedra de Sol*.

generalizado, afirma, que desmonta con su pensamiento y con su práctica postulados básicos del racionalismo moderno. De esta manera, Mires abre los espacios para el desarrollo de una razón sensible, razón que, como él dice, regresa a la vida.

Hemos querido mirar, en nuestro itinerario, la otredad en la perspectiva de Fernando Mires. Otredad, que en su mirada, se negocia en la organización política de las diferencias; en el reconocimiento del otro en la actividad dialógica y discursiva que construye los discursos públicos, fundamento mismo de la democracia. Hemos querido mirar a Fernando Mires y a su propuesta desacralizadora, apostando a caminos novedosos para el conocimiento; diciendo el 'quiebre paradigmático', ese período en el que un modo de entender el mundo está siendo reemplazado por otro que no fue imaginado o soñado. Hemos recorrido a Fernando Mires devolviéndonos al 'otro', a ese 'otro' que permite la convivencia del yo en el nosotros; al otro que vuelve en las figuras de lo arcaico, de lo tradicional, de lo natural, de lo sensible. El daimon, el mal, lo bárbaro, el extranjero, el extraño... El 'otro' y nosotros mismos mezclados en ese difícil proyecto cotidiano de vivir juntos "iguales y distintos." Hemos querido mirar a Mires y a su propuesta convivial del reconocimiento del otro, arte político para reconocerse en sí y en los demás, arte que demanda ambigüedad, flexibilidad y establecimiento de límites transitables, como nos dice el propio autor. Civilidad, 'nosotridad' y 'enteridad.' Devolución del 'otro' para coexistir con él en un sentimiento de efervescencia y de eucaristía social; para promoverlo como otro y negociar con él. En definitiva, alianza con la alteridad. Ser con los demás en ese yo más vasto que el yo individual del sujeto responsable de su destino y de la Historia: "*la autonomía del Yo —dice Mires— es sólo una ilusión de la modernidad. Somos como aquel jinete quien al preguntársele hacia donde cabalgaba con tanta prisa, respondió: 'No sé. Pregúntale a mi caballo.'*" (Mires, 1998:16) Ser con los demás tejiendo y construyendo espacios, apostando a la ruta de la razón sensible y sabiendo que "*lo político surge donde termina la omnipotencia del dogma, sea éste religioso o ideológico.*" (Mires, 1996) Desacralización de la razón instrumental, regreso de la razón a la vida. Filosofar, como propone nuestro autor, porque filosofar nos obliga a ser libres, sin leyes ni estatutos previos que precedan al acto filosófico (Mires, 2001:10). Filosofar como divagación sobre la realidad que nos acompaña y que,

al mismo tiempo, alumbramos y construimos con nuestro decir, con nuestra palabra. En fin, ruta de la razón sensible, apuesta epistemológica, que se erige desafiante frente a cualquier orden de la verdad y del saber...

Bibliografía

- BAUDRILLARD J. (1990). *La Transparence du Mal.* París: Galilée.
- (1996). *El Crimen Perfecto.* Barcelona, España: Anagrama. Título de la edición original en francés *Le Crime Parfait.* Galilée, 1995, París.
- CAPRA F. (1998). *La Trama de la Vida (Una nueva perspectiva de los sistemas vivos).* Barcelona, España: Anagrama. Título de la edición original en inglés *The Web of Life.* Anchor Books, New York, 1996.
- MAFFESOLI M. (2000). *L'Instant Eternel (Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes).* París: Denoël.
- (2002). *La part du Diable. Précis de subversión postmoderna.* París: Flammarion.
- (2003). *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien.* París: Le Felin. Editions du Monde arabe.
- MATURANA H. (1995). *La Democracia es una obra de Arte.* Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.
- MIRES F. (1996). *La Revolución que nadie Soñó (o la otra posmodernidad).* Caracas: Nueva Sociedad.
- (1998). *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política.* Caracas: Nueva Sociedad.
- (2001). *Civildad. Teoría política de la postmodernidad.* Madrid: Trotta.
- NAVIA M. (1998). "Etica y Estética." En *DIKA/OSYNE.* Revista del Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad. Universidad de los Andes. No. 1., Mérida-Venezuela, pp. 155-161.

- PINO M. (2000). "El derecho y la postmodernidad (o de lo jurídico, el mal y el sentimiento trágico de la vida)." En *DIKAIOSYNE*. Revista del Grupo linvestigador LOGOS: Filosofía, Derecho y Sociedad. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. No. 5, Dic. 2000, pp. 101-140.
- (2001). "Alteridad, diferencia y espacios cotidianos (de la medicina popular, el lenguaje y el transporte colectivo: ¿el simulacro o la revancha de los espejos?)." En *ESTETICA*. Revista del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, No. 4. Nov. 2001. pp. 160-177.
- (2002). "De la medicina y las travesuras de Dionisos reintroduciendo phusis en seno de nomos (o por una apología del mal)." En *ESTETICA*. Revista del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. No. 6, Nov. 2002, pp. 177-191.