

RECONOCIMIENTO EXISTENCIAL DEL OTRO: UN PASO PREVIO A LA DOMINACIÓN MATERIAL

*Emiliano Martínez Escoto**

En el año de 1950 fue publicado por primera vez *Los grandes momentos del indigenismo en México*.¹ En ese entonces, como Villoro comenta en el prólogo a la segunda edición de 1987, él mismo formó parte del grupo llamado “Hiperión” junto con personajes como Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Leopoldo Zea y algunos más. En dicho grupo se trabajaba, entre otras escuelas, a partir del existencialismo; corriente que tuvo una gran influencia en el proyecto de este libro y que a su vez provoca, según el autor, varios problemas de integración entre los conflictos de la conciencia indígena (abordados desde el existencialismo) y la lucha de clases (que pudo haber sido abordada desde el marxismo). Cito a Villoro en la crítica que podemos encontrar en el mencionado prólogo:

Es cierto que se estudia, en cada caso, la función práctica que cumple cada concepción en interés de un sujeto histórico pero falta explicar cómo es justamente esa función la que da razón de la concepción co-

* Estudiante de la FFyL-UNAM.

¹ Para este trabajo, se revisará el problema que plantea el autor en el prólogo a la segunda edición de dicho libro a partir de las críticas que él mismo hace y argumentando a favor de su contenido, luego se observarán los estadios de la alteridad en Villoro presentados por el Dr. Mario Teodoro Ramírez para mostrar la carga existencialista detrás del pensamiento villoriano, y se puntualizará qué estadio es pertinente mencionar en el presente texto, en seguida se examinará el contenido del libro así como la teoría existencialista implícita en él. Por último, se defenderá la necesidad de un cierto grado de reconocimiento existencial del otro como paso previo para evitar todo tipo de dominación, no sólo la indígena.

respondiente. Toda la dialéctica de la conciencia, que descubre mi trabajo, es una manifestación de una lucha, mencionada pero no tratada expresamente: el conflicto entre clases y grupos dominantes y dominados.²

Es decir, el repaso histórico que hace el libro permite ver la concepción que los mestizos, conquistadores, criollos y demás no-indios se forman de los indígenas; se descubre cómo se mira al indio en cada momento del indigenismo y a partir de ahí cuál es el trato que se le da. Sin embargo, parece ser que al autor no le basta con este descubrir cómo se mira al indio para resolver el conflicto entre dominantes y dominados.

En las siguientes líneas intentaré demostrar que esto es un problema mal enfocado, ya que si bien es cierto que no es muy clara a lo largo del libro la integración entre presentar al indigenismo como un “proceso histórico en la conciencia” (esto no es más que el devenir histórico que plantea Villoro del reconocimiento del otro-indígena) y mirarlo como una solución a las relaciones de dominación, sí podemos intuir algo al observar la falta de reconocimiento de este otro-indígena, ya que esa falta de reconocimiento es condición necesaria para hablar de no-dominación. Si esto es cierto, entonces el existencialismo brinda la posibilidad para darnos cuenta del reconocimiento con-el-otro, y puede llegar a ser necesaria para evitar la dominación que provoca un momento de ideologización como fue la Conquista.

En esta obra Villoro pretende responder a la pregunta ¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Es decir, cómo se ve al indio en tanto aquel otro que no soy yo, en donde el yo son todos aquellos mexicanos no indios (criollos, mestizos y españoles) y desde ahí qué relaciones de reconocimiento se dan para formar tal cosa como “la conciencia mexicana”, resultado de la relación yo-no indio y el otro-indio. El texto devela una doble faceta: concepción del indígena en tanto otro (proceso de reconocimiento) y conciencia creada a partir de la relación yo-otro, que se conecta para formar lo que Villoro llama el indigenismo. Y cito a Villoro: “Podríamos definir a éste (el indigenismo) como aquel conjunto de concepciones

² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª ed., México, SEP, 1987 (Lecturas Mexicanas), p. 10.

teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena”.³ Con esto tenemos que se fijan, a lo largo del libro, dos sujetos: Yo como el no indígena y el otro-indígena que se relacionan en un proceso de reconocimiento teórico práctico del que se espera surja la conciencia de lo indígena.

Antes de continuar con el proceso de reconocimiento, revisemos un poco más la concepción del otro de Villoro. Para esto miremos lo que el doctor Mario Teodoro Ramírez propone en su artículo “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, publicado en la revista *Diánoia* de la UNAM en 2007. En dicho texto, el doctor plantea tres diferentes rasgos característicos en la reflexión de Villoro sobre la otredad: el primer rasgo consiste en una visión plural de la otredad, es decir, el otro se puede decir de varias maneras y, según el autor, se pueden reconocer cuatro estadios o momentos: el primero de estos es el estadio interpersonal o la experiencia personal de la intersubjetividad, el segundo es el estadio intercultural o el otro que pertenece a otra cultura, el tercero es el estadio metafísico o el otro absoluto, lo divino y el cuarto estadio es el de la praxis social, en palabras de Ramírez: “los otros, la pluralidad, la comunidad humana, ámbito donde de alguna manera se media la pura relación de exterioridad y exclusión entre el yo y el otro, entre la conciencia y el mundo, entre lo humano y lo divino, en fin, entre modernidad y tradición”.⁴

El segundo rasgo es la postura crítica al egocentrismo a partir de dos perspectivas, una primera de corte ético-metafísico, que permite reconocer al otro desde un plano existencial y experiencial y una segunda negativa e indirecta, “que se plantea más bien como un cuestionamiento de la primacía y centralidad del ‘yo’ y, en general, de los supuestos y prejuicios egocéntricos de la filosofía occidental”.⁵

El tercer rasgo es el componente racional que permite comprobar que nuestras estructuras de pensamiento y formas de experiencia son inútiles para abrirnos el acceso al otro, y que más bien nos llevan

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ Ramírez, Mario Teodoro, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Diánoia*, 2007, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 144.

a su negación y destrucción. Villoro propone así un pensamiento crítico que cuestione esas formas y abra la posibilidad de unas nuevas.

Tenemos entonces que en el pensamiento de Villoro se pueden reconocer tres rasgos fundamentales, la pluralidad de formas de hablar de lo otro; la crítica al egocentrismo que permita un reconocimiento real del otro (lo otro); y un componente racional que permite cuestionar constantemente las formas falsas en las que creemos que nos abrimos a los otros. Así mismo, tenemos que la reflexión sobre la otredad se puede dividir en cuatro estadios, primero está el estadio interpersonal; el segundo es el estadio intercultural; el tercero es el estadio del otro absoluto, la divinidad; y el cuarto es el de la praxis social o la comunidad humana en todas sus formas.

A partir de esto podemos reconocer que el segundo estadio (intercultural) es el que mayor pertinencia tiene para abordar el tema del indigenismo, sin embargo, para hablar de éste, es necesario reconocer el primero (interpersonal), el cual, como muestra Mario Ramírez, se basa en los estudios de Villoro sobre el existencialismo de Jean Paul Sartre y Gabriel Marcel, y por consecuencia del pensamiento de Heidegger y Husserl.⁶

Hablemos ahora de la teoría de Sartre, quien como ya se dijo tuvo una gran influencia en los escritos de juventud del filósofo mexicano. Sartre comienza su trabajo explicando que debemos partir de la fenomenología para comprender el mundo, con esto quiere decir que es necesario reconocer que en el mundo nos enfrentamos sólo a los fenómenos y sus apariencias, niega la posibilidad de una esencia extramundana que forme a las cosas y a la que no tenemos acceso, todo lo que hay son fenómenos y apariencias.

Poco después, nos dice que a pesar de la imposibilidad de negar una esencia de las cosas, tampoco nos podemos quedar con que el ser de las cosas sea sólo la forma en cómo se nos presentan. “El objeto no remite al ser como una significación: sería imposible, por ejemplo, definir el ser como una presencia, puesto que la ausencia devela también al ser, ya que no estar ahí es también ser. El objeto no posee el ser, y su existencia no es una participación en el ser, ni ningún otro género de relación”.⁷

⁶ *Cfr., ibid.*

⁷ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Losada, 2005, p. 19.

Con esto, parece que Sartre pretende decir que cuando queremos descubrir el ser de las cosas, no nos cuestionamos por el ser-mesa como mesa-fenómeno, sino que nos preguntamos por la generalidad del ser-fenómeno, un ser que se muestra en la aparición del fenómeno pero que es él mismo un nuevo fenómeno que aparece.

Este nuevo aparecer, siguiendo a Husserl, no se presenta de manera inmediata por nuestros sentidos y sus captaciones sobre el mundo, sino que es captado por la conciencia. En donde la conciencia es, en palabras de Sartre: “La conciencia no es un modo particular de conocimiento llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto. [...] Toda conciencia es conciencia de algo.”⁸

Las cosas no existen en sí, sino que existen para mí y no sólo eso, sino que existen para mí gracias a la conciencia de sí misma que tiene la conciencia como siendo conocimiento de las cosas. La conciencia está siempre orientada hacia el exterior, somos hacia el mundo y sólo a partir de lo que Husserl llamaba “vivencias” podemos conocer. Con esto, llegamos a que la existencia precede a la esencia.

Podemos advertir que para Sartre existen dos planos ontológicos de la conciencia, un primer plano que es la conciencia que se vuelca al mundo y que determina el ser de las cosas al mirarlas fuera de sí, al captarlas; y un segundo plano en el que la conciencia es conciencia de sí misma como conciencia.

El primer plano es el que determina la distinción entre el ser-humano (como el único capaz de ser consciente de las cosas a partir de la pregunta) y lo otro no humano. Pero para el segundo plano, en la conciencia de sí, en tanto conciencia, es necesario observar el lugar del otro, pues es sólo a partir de la objetivación y la mirada del otro que la conciencia se hace conciencia de sí.

Para el filósofo francés el lugar del prójimo es esencial (ontológicamente) para el reconocimiento de mí mismo, pues es la forma en que descubro que mi ser no siempre es un ser-para-mí, también nos expresamos como ser-para-otro. Esto es evidente cuando hablamos de la vergüenza, sentimos vergüenza de nosotros mismos al ser mirados por el otro porque reconocemos ese ser-para-otro, ese rostro

⁸ *Ibid.*, p. 21.

que tenemos y del que no nos damos cuenta hasta que el otro nos lo muestra. Esta relación de reconocimiento que permite observar nuestro ser de forma “completa” es, necesariamente, un proceso de re-conocimiento, es decir, una relación mutua del ser-con; en palabras de Sartre:

La relación originaria entre el otro y mi conciencia no es el tú y yo sino el nosotros, y el ser-con no es la posición clara y distinta de un individuo frente a otro individuo, no es el conocimiento, sino la sorda existencia en común de los integrantes de un equipo, esa existencia que el ritmo de los remos o los movimientos regulares del timonel harán sensible a los remeros y que la meta común por alcanzar, la barca o el bote al que hay que aventajar y el mundo entero (los espectadores, el resultado, etc.) que se perfila en el horizonte, les pondrán de manifiesto.⁹

Entendido esto, la relación yo-otro es la relación del ser-con de ambos. Yo es el sujeto que se determina a partir de la mirada del otro y el otro, a su vez, es un yo que se determina con la mirada del primer yo que se convierte en otro. La relación es mutua entre sujetos y libertades, que permite que cada uno se determine en su propio ser.

Así, por la mirada, experimento al prójimo concretamente como sujeto libre y consciente que hace que haya un mundo al temporalizarse hacia sus propias posibilidades. Y la presencia sin intermediario de ese sujeto es la condición necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mí mismo. El prójimo es ese yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él ha de ser por y para sí.¹⁰

Con esto, tenemos que cuando se habla del yo y del otro no es más que fijar una referencia de perspectiva en el proceso de reconocimiento, y que este proceso (de reconocimiento) sólo se da cuando acepto la mirada libre del otro (que es un yo en sí mismo) y la adapto como mía, es decir, el reconocimiento es aceptar que el otro es ese yo

⁹ *Ibid.*, p. 237.

¹⁰ *Ibid.*, p. 299.

mismo que complementa mi ser mientras yo (como otro) lo complemento a él, acepto la capacidad de trascendencia del otro al tiempo que él acepta la mía. Este paso de aceptación de la capacidad de trascendencia del otro se da mediante la mirada, y es mediante la razón que se concreta en praxis liberada (el cuarto estadio), en palabras de Mario Ramírez:

La razón es lo que nos permite, desde el punto de vista de una filosofía de la otredad, pasar del reconocimiento del otro a la constitución, con él, de una nueva relación, de un nuevo entendimiento, de una nueva comunidad. Es lo que nos permite pasar de una ética de la alteridad, del amor al otro, a una política de la comunidad, de la praxis liberada, pues la razón es la única que puede llevar a cabo la “mediación”, el diálogo, entre lo mismo y lo otro, entre la experiencia y el pensamiento, entre lo actual y lo posible, a fin de que nuestra comprensión y nuestra acción sean viables y adquieran por esta relación sentido y verdad.¹¹

Tenemos entonces que el proceso de reconocimiento del otro es un proceso de amor, entendido amor como la capacidad de afirmar el ser del otro sobre el ser de sí mismo, es decir, la aceptación de que para llegar al ser para-mí, es necesario el ser para-otro, el ser-con, el nosotros.

Podemos comenzar con el primer momento del indigenismo. Éste es, por un lado, el momento de la Conquista en el que el Yo es representado por Hernán Cortés en tanto conquistador y por Sahagún en tanto misionero. Cortés, muestra una visión providencial que justificaba, en nombre de la cruz, el empleo de la espada y el saqueo y la servidumbre de los conquistados para obtener el poder del nuevo lugar; Sahagún, sirve junto con Cortés, como arquetipo de la filosofía providencial que domina en todo sentido el territorio conquistado. Es decir, tanto Cortés como Sahagún muestran en este primer momento una negación radical y absoluta al ser indígena, a pesar de esto, el indígena sobrevive y comienza la larga lucha de su reconocimiento.

El segundo momento se divide en tres autores, Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra, ellos representan de alguna manera la etapa de la lucha criolla por su inde-

¹¹ Ramírez, *op. cit.*, p. 146.

pendencia y revalorización. Para ellos, lo indígena comienza a ser aceptado como perdonado por la providencia y reivindicado ante ella. Los criollos buscan una meta única: el elemento “clásico”, que sirva como realidad específica para liberarse de la “instancia” peninsular, y encuentran en la apropiación de lo indígena ese elemento clásico. Sin embargo, no lo encuentran como un elemento vivo, sino como un elemento que está por desaparecer y que tiene una función únicamente material, el indígena antes que reconocerse como otro yo, se convierte en esclavo.

El tercer momento, es el indigenismo contemporáneo, en él, las limitaciones providenciales han quedado atrás al igual que la Conquista y los procesos de liberación criollos. Hasta este punto es cuando comienza el proceso de acercamiento real a lo indígena. Este proceso de acercamiento supone dos etapas, en la primera es el mestizo el que no acepta el estado de aislamiento y miseria en el que se encuentra el indio pues lo necesita: por un lado, para confirmarse como ser con valor existencial, es decir, el mestizo (que ahora comienza a identificarse como liberal) que se encuentra en un punto intermedio entre el criollo (que a su vez se identifica como conservador) y el indio; comienza a reconocer su valía como el integrante más importante de una tierra de mezclas, sin embargo, para justificar ese valor necesita reafirmarlo ante alguien, ese alguien es el indio. El valor superior del mestizo sobre el indio es claro en un pasaje en el que Villoro cita a Pimentel:

Mientras el indio es sufrido, el mestizo es verdaderamente fuerte [...] el mestizo es pródigo, alegre y sociable, es agudo, despierto y de fácil comprensión. Frente al indio resulta seguramente muy superior: el mestizo, puede corregirse con sólo que se le modere por medio de una saludable disciplina; pero, ¿dónde encontraremos un tónico para elevar al indio a la vida civilizada?¹²

Con esto tenemos que el mestizo no sólo es superior sino que, además, tiene una tarea pendiente con el indio: llevarlo a la vida civilizada. La razón por la que pasa esto es que, como ya dije, el mestizo necesita del indígena para reafirmar su valor:

¹² Villoro, *op. cit.*, p. 180.

Es pues, el indígena quién, indirectamente, revelará al mestizo su propia misión. El mestizo, al volver sobre él su atención, ve reflejado en los ojos del indio su propio proyecto. Sólo porque el indígena está ahí, separado, en su radical aislamiento y diversidad, se le hace consciente al mestizo su propio ideal. Al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo.¹³

Si recordamos el proceso de reconocimiento en Sartre, dijimos que el encuentro con el otro se da en la mirada, es cuando el otro me mira que yo me reconozco como un ser-con y por tanto me reconozco a mí como un ser completo. Así, el proceso de reconocimiento entre mestizo (yo) e indígena (otro) se da y la relación entre ambos cambia, ahora el mestizo encuentra en el indígena un otro con el que con-vive en el mundo. Sin embargo, el reconocimiento en este punto sólo es de ida, el reconocimiento del indígena mismo como un yo que objetiviza al mestizo no se da, es por eso que el mestizo trata de llevarlo hacia la “vida civilizada” hacia la conversión del indigenismo al mestizaje. Cito nuevamente a Villoro:

Pero el reconocimiento no es aquí recíproco. El mestizo, con todos los valores que representa, es fin tanto ante sí mismo como ante el indio; pero éste no es sólo un medio, medio para la realización de la finalidad de unidad y convergencia en el mestizaje. El indio reconoce al otro como fin, pero no es reconocido a su vez por éste. [...] Se reconoce su capacidad de trascendencia, pero no para que se erija a sí misma como fin.¹⁴

La segunda etapa del indigenismo actual es la valoración positiva del indígena por parte del mestizo-indigenista (interesante que hasta este punto se habla de un sujeto indigenista) en la que este último se reconoce como igual al indígena y comienza a actuar en correspondencia con eso. Según Villoro esto se da al evitar la pretensión de reconocimiento con Europa y el comienzo de la búsqueda de una identidad mexicana. La importancia aquí es que el indígena y el mestizo-indigenista se aceptan como iguales, que se complementan en el ejercicio del reconocimiento en el que el mestizo como un yo

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Villoro, *op. cit.*, p. 189.

se sirve del espejo del indígena como otro para reconocer su ser-con-el-mundo y a su vez, el indígena trata al mestizo como igual y, sin decirlo, lo acepta y se reconoce como indígena que objetiviza al mestizo y posee completamente su ser-con-el-mundo.

Tenemos entonces que es hasta que se da el proceso de reconocimiento, en términos existencialistas, que se puede hablar de indigenismo, pues es hasta ese punto en el que ese otro indígena es reconocido como otro yo, así como aceptada su capacidad de trascendencia y autodeterminación; en otras palabras, su libertad.

Ahora bien, regresemos a la crítica con la que se inició este texto, nos dice Villoro que:

El indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (revelado) por el no indígena (instancia relevante). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la realidad social, en el cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena. La instancia revelante de lo indígena está constituida por clases y grupos sociales concretos que intentan utilizarlo en su beneficio.¹⁵

Sin embargo, como vimos en el tercer momento, es hasta que el indígena como el mestizo se aceptan en la relación de reconocimiento como iguales que Villoro habla de un indigenismo, es hasta que el mestizo deja de mirar únicamente en el indígena un medio para reafirmar su valor o un utensilio político, económico o de cualquier otra índole, hasta que hay una relación de amor al afirmar el ser del otro sobre el ser de sí mismo, hasta que se puede hablar de reconocimiento, y, siguiendo tanto a Villoro como a Sartre, es hasta que se reconoce la libertad del otro desde mi libertad que puede completarse mi propio ser.

Recapitemos brevemente, tenemos entonces que en los estadios de reflexión sobre la otredad, propuestos por el doctor Mario Teodoro Ramírez, parece necesario el reconocimiento del otro para llegar a la constitución de una comunidad social. Si seguimos la misma línea, al observar el recorrido histórico por los momentos del indigenismo, es posible admitir que el reconocimiento del otro es

¹⁵ *Ibid.*, pp. 9 y 10.

necesario para comenzar a evitar su dominación. Así, el existencialismo, aunque no puede asegurarnos la no dominación, si es condición necesaria para que ésta se dé, es decir, la no dominación exige el reconocimiento entre las partes, pues ésta es la justificación para no dominar.