

Estudios de la juventud y filosofía de la no violencia: conciencia generacional, ciudadanía y argumentación

Xicoténcatl Martínez Ruiz / Daffny Rosado Moreno
COORDINADORES



COLECCIÓN PAIDEIA SIGLO XXI



*Estudios de la juventud y filosofía de la no violencia:
conciencia generacional, ciudadanía y argumentación*

Xicoténcatl Martínez Ruiz y Daffny Rosado Moreno, coordinadores

Primera edición 2013
D.R. ©2013 Instituto Politécnico Nacional
Av. Luis Enrique Erro s/n
Unidad Profesional “Adolfo López Mateos”, Zacatenco,
Deleg. Gustavo A. Madero, C. P. 07738, México, DF

Coordinación Editorial de la Secretaría Académica
Secretaría Académica, 1er. Piso,
Unidad Profesional “Adolfo López Mateos”
Zacatenco, Del. Gustavo A. Madero, C.P. 07738

Cuidado de la edición: Kena Bastien van der Meer
Diseño y formación: Quinta del Agua Ediciones, SA de CV

ISBN: 978-607-414-357-7

Impreso en México / Printed in Mexico

Índice

Prólogo. Juventud, verdad y no violencia <i>Sonia Bazzeato Deotto</i> <i>Juan Carlos Ruiz Guadalajara</i>	11
Introducción <i>Xicoténcatl Martínez Ruiz</i>	19
Capítulo 1. La no violencia y el otro: una teoría compuesta del multiplismo, la heterología y la heteronomía basada en el jainismo y Gandhi <i>Chakravarthi Ram-Prasad</i>	27
Capítulo 2. Razonamiento moral, prácticas culturales y desigualdades sociales <i>Elliot Turiel</i>	61
Capítulo 3. <i>Ahimsa</i> : la no violencia según los <i>yoga sūtra</i> <i>Elsa Cross</i>	79
Capítulo 4. Las características representativas de la no violencia gandhiana <i>M. P. Mathai</i>	85

Capítulo 5. Filosofía de la no violencia: estudios de la juventud y la ciudadanía <i>Xicoténcatl Martínez Ruiz</i>	95
Capítulo 6. Lógica y compromiso moral <i>Raymundo Morado</i>	113
Capítulo 7. Género, juventud y políticas de prevención y atención para erradicar la violencia que vive la comunidad estudiantil del Instituto Politécnico Nacional <i>Martha Alicia Tronco Rosas</i> <i>Susana Ocaña López</i>	133
Capítulo 8. ¿Es posible la convivencia escolar? Aportes analíticos desde la realidad de la escuela en nuestros días <i>Claudia Lucy Saucedo Ramos</i> <i>Juana María Guadalupe Mejía Hernández</i>	159
Sobre los autores	187

CAPÍTULO 1

La no violencia y el otro: una teoría compuesta del multiplismo, la heterología y la heteronomía basada en el jainismo y Gandhi¹

Chakravarthi Ram-Prasad

El presente estudio² desarrolla una noción esencialmente intuitiva de la otredad, una conceptualización abstracta de la violencia y la respuesta moral de la no violencia extraída de la vida y obra de Mahatma Gandhi, una presentación esquemática de las aproximaciones a la otredad, y el resumen de una forma totalmente no violenta de encuentro con el otro, basada en una interpretación de la filosofía de la religión india que es el jainismo. A esta forma de encuentro la llamo “búsqueda de la afinidad”. Viene de una visión filosófica que denomino “multiplismo”, y la motiva una metafísica que procura el equilibrio entre otorgar la integridad del otro, y el intento de llegar más allá de la otredad. Utilizo la “heterología” como término para designar la actividad que constituye la búsqueda de la afinidad, y la “heteronomía” para describir la relación que existe entre el yo y el otro que motiva tal encuentro. La búsqueda de la afinidad se desempeña debido al valor moral que tiene la no violencia. Por consiguiente, lo que se expone aquí es un intento de demostrar una manera activamente no violenta de relacionarse con el otro.

¹ El presente capítulo fue publicado originalmente en inglés, el autor generosamente aceptó publicar la traducción al español en este proyecto editorial. La referencia completa es: Ram-Prasad, C. (2003). Non-violence and the other. A composite theory of multiplism, heterology and heteronomy drawn from jainism and Gandhi. *Angelaki Journal of Theoretical Humanities* 9(3), diciembre, pp 1-22.

² Agradezco a Paul Fletcher y a Gavin Hyman las muchas horas de discusión espléndidamente discursiva. Sobre todo al primero por hacerme pensar en Levinas y por señalarme a Goethe; y al segundo, por mostrarme con paciencia varias interpretaciones de De Certeau.

EL OTRO

Intuitivamente obvia, a la vez que conceptualmente compleja, la noción del “otro” se ha empleado para etiquetar muchas ideas políticas y culturales en todo el mundo durante medio siglo. En vez de iniciar una larga explicación de la vasta literatura, intentaré limitarme a un entendimiento esencialmente intuitivo de la otredad. El elemento no intuitivo se da con la estipulación del término “esquema de vida”. Trataré de manera abstracta la manera en que el otro es reconocible en algún “esquema de vida”. Esto incluye todo, desde las formulaciones intelectualmente precisas de la vida ideal hasta los patrones automáticos de comportamiento y autorepresentación. Dado que: *el otro es (el individuo,³ o) el colectivo, o cualquier principio personal⁴ que, en una identificación básica hecha por el yo, no es intrínseco a la identidad constitutiva de éste. El otro también es el que existe en un estado considerado inaccesible desde el esquema de vida de uno mismo.* El objetivo de esta definición de trabajo es no limitar la posibilidad de qué es exactamente el otro. La posibilidad de ramificación que tiene la noción del otro procede del hecho de que se le pueden dar interpretaciones tanto antropológicas como biológicas (y, ¿quizás?, exosféricas). Voy a poner todas las cartas sobre la mesa y confesar que la forma de otredad en la que se interesa principalmente el presente estudio es la cultural y, por consiguiente, la antropológica. A la vez, en el pensamiento occidental reciente hay una coincidencia interesante entre la otredad teológica y antropológica, que habría que tomar en cuenta (y a la cual me referiré más adelante en el discurso sobre la heterología).

LA VIOLENCIA Y LA NO VIOLENCIA

Aunque hay muchas teorías sobre la violencia, algunas que también incluyen el contraste con la no violencia, propongo una definición que se puede comparar de manera más natural con el concepto de la no violencia derivado de Gandhi.

Sin embargo, primero es necesario comentar lo que dijo Gandhi sobre cómo la violencia existe y por qué se debería procurar la no violencia. Esto

³ Hay una sensación fundamental de que aun los miembros de mi familia son otros, ni qué decir de otros individuos cuyas identidades son distintas de manera más evidente.

⁴ Dioses en teísmos no monistas.

me permitirá explicar cómo he derivado mis ideas sobre la no violencia de Gandhi y, a la vez, buscado una interpretación muy diferente de su contexto metafísico.

Gandhi concibió la violencia como la negación del hecho epistemológico de que las personas ven la verdad de manera fragmentada cuando están en desacuerdo. Esto conlleva la idea de una “verdad relativa”. Gandhi mismo se dio cuenta de que esto podría conducir a la duda, lo que socava la motivación a actuar, y es evidente que están en juego temas relativistas aun más significativos. Gandhi solamente dijo que la verdad fragmentada debería demostrarnos que existe una posibilidad de falibilidad y reconsideración por parte de cada quien. Espero que mi interpretación de la metafísica jainista permita otra manera de formular la situación, de modo que se conserven las ideas de Gandhi sobre la violencia y sus fundamentos. No obstante, también es muy probable que Gandhi, al construir estos pensamientos, se basara precisamente en las ideas jainistas del conocimiento incompleto de la realidad. (Hay que reconocer que tal vez mi interpretación no sea la más común en el jainismo.)

Los imperativos de Gandhi para con la no violencia surgieron de su convicción de que la humanidad era indivisible.⁵ A la vez, también le era claro que la no violencia era necesaria, precisamente por las diferencias entre individuos y grupos. Reconcilió estas perspectivas al decir que la indivisibilidad se derivaba de la misma presencia del espíritu cósmico en todos; había una “verdad absoluta” que unificaba a todos los seres.⁶ Las personas eran diferentes, pero, al fin y al cabo, parecidas. La no violencia era simplemente una manera de realizar la unidad entre los seres vivos. Sin duda, esto venía de una interpretación moderna y social del vedanta advaita. Sería otra labor examinar la coherencia de este argumento (y otro más averiguar si es el vedanta advaita). La noción gandhiana de la no violencia positiva se puede separar de la metafísica, que está envuelta (en vez de apoyada con argumentos) por su conducta intensamente práctica de la acción no violenta. Esto se debe, principalmente, al hecho de que, con todo su potencial, tal metafísica parece ser algo universalista que busca superar las diferencias; mientras que este ensayo pretende evitar esta consecuencia. Hasta este punto, la

⁵ Para un resumen sucinto de la perspectiva de Gandhi sobre la indivisibilidad de la humanidad, véase Parekh (1977, 39ff.). Un ejemplo de sus ideas expresadas por el mismo Gandhi se encuentra en Gandhi (1938, capítulo 16).

⁶ Un ejemplo claro de esto se halla en Gandhi (1932, p. 5). Que su postura metafísica derivaba de manera general de la tradición india clásica está mencionado por Iyer (1972, 158ff.).

metafísica de Gandhi comparte el impulso hacia la homogeneidad con todos los universalismos, incluso con la mayoría de las religiones establecidas. En cambio, la metafísica que propongo, que a veces se deriva indirectamente de una interpretación del jainismo, basa la necesidad de la no violencia en otra visión de la realidad, dentro de la cual se busca un equilibrio entre superar la otredad y (re)inscribirla eternamente.

Tomando en cuenta estas ideas, consideremos una definición de la violencia que será adecuada para contrastarla con la no violencia gandhiana (la metafísica gandhiana será muy diferente a la jainista que propongo). *La violencia es la creación (transformación o retención) deliberada⁷ de una situación, mediante la ejecución de actos que cuentan con la aceptación de quienes se verán afectados por dicha circunstancia.* Algunos comentarios aclaratorios: (i) esto excluye algunos usos más coloquiales de “violencia” relacionados con expresiones bruscas de fuerza, como “golpear violentamente una pelota”. (ii) “Aceptación” se concibe de una manera flexible. Aunque esto puede equivaler a una racionalidad explícita del consentimiento (como de filósofos o ciudadanos ideales) en algunos casos, también puede conllevar un rango de posturas: desde la aprobación de colegas hasta la ausencia de molestia en un niño. (iii) La “situación” puede ser abstracta: en la mente, en tendencias, en actitudes; la situación física, a pesar de ser la más urgente, es sólo una categoría (aunque dominante) en esta noción de violencia. Repetiré este punto ocasionalmente al mencionar la violencia epistémica (como la disputa) para señalar una idea más amplia de la violencia no física.

A partir de esto se desprende que la no violencia no puede ser una restricción meramente física, sino varias formas dirigidas de actividad mental y emocional. El uso, según Gandhi, de la no violencia tiene, indudablemente, este rango interpretativo. Hablando de la no violencia como *ahimsa* (estrictamente, la ausencia de daño), dice: “El principio de *himsa* (la violencia) se [define así]: herido por cada pensamiento maligno, por el apuro innecesario, por la mentira, por el odio, por desearle mal a cualquier persona”.⁸ Tanto la violencia como la no violencia se interpretan de esta manera general, que abarca más que el daño físico e incluye prácticas más difusas y abstractas, incluso pensar y sentir. Esto no pretende negar la importancia del reto que presenta la violencia física, puesto que debería ser evidente que no se pue-

⁷ El énfasis jainista también es sobre el daño voluntario o intencionado, *samkalpahimsa*.

⁸ Gandhi (1932, p. 7).

de lograr sin las precondiciones no físicas. El reconocimiento del rango de la violencia que supera lo físico es evidente en una parte del juramento de no violencia que hacen los monjes jainistas, y aparece en uno de sus primeros textos: “El monje mendicante libre explora su mente. Si su mente es pecaminosa, culpable, decidida al apego, propensa a actuar impulsivamente, produce ruptura (división y disensión), peleas, faltas y dolor; perjudica a seres vivos o mata a criaturas, no debería actuar con su mente...”⁹

Desde el principio, los jainistas tomaron este acto de restricción como “la ley/naturaleza invariable y eterna de las cosas (*dharmā*)”.¹⁰ El rango epistémico de la violencia es evidente en la costumbre jainista de clasificar la mentira como un acto de violencia.¹¹ Sin embargo, la no violencia es más que la ausencia de violencia, porque la negación (*no* violencia) no es meramente negativa: implica que algo reemplaza y llena la ausencia de violencia. Para Gandhi equivale a una forma de encuentro:

Acepto esta interpretación de *abimsa*, específicamente, que no es sólo un estado negativo de inocuidad, sino un estado positivo de amor, de hacer bien aun al que hace mal... El amor, el estado activo de *abimsa*, requiere que resistas al que hace mal...¹²

Esta distinción será central en lo que sigue. Mientras la no violencia tiene indiscutiblemente una forma negativa –la abstención de la violencia–, su conceptualización sustantiva reside en su forma positiva, que es hacer algo y actuar de ciertas maneras. La concepción principal de Gandhi de la no violencia positiva es el amor, como acabamos de ver.¹³ Pero, lo que pretende decir con amor es una cuestión interesante, aunque no la quiero examinar

⁹ Acaranga Sutra II.15.I: de aproximadamente el cuarto siglo a C. De Jacobi (1884, 203). (He modificado algunas traducciones para ajustarlas al original.) La disposición a la violencia (*bhāvabimsa*) –la violencia de ser y pensar– domina la discusión jainista sobre la violencia. Véase Bhargava (1968, 106ff.) para un resumen.

¹⁰ Acaranga Sutra I.4.I; Jacobi (1884, p. 36).

¹¹ Por ejemplo, el filósofo medieval jainista, Amrtacandra Suri (1933, versos 91-101, 45-47; especialmente verso 99): “la violencia se halla, sin duda, en la falsedad”. El verso 98 incluye el discurso que causa “ansiedad, miedo, hostilidad, aficción, discusiones, o angustia mental”, como violento y “falto de amor.”

¹² Gandhi (1921).

¹³ Gandhi no solamente identificó la no violencia con el amor, también lo denominó “la ley de nuestro ser” (Gandhi, 1936, p. 4).

aquí en toda su complejidad exegética. Solo deseo retomar su noción de no violencia positiva e interpretarla como la búsqueda de la afinidad. (Quizá no sea erróneo pensar que algunas de las dimensiones de lo que Gandhi llamó amor son las mismas que quiero llamar afinidad; pero no es necesario que este problema interpretativo nos detenga aquí).

LA AFINIDAD

La aproximación al otro, que denomino “la búsqueda de la afinidad”, tiene una relación compleja con otros modos de encuentro físicamente no violentos, en particular con el debate y el pensamiento dialógico. Al igual que otros filósofos de la India clásica, los jainistas participaban en la actividad epistemológica de declarar y defender reclamos de conocimiento, como parte del proyecto de comunicar a otros lo que veían como sus aprendizajes. Tal actividad se enmarcaba en un sistema de validación epistémica cuyas características principales eran aceptadas por todos. Consistía en varias herramientas para adquirir conocimientos, siendo las más importantes la percepción, el razonamiento deductivo y el testimonio, aunque varias de las escuelas no estaban de acuerdo en la cantidad exacta y sus funciones. El marco incluía algunos estándares mínimos para lo que constituía un reclamo de conocimiento y qué condiciones generales se tenían que cumplir para que estos reclamos pudieran aceptarse como conocimiento (aunque, nuevamente, había mucho desacuerdo sobre cómo se cumplían estas condiciones).¹⁴ Este marco era, a la vez, riguroso y mínimo. Era lo suficientemente riguroso para proveer un episteme común para todas las escuelas: uno que permitía el acceso mutuo a las posturas y argumentos, y que se componía de estándares internos del debate racional y la búsqueda de la verdad (aun cuando no existía un acuerdo sobre la noción ni el contenido de la verdad). Y el marco también era mínimo, para permitir la variación instrumental de ciertos propósitos e intereses por parte de las diversas escuelas.¹⁵

¹⁴ Este marco —el sistema *pramana*, derivado de una palabra cuya raíz significa “medir”—estructura la terminología y dirección de los estudios estándares de la epistemología india clásica. Véase Matilal (1986, capítulo 1); para una perspectiva diferente, véase Ram-Prasad (2002, Introducción).

¹⁵ Aunque no se permite un estudio detallado, tal entendimiento del entorno filosófico indio clásico trasciende las historiografías occidentalistas de razonamiento universal. Un

Ahora bien, los jainistas podían ver que, en un sentido estricto, el debate y la disputa equivalían a una violencia epistémica, pero mantenían la posibilidad de ejercer el debate siempre que pudieran manifestar sus compromisos fundamentales de no violencia (que exploraremos abajo). También sostenían que no había interrupción del razonamiento, sino que el reto ético más significativo se encontraba al final del razonamiento, cuando el desacuerdo y la diferencia (de algún modo determinados por los estándares del razonamiento mismo) fueran insuperables. En este sentido, la búsqueda de la afinidad se transformó en un deber, siempre que fuera razonable pensar que la resolución de la diferencia no iba a llevar a un acuerdo con el otro.

La no violencia es la práctica que se adopta para aproximarse al otro mientras se busca la afinidad. Esto es, intencionalmente, impreciso. Como se demostrará en el análisis que sigue, se requiere tener cuidado con proponer alguna otra solución más precisa para superar la alteridad. Supongamos que pensemos que cierta manera no violenta de proceder sería buscar la similitud, entendida ésta como la coincidencia –dentro de nuestro propio esquema o forma de vida y el del otro– de características, valores, creencias y otros indicadores de la identidad. En ese caso, la posibilidad inquietante surgiría de si nos estamos comprometiendo *a priori* a alguna ontología cultural universalizada. La similitud se puede volver el principio sutil de la homogenización, ya que descubrir cómo es el otro (o cómo es capaz de ser) es preliminar a negar y superarlo. Como argumentaré abajo, esta es una manera violenta de aproximarse al otro.

Por supuesto que sería posible pensar que hay una ontología cultural universal en la que la similitud se alcance, no mediante lo que nos permitimos a nosotros mismos, sino de lo que tiene el otro. Es decir, el otro puede implicar que somos o podemos ser parecidos (y no al revés). De algunas maneras, este universalismo descentralizado puede conllevar lecciones provechosas de humildad y dependencia que son valiosas en sí mismas. No obstante, rara vez lo reconocen los universalistas que identifican el universalismo según sus propios términos, precisamente porque temen el poder de esas lecciones. Este temor ha sido el fundamento para muchos críticos del universalismo,

contraste con este contexto indio clásico se puede hacer, por ejemplo, con las suposiciones de Kant sobre la universalidad internamente coherente del razonamiento (*räsionieren*) en su descripción de un proyecto de la Ilustración, suposición que no deja lugar a una evaluación particular e instrumentalmente variada del razonamiento. Sobre este análisis de la perspectiva de Kant respecto del razonamiento universal, véase Foucault (1984).

quienes se preocupan (con o sin justificación histórica) de que ellos también podrían ser superados de esta manera. Propongo afirmar que la no violencia debe incluir estar libre del miedo a la violencia y, si este miedo se puede justificar, las similitudes –como indicadores de que sea finalmente posible un universalismo monista de la identidad– se deben excluir del objetivo de la no violencia. Quizá la violencia es, normalmente, imponer nuestra identidad al otro, pero también puede ser el miedo a que el otro lo supere a uno.

La afinidad busca construir un encuentro sin miedo, aun cuando exija valor (de una clase peculiar, como lo mencionaré al final). La potencia de la afinidad, entendida como la no violencia no física, se basa en que combina y se constituye de dos tendencias aparentemente contradictorias. Por un lado, existe el reconocimiento claro de la alteridad de la persona con quien uno establece una relación; sólo porque existe el otro resulta posible la lógica de tener una relación. Por otro lado, está la sensación de que uno es, puede ser, o comparte la postura del otro. La afinidad, en resumen, respeta igualmente la integridad y la accesibilidad –tanto la barrera como la puerta de entrada– del otro. Los conceptos jainistas que se adhieren a esta aproximación al otro son evocativos, y pueden entenderse como las prácticas de “afecto” y “revelación”.¹⁶ El primer concepto es cómo uno trata a los demás, con respeto y un habla noble; el segundo es cómo uno se muestra a los demás, o cómo se abre a ellos, mediante la caridad, la honestidad y, muy importante, los matices de sus acciones en el momento y el lugar del encuentro.

La clave en esta idea de la afinidad es la descentralización del yo en la coyuntura del encuentro.¹⁷ Es un desplazamiento para entrar sólo en los espacios donde se puede encontrar al otro, de manera física, mental, con-

¹⁶ *Vatsalya* y *prabhavana*, respectivamente. Amrtacandra (1933) utiliza exclusivamente estos términos.

¹⁷ La interpretación supererogatoria de la afinidad va más allá, pero no es inconsistente con entenderla como algo que se crea entre “naturalezas que, cuando se encuentran, de inmediato se atrapan y se afectan mutuamente”, como lo dice Goethe (Goethe 1971, p. 52). La noción de afinidad electiva de Goethe interpreta “afinidad de mente y alma” (53) como unida de manera fundamental con otros procesos químicos y físicos (de modo explícito en el capítulo 4); es una postura con la que no quiero comprometerme. Además, mientras Goethe se interesa con la recreación de los seres (“uno tiene que mirar de manera empática como ellos [diferentes elementos químicos] se buscan entre sí, se atraen, se toman, se destruyen, se devoran, se consumen, y luego emergen de esta unión íntima en formas renovadas, novedosas e inesperadas”, dice el Capitán (p. 56)) –y me solidarizo con este sentimiento– mi punto es que la afinidad implica sobre todo pensar “fuera” de uno mismo en el encuentro con el otro, no meramente explorarse a través de un encuentro (instrumental) con el otro.

ceptual, emocional y cultural. Esta no violencia positiva es una impulsión activa al mundo, en la cual las presuposiciones del yo, que implican la virtud prediscursiva o validez automática del esquema de vida que uno tiene, no son intrínsecas al encuentro. El otro no es un invitado a mi casa, bajo términos que he fijado yo, sino alguien que encuentro en la calle. De esta manera, la afinidad es diferente a otro paradigma del encuentro con el otro, que es la hospitalidad. La hospitalidad, en el pensamiento occidental moderno, es el derecho limitado del desconocido (el otro), otorgado por los derechos comunes de la humanidad, pero concedido por ley. Dentro de esto, el encuentro se lleva a cabo por y mediante el poder y los derechos del anfitrión.¹⁸ Pero para discutir esta idea uno podría argumentar que lleva incorporada una contradicción. Es por mi dominio sobre la casa que puedo ofrecer la hospitalidad, pero para ser realmente hospitalario debería negarme ese dominio.¹⁹ La afinidad no tiene esta asimetría de posiciones integrada a su modelo de encuentro, y, por lo tanto, no le es intrínseca la imposibilidad.

En el polémico encuentro con el otro, la disputa –al igual que el relato de la posición propia– es violencia epistémica, puesto que ambas estrategias pretenden conquistar al otro. La no violencia no exige repudiar el diálogo y la discusión, como ya lo señalé; pretende reinterpretar la discusión como un intercambio de perspectivas en un ambiente de “buena voluntad”. La afinidad incluye el intercambio de perspectivas y la discusión, o aun el debate para aclarar, porque, puesto que tiene por finalidad el intercambio y no la conquista, puede proseguir libre de violencia.

La afinidad, mínimamente, es poder imaginarse en un contexto que es tanto razonable –tan propenso al pensamiento claro, a un estilo de vida cómodo y a sentimientos fructíferos– para uno mismo como para el otro. Mientras examinamos las actitudes hacia el otro y la violencia que contienen, la no violencia de una búsqueda de afinidad debería hacerse más evidente. Finalmente, una descripción de la filosofía jainista intentará demostrar por qué y cómo es necesaria la afinidad y de qué manera se puede hallar.

Debería ser evidente que la búsqueda de la afinidad –como el camino de la no violencia– no es pasiva ni agresiva, y por supuesto que tampoco es

¹⁸ Kant (1970).

¹⁹ Derrida escribe sobre esto en *Doufourmantelle* y Derrida (2000, pp. 71-72 y 75ff). Ataca específicamente la noción kantiana en otra parte (Derrida 2000, pp. 3-18, 14): “Como una reafirmación de esta dominación... desde el inicio, la hospitalidad se limita”. Así que primero hay que superar la imposibilidad de la hospitalidad.

pasiva-agresiva. Es dinámica, comprometida y exigente. Fundamentalmente, se sostiene por la necesidad del encuentro con el otro, lo cual crea una alternativa al encuentro violento. La paradoja creativa de la no violencia positiva, expresada en la búsqueda de la afinidad, es esencialmente su resistencia a la violencia.

LA VIOLENCIA Y OTRAS MANERAS DE APROXIMARSE AL OTRO

Veamos ahora la taxonomía que propongo para las maneras de relacionarse con el otro:

1. La homogeneización: superar al otro.
2. La exclusión: el reconocimiento negativo del otro.
3. El pluralismo: el reconocimiento del otro.
4. El multiplismo: la búsqueda de afinidad con el otro.

Considero que 1 y 2 son maneras violentas de aproximarse, aunque a veces sólo intelectualmente; 3 se opone moralmente a la violencia, pero participa en una ontología que ese comparte incómodamente con 2 y, por tanto, se halla cerca de la violencia. No considero que sea evidente, en sí, que la violencia es “mala” o inmoral; y que la no violencia es “buena” o moral. Las personas violentas, sobre todo en el caso de la religión, no admitirían que su violencia sea mala o inmoral; al contrario, insistirían en que es correcta. Y puede haber una justificación para pensar que la violencia es necesaria para ciertos fines más poderosos y profundos, como son la igualdad o la justicia. Lo que propongo es que el camino del encuentro que sugiero es a través de la no violencia. Dejaré de lado el tema llano y distinto de si la violencia se puede justificar (si es “buena”), o no, y por qué la no violencia es buena en sí. En cambio, contrastaré lo que considero como violencia con la actitud no violenta que propongo, y dejaré sobreentendido el argumento moral por su valor intrínseco.²⁰

²⁰ Para una exploración filosófica rigurosa de la defensa de la violencia política, sobre todo en el contexto de las injusticias, como la desigualdad que induce a la muerte, véase Honderich (1980).

SUPERAR AL OTRO

Considero que a la homogeneización la motiva la idea de que el esquema de vida de uno es, naturalmente o racionalmente, de tal valor que debe mantenerse. Por consiguiente, homogeneizar, en sí, es forzar o invitar a prescindir de cualquier otro esquema para adoptar el valorado. Aunque hay varias maneras de buscar y asegurar la homogeneización, es fundamental, para la descripción que doy aquí, señalar el objetivo es el mismo. Para otros fines, las diferencias en los caminos hacia la homogeneización podrían ser decisivas: persuadir en vez de forzar, la promesa de la libertad en vez de la amenaza de la condena, la oportunidad económica en lugar de la manipulación política. Pero mi interés principal es el tema más impreciso de la homogeneización en sí misma. Aquí, el pluralista o el multiculturalista tendrá una ideología diferente –con respecto a la aprobación (y el apoyo) de la otredad– del liberal occidental clásico y del teócrata o monoculturalista conservador. Quienes aceptan la otredad positiva la ven como una respuesta necesaria a la homogeneización. Ésta amenaza la integridad esquemática del otro. Es decir, el derecho a conservar su criterio interno disponible (aunque no siempre elegido) de la identidad y los límites. (Para ellos, la homogeneización es una privación de la autonomía. Según ellos, dicha amenaza es la ironía fundamental del liberalismo clásico: exalta un modo de autonomía, mientras niega que pueda haber formas alternativas arraigadas en la cultura y que, por tanto, se manifiestan de otras maneras.)

La homogeneización sólo es posible si se reconoce y decide qué esquemas no se valorarán. Este ejercicio de clasificación puede ser muy elaborado (como se ha visto en los proyectos dirigidos por las prioridades de la Ilustración). Pero también puede demostrar cierto tipo de desprecio generalizado hacia los demás (como el caso del rechazo de “bárbaros” y “demonios extranjeros”, entre otros). A la homogeneización le es indispensable pensar en el yo (individual o colectivo) en contraste con el otro desvalorado; sólo entonces resulta que se puede invitar al otro a compartir mi forma de vida e identidad. (En este contexto abstracto estoy dejando de lado otra cuestión, más concreta, de si el ex otro homogeneizado se beneficiará de perder su otredad, o bien si efectivamente perderá, en algún momento, los indicadores de la otredad.²¹)

²¹ A pesar de su propia versión del universalismo occidental, Sartre tuvo razón en notar al otro colonizado (Satre 1967, p. 1): el efecto del colonialismo era “desaparecer sus tradiciones, substituir nuestro idioma al suyo y destruir su cultura sin darles la nuestra”.

Para simplificar mi tarea, quiero dejar de lado las formas de homogeneización que implican, explícitamente, la violencia física. En cambio, tomaré de ejemplo muy fuerte lo que se ha propuesto, al final de la historia, como el máximo cambio en la homogeneización: el liberalismo occidental clásico, contrapuesto con la cuestión más amplia del humanismo.²² El liberalismo –por lo menos en su forma, si no en sus manifestaciones, que se contradicen en la política de estado– rechaza indudablemente y por razones morales la constitución del otro, porque considera que las consecuencias de la constitución del otro son indeseables y/o malas. Pero se interesa en el otro como categoría general, y duda de cualquier sistema que afirme el valor y la viabilidad de tal categoría. Por el contrario, tiende a apoyar proyectos en los que la otredad se supera al invitar al otro a asumir el estilo de vida propio, un estilo concebido como abierto a cualquiera que acepte la invitación.²³ Sus defensores aseguran que brinda suficientes beneficios y facilidad de acceso para compensar cualquier queja de pérdida de identidad que pudiera sufrir el otro al homogeneizarse.²⁴ Sin embargo, así el asunto se convierte en un debate sólo con respecto a los beneficios instrumentales y no a la cuestión profunda de qué implica en cuanto a la diversidad de esquemas vividos que crean la otredad. (Este punto se ilustra al mencionar que es totalmente posible que existan, en

²² Se podría decir que el liberalismo, entendido fuera de un contexto específico de un régimen político, equivale al humanismo nacido de la Ilustración. El humanismo supone que hay una noción universalmente aplicable de la naturaleza humana. Pero el problema es que esta noción se ve tanto cronológicamente originaria como culturalmente original de un mundo-de-vida colectivo (no universal) específico (atribuido a Europa occidental o a Occidente). Por supuesto, las contradicciones históricas y materiales de este humanismo liberal han sido sujetas a mucha atención crítica. En nuestro contexto, la violencia de esta noción filosófica se debería notar (Goodman 1997, pp. 159-88).

²³ La formulación filosófica específica implica el enfoque del liberalismo sobre cierta noción del individuo como centro adecuado del derecho a cierto estilo de vida. Esta noción es culturalmente tendenciosa, debido a su etiología en el contexto específico de Europa Occidental y Norte América. No sólo ignora o habitualmente rechaza las conceptualizaciones colectivas de un estilo de vida –el enfoque de la filosofía comunitaria–, sino que también hay otras maneras de afirmar el yo (mi interés aquí). Un ejemplo notable de liberalismo individualista que ignora la diversidad es la obra de John Rawls (Rawls 1993, pp. 29ff). Por ejemplo, los ciudadanos individuales son “fuente de reclamos válidos que se avalan por sí mismos” (p. 32). Charles Taylor (1985, p. 197) argumenta que la sociedad atómicamente concebida del liberalismo ignora la especificidad cultural.

²⁴ La homogeneización final (“asimilación”) es intuitivamente parte de la teleología del liberalismo, aun cuando el tratamiento sutil del otro se recomiende. Un ejemplo es Glazer (1978, p. 98).

otros contextos culturales e históricos, los valores exaltados por el liberalismo occidental clásico; podría haber una diversidad de orígenes y formas sociales compatibles con la codificación de ideales éticos comunes. Sin embargo, el liberalismo occidental triunfalista no reconoce esta posibilidad y asegura que, si de alguna manera se pueden encontrar los valores que privilegia, solamente se pueden manifestar en su contexto específico. La búsqueda de la afinidad se reduce a la asimilación del otro.)

Lo que sí implica esta noción triunfalista del liberalismo es que la pretensión de obliterar la otredad se justifica porque se funda en el supuesto de que lo que no se halla en la propia visión del mundo merece ser destruido. El liberalismo occidental clásico comete –aunque de manera ínfima– el acto intelectual violento de negar la libertad de los otros de conservar su esquema de vida distinto.²⁵

Existen, por supuesto, maneras más sutiles de ser universalista: incorporando la diversidad, por ejemplo.²⁶ En este modelo, la “verdad”, la “realidad”, entre otros conceptos similares, se pueden considerar múltiples, siendo prudente evitar una forma llana de homogeneización, basada en una cultura. Pero el tratamiento de la otredad del otro –su esquema de vida, que equivale a la idea común de mundo-de-vida– sujeta a una idea aparentemente no cultural de la verdad que en realidad es universal.²⁷ En el peor de los casos, sólo es una homogeneización oculta; pero se debe notar que tal noción metafísica de la verdad se podría dar sobre principios no violentos, o sobre el principio de que todo esquema nace intuitivamente de esta hipótesis.²⁸ Sin embargo, como sea que se fundamente, es cierto que esta universalización (más absolutista en términos culturales que la noción de la verdad universal de Gandhi, que ya expliqué de qué manera es problemática en relación con su propia teoría de la no violencia) resulta en una elección entre dos opciones,

²⁵ Hay, por supuesto, intentos valiosos de reconciliar el liberalismo con la pluralidad cultural, que a fin de cuentas es una cuestión de la otredad. Uno de los mejores ejemplos es Kymlicka (1989), especialmente el capítulo 9. Pero los argumentos clave se centran en sostener la armonía entre los derechos individuales y colectivos. Esto equivale simplemente a un encuentro con el comunitarismo. Sin embargo, el eje de este debate se distingue del asunto aquí, puesto que el comunitarismo tampoco deja lugar para la multiplicidad de la otredad. Las perspectivas comunitaristas no dejan claro qué significa exigir que los foráneos (otros) busquen la pertenencia cultural y política (Tichenor 1998, p. 293).

²⁶ Un ejemplo destacado de esto es Habermas (Jay 1988, p. 128).

²⁷ Habermas (1987, p. 57 y *passim*).

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

ninguna de las cuales parece aceptable. O el mundo-de-vida, o esquema de vida, se clasifica en una jerarquía; o aceptamos la multiplicidad a través de la tolerancia.²⁹ La primera opción combina –aunque ingeniosamente– la homogeneización con la exclusión. El uso del sentido convencional de la “tolerancia” en la segunda opción lleva solamente a una aceptación de la ontología cultural del pluralismo, cuya naturaleza y consecuencias exploraré más tarde.³⁰

También añadiré que he utilizado, a propósito, ciertos términos para este proceso que parecen severos, para sensibilizar a mis lectores sobre la naturaleza violenta incluso de la actividad puramente epistémica de concederle un valor privilegiado al esquema de vida particular de uno mismo. Una manera indirecta de entender esta aproximación sería explicarla como la “normalización”:³¹ la creación de condiciones bajo las que los valores propios se establecen de manera que funcionen como la norma, para ignorar tanto las prácticas como los principios del otro. El occidentalismo *de facto* y *de iure* de muchos elementos de la ley internacional, por ejemplo, funciona eliminando el problema de la legitimidad de la diversidad no reformada. Ésta es quizá una manera más remota y general para describir el proceso al que me refiero, pero conservo el término específico “homogeneización” por su claridad retórica.

EXCLUIR AL OTRO

La exclusión comparte con la homogeneización el rechazo inequívoco del valor intrínseco del otro. Es, por supuesto, un acto de violencia intelectual más ostensible; y es la actitud que dirige la violencia física colectiva y sistemática. Con “exclusión” pretendo definir e identificar lo que uno no es como correlato de la definición de su identidad colectiva. El otro se vuelve una necesidad negativa, algo que se debe separar y alejar para que se sostenga la noción del yo (colectivo). Esta necesidad de separar es clave para la viabilidad constante de la identidad propia; por tanto, existe la voluntad de conservar la separación, a un costo elevado, para el otro. La verdad del

²⁹ Habermas (1993, p. 122).

³⁰ Los pluralistas han reconocido que las estrategias habermasianas, como lograr un “consenso”, no buscan superar la diversidad (Rescher 1993).

³¹ Esta equivalencia se debe a Paul Fletcher, en conversación.

esquema particular de uno se reitera mediante la afirmación de la falsedad del esquema del otro. En efecto, el contraste se vuelve esencial para establecer el valor especial del primer esquema. Sobra señalar que la exclusión está marcada por una desorientación ética profunda. La labor de definir la exclusión a sus defensores se puede explicar como un encuentro extremadamente específico sobre bases instrumentales, ya que el punto de partida de quien excluye es la convicción de que la constitución del otro es correcta. Sin embargo, confieso que en este estudio creo que estoy predicando a los creyentes de la no exclusión.

LA ONTOLOGÍA CULTURAL DE RECONOCER LA OTREDAD

Hay otra forma de liberalismo, menos comprometida con el conjunto de valores que el otro tiene que aceptar. Se considera liberal en el sentido de que es laxa respecto de qué valores acepta. Esta forma de liberalismo se entiende mejor como pluralismo.³²

El pluralismo puede ser, simplemente, el reconocimiento de la otredad, la simple confirmación de que vivimos en una ontología cultural de diversidad. Entonces surge la pregunta de qué tan cerca está de la constitución excluyente del otro. La ontología pluralista sencilla comparte con la ontología exclusivista la convicción de que la diversidad cultural no se puede negociar, que los esquemas de vida son fundamentalmente monádicos y están separados. Es decir, el pluralismo retoma la experiencia incontestable de la alteridad y la cosifica. Esto no niega que el pluralista pudiera tener una actitud hacia el otro diametralmente opuesta a la del exclusivista; pero su desacuerdo sólo es por el juicio y la valorización de la alteridad, y no por su existencia innegable, o por la justificación del encuentro con ella. Mi sugerencia es que esta clase

³² El argumento básico para la idea de que el pluralismo es incompatible con el liberalismo (y por tanto diferente) es que el liberalismo considera que ciertos valores (aun aceptando que son de procedimiento y no sustantivos) son encontrados, y pide la supresión de los que son contradictorios. El pluralismo pide que se garantice una pluralidad, incluso de valores contradictorios (Kekes 1993, capítulo 11, pp. 213-215). Los argumentos de que ambos suelen ser compatibles tienden a proponer que el liberalismo tiene los procedimientos para permitir el compromiso sobre la pluralidad (Bellamy 1999, pp. 91-140). Pero esto solo instrumentaliza la aceptación de la pluralidad. Se somete a la homogeneización liberal frente a la otredad. Por lo tanto, parece mejor distinguir entre los dos.

de pluralismo pretende asegurar la no violencia negativa de evitar perjudicar al otro, pero no puede (ni quiere) hacer más, porque ha aceptado la ontología de la alteridad y no puede percibir qué más se puede hacer. Este logro no es insignificante: me complacería poder vivir constantemente una vida de pluralista. Pero, en la idealidad del tema en cuestión, el puro pluralismo no tiene los recursos para explicar por qué hay que resistirse a la exclusión, por qué ha de suprimirse la violencia. Al final, el pluralismo sólo toma el “es” de la otredad experimentada y, al reconocer la alteridad, le impone un “debe de ser”: así es el mundo en realidad y, por tanto, así debemos aceptarlo.

El pluralismo es la aprobación de la otredad. Fundamentalmente, no es el proceso de constituir al otro, sino una aceptación de las afirmaciones de la otredad. Al encontrarse con una aparente ontología cultural de las diversas colectividades, consciente de la dolorosa historia, tanto de la negación de la integridad de la identidad como de la reinscripción forzada sobre el otro, el pluralismo es sensible a las reivindicaciones de la otredad. El otro busca volver a poseer su identidad y reclamar su esquema de vida, y al hacerlo recupera la identidad que le negaron y su esquema de vida, que fue desvalorizado cuando se reinscribió de manera forzada. El pluralismo aclama la búsqueda y el logro de este fin. Asegura una ontología compartida de diversidades; y, si ello implica la distinción monádica de identidades (re)esencializadas y esquemas (re)poseídos, esto solamente se puede esperar en el razonamiento moral de la experiencia.³³

El reconocimiento del otro, por parte del pluralismo, no es violento. Sin embargo, comparte una ontología cultural con la exclusión y su aceptación de la existencia innegable del otro no conforma una estrategia para lidiar con la violencia, tanto de la constitución del otro como de su superación forzada, mediante la asimilación. Para el pluralismo, la aceptación de una ontología cultural de la diversidad es evidente en sí: esta ontología es real y, por consiguiente, es correcto aceptarla. Así que, ¿cómo proseguir cuando se trata de superar esta ontología (como en la homogeneización) o de negarle su

³³ El pluralismo que busca unir una noción kantiana de las personas como agentes de valor con el multiculturalismo puede motivar una sensibilización a otras culturas (Hill 2000, p. 183). Como sucede con Gandhi, esta perspectiva utiliza a “la humanidad misma” (*ibid.*, p. 87) como la fuente de valor universal para generar la aceptación de una pluralidad de valores. Esta actitud moral hacia la diversidad se parecería a la del multiplismo, pero éste tiene una metafísica diferente de la otredad que, quisiera sugerir, genera de manera más coherente esta actitud moral.

derecho a consolidarse (como en la exclusión)? Sólo se puede protestar que su postura es evidente por sí misma. Comparto con el pluralismo su respuesta humanitaria a las afirmaciones hechas por el otro. No obstante, al proponer que se acepte la otredad como respuesta evidente a la diversidad de colectivos –algo que para el exclusionista no es evidente de la misma manera–, tiene poco alcance para concebir una respuesta realmente no violenta a la exclusión.³⁴

Intentaré ahora bosquejar un modo no violento de aproximarse a la otredad, lo cual crea el ámbito para responder al otro de manera estratégicamente ambiciosa, ya que no se permite asegurar que el fundamento ontológico sea la diversidad ni la universalidad singular.

LA METAFÍSICA Y LA NO VIOLENCIA

El enfoque que denomino “multiplismo” se basa en una interpretación de la filosofía de la religión india, el jainismo. El multiplismo pretende alcanzar su objetivo de una manera no violenta. ¿Cuál es este objetivo? He ahí el gran reto. El filósofo jainista, al igual que Gandhi, ve un mundo lleno de alteridad intensa y conflictiva; y quiere permitirle al otro que hable y pedirle que escuche –todo ello sin violencia–, para llegar a un entendimiento que conserve las diferencias de los esquemas.³⁵ Nuestro recorrido de los métodos de aproximación a la otredad nos ha advertido del reto: ¿cómo podemos evitar el intento de superar la otredad a través de la homogeneización, y a la vez no cosificarla como algo culturalmente óptico? El multiplismo trata de estabilizar la dialéctica que existe entre el encuentro por la similitud que buscan los universalismos homogeneizantes y el respeto por la diversidad que admite el pluralismo. Por qué esto es el reto se ilustra aclarando que el multiplismo

³⁴ Podría ser que ciertas estrategias para encuentros entre distintas religiones se clasifican a sí mismas como pluralistas, pero se parecen al multiplismo que describo. Tal semejanza es aparente sólo porque, por seguir con el “diálogo”, sabiamente posponen llegar a una conclusión metafísica, puesto que advierten que la metafísica de la diversidad a su alcance no es útil. Es mi interpretación de Coward (1985, capítulo 6).

³⁵ Un ejemplo temprano clásico en el jainismo se halla en el Acaranga Sutra 1.7.1 (Jacobi 1884, pp. 62–63); mientras que se consideran seguidores de Mahavira, reconocen francamente y describen la diversidad, diciendo que las personas: “así difieren y profesan su opiniones individuales”.

prefiere los modos no violentos de proseguir en un mundo de diversidad vivida. Tanto superar como excluir al otro requieren violencia; mientras que sólo complacerse con lo innegable que es la otredad es únicamente renunciar a la violencia. El multiplismo desea convertir la no violencia en un acto positivo de encuentro con la alteridad, en una búsqueda de la afinidad.

Esta predilección por la no violencia, en el jainismo y en Gandhi, no es meramente una elección de medios. Hay una coherencia, en efecto, una unión de los medios y los fines, por la cual la no violencia se necesita para entender, al máximo, la realidad, porque esta realidad, en sí, es tal que sólo es accesible a través de la no violencia epistémica. Hay, por tanto, un interés metafísico tras la no violencia. Citemos a Gandhi: “La violencia oculta la verdad y, si intentas encontrar la verdad mediante la violencia, delatarás una ignorancia horrible en la búsqueda de la verdad, y por consiguiente, me he dado cuenta de que la no violencia, sin excepción alguna, es la esencia de la vida”.³⁶ En este contexto, hay que dejar de lado la especificidad soteriológica del jainismo³⁷ al tratar acerca de la metafísica del multiplismo que deriva del jainismo (y cuyos orígenes quizá aun se reconocen), pero que también concuerda con la noción gandhiana del encuentro no violento. (Los detalles del pensamiento religioso y la actividad sociopolítica de Gandhi también eran así.)³⁸

En resumen, el multiplismo considera que la realidad se realiza de manera múltiple. Por ejemplo, el bien máximo se conceptualiza de modos radicalmente diferentes en diversos sistemas religiosos. El multiplismo sostiene que no es incoherente mantener ambas ideas: (i) que estas formas diferentes son irreducibles a universales de orden superior, y (ii) que la validez de una forma no implica la invalidez de las otras. (Por ejemplo, el multiplismo consideraría que el debate sobre la naturaleza de la experiencia mística es erróneo porque es exclusionista; si la validez de todas las historias se asegura solamente por

³⁶ Citado en Prabhu (1952, 102).

³⁷ Sin embargo, hay que aclarar que la soteriología jainista no cambia la naturaleza o dirección de la estrategia ética. El objetivo de la ética jainista –su aplicabilidad– proviene, precisamente, de negarse, de manera no violenta, a imponer una idea de liberación (el máximo bien) a la diversidad humana. En este sentido, es adecuado considerar la estrategia de encontrarse con el otro, que exploraré ahora, como secular, aun si el argumento trascendental para llegar a un entendimiento con la alteridad implica una metafísica multiplista. Quizá sería mejor entender aquí “secular”, en el sentido moderno de la India constitucional, como algo neutro entre las distintas tradiciones (religiosas) que se les puede aplicar igualmente.

³⁸ Bondurant (1965, edición revisada).

una similitud más profunda, o si se puede afirmar únicamente la validez de una (o ninguna) para evitar la contradicción.)

El multiplismo propone que los elementos de diferentes esquemas de vida:

- 1) pueden hacer declaraciones sobre la realidad que no son congruentes entre sí,
- 2) y, a la vez, pueden ser igualmente ciertas para esta realidad.

La realidad puede permitir esta diversidad de la verdad. Por supuesto, hay una metafísica dogmática tras la estrategia jainista del encuentro multiplista con la otredad. Pero se debe notar que el argumento para el multiplismo es trascendental en sí: el multiplismo de la realidad explica la experiencia de la diversidad compleja y sin coherencia, la mutua irreductibilidad, y –muy importante– la veracidad e integridad de los elementos que constituyen la diversidad. Si la realidad es multiplista, la experiencia se puede explicar así. Por tanto, es posible interpretar el apoyo jainista (el argumento trascendental) de la multiplicidad de una manera más modesta, para que sea una metafísica descriptiva³⁹ en vez de una metafísica dogmática. Es decir que el multiplismo puede explicar la experiencia de la alteridad y la diferencia, y no que la realidad deba ser multiplista para que la experiencia pueda ser de alteridad y diferencia. No estoy negando –ni creo que exista la necesidad de negarlo– que sea necesaria una metafísica, sobre todo una de ontología cultural que sea constructiva, para motivar el encuentro ético con el otro.⁴⁰

El multiplismo no considera que la diversidad ilustrada en la experiencia crea una ontología suprema de diferencia. Por eso no es pluralismo. Pero tampoco cede a la idea de la ontología monista de reducir todo a la unidad o a la uniformidad; esto es lo que significa declarar que la realidad se realiza de múltiples maneras. Aunque no puedo defender aquí la coherencia lógica de este argumento en sí, porque requiere una exploración de la lógica

³⁹ Sobre la idea de la metafísica descriptiva y su relación con los argumentos trascendentales, véase Strawson (1982, p. 50). Para el contexto de la India y sus paralelas, véase Ram-Prasad (2002, pp. 28-31).

⁴⁰ No estoy completamente seguro de por qué tiene que haber, o cómo puede haber un argumento trascendental para fundamentar principios éticos sin una metafísica, como argumenta Apel (1999, p. 158) que se requiere. Pero Apel parece pensar que la metafísica sólo puede ser dogmática, y en este sentido mi uso de la distinción descriptiva-dogmática podría esquivar sus preocupaciones.

jainista de la condicionalidad,⁴¹ haré un resumen general de las doctrinas y estrategias que fundamentan dicha coherencia. Por el momento, basta con decir que esta visión del mundo es la base esencial del enfoque multiplista de la otredad. Puesto que el multiplista cree que la realidad no es monádicamente plural ni consecuentemente homogénea, en su vida siempre busca el encuentro con el otro en este espacio ético y conceptual donde el motivo no es superarlo ni cosificarlo. Los detalles de este multiplismo, que derivó de los materiales filosóficos jainistas, se describen abajo.

LA CIRCUNSCRIPCIÓN Y LA HETEROLOGÍA

El jainista examina las enseñanzas y el comportamiento de Mahavira (el fundador del jainismo), así como los tirthankaras (los ejemplos de la liberación espiritual de la tradición). Así descubre que pacientemente asumen y explican, primero un esquema o punto de vista, y luego otro. Es decir que en ellos mismos –en sus pensamientos y actos– demuestran la presencia de diferencias. Intentan alcanzar, dentro de sí mismos, un entendimiento del otro. Aceptan la experiencia de la diferencia, pero también procuran la inclusión de las diferencias. ¿Cuál es el significado de esta actividad? Que desean ir más allá de reconocer, aclamar, o solamente cosificar la alteridad, como lo haría un pluralista. Quieren demostrar que estos otros esquemas, aunque sean alternativas auténticas, son alternativas de una realidad. Me permito proponer que lo que hacen estos jainistas es buscar la afinidad entre alternativas (elementos fundamentales de la alteridad), lo cual no equivale a declarar la diferencia como absoluta ni superarla con universales trascendentales.

Este método tiene dos componentes: *nayavada*, la doctrina de los esquemas circunscritos; y *anekantavada*, la doctrina de la no exclusividad.

La doctrina de los esquemas circunscritos se entiende, básicamente, como una petición de la heterología (o el estudio de la otredad, que explicaré abajo).⁴² Esta doctrina propone que los esquemas propios son completamente

⁴¹ Ram-Prasad (2001).

⁴² Se considera que la palabra *naya*, que traduzco como “esquema (circunscrito)”, se deriva de la palabra *nayati*, que el filósofo medieval jainista Mallisena define como “conducir, hacer que uno alcance, subir al punto de la conciencia”; en Thomas (1960, p. 154). Un *naya* es un conducto, una manera de aproximarse a una realidad infinitamente múltiple. Cita un dicho

propios y no de los demás. No se niega que los esquemas se creen y se mantengan con gran seriedad moral e intelectual, o incluso existencial. Por ello existe tanto conflicto como para suplicar la no violencia. Pero el jainista aconseja que se expongan y presenten pacientemente los otros esquemas, que cada otro se explore. ¿Cuál es la lógica que se halla detrás de este impulso moral? Surge de la manera de entender que el esquema propio y el ajeno están circunscritos a dos formas interdependientes: no puedes (i) refutar el esquema del otro a partir de los recursos que tienes en el tuyo; ni (ii) está más justificada su ubicación en un esquema que el simple hecho de que estás allí.⁴³ Con respecto a (i), “refutar” significa, de manera general, cualquier modo de persuadir al otro a que renuncie a su esquema nativo, parcial o total, con base en nuestros propios valores del esquema. La refutación se puede realizar de muchas maneras: desde la disputa racional hasta la narración dramática, la persuasión moral, y la promesa del éxito material. En particular, esta idea de no refutabilidad no se limita a la afirmación restringida de que la racionalidad de una tradición no puede invalidar la lógica de algún otro. Se trata de algo más general e incluye, como lo he señalado, desde una interacción hasta relatar más que el otro a través de la coherencia de nuestro propio esquema de vida. Esto implica que el abordaje del tema de la inevitabilidad de la otredad no se haría refutando al otro. (Superar, sin refutar siquiera, es abiertamente violento, y no es una opción que consideraría el jainista.)

Esta toma de conciencia solemne de que los esquemas de vida no son transcendentales, se acompaña de una comprensión aguda del asunto antes mencionado de la ubicación en un esquema. Por qué alguien está ubicado en cierto esquema —una cultura, una religión o un estilo de vida— según (ii) no se puede justificar al margen del esquema mismo. Toda explicación de por qué estás donde estás sólo se puede referir a consideraciones que son posibles precisa y únicamente porque, en efecto, estás donde estás. De la misma manera, tu experiencia de la posición del otro será que el otro no se refiere más que a su propio esquema. Pero el argumento del jainista es que este hecho debe ser y es accesible tanto para ti como para el otro. Es decir, ambos podemos estar trascendentalmente conscientes de que, tanto nuestra base como la del otro

famoso: “Hay tantos esquemas como formas de expresión” (*ibid.*). (He modificado la traducción de Thomas en ambos casos.)

⁴³ Akalanka (1959, X.I); los esquemas son las intenciones originales, el punto de partida sin examinar de aquellos que los mantienen (prejuicio, en el sentido hermenéutico del término).

en nuestros esquemas respectivos son de una naturaleza no trascendental; ambos podemos estar conscientes de que compartimos una realidad, aunque desde posiciones ópticas y epistémicas diferentes.

Juntas, estas ideas constituyen la doctrina de la circunscripción, y sobrepasan significativamente las diversas formas de pluralismo. Un esquema circunscrito (*naya*) se define así: “la postulación, sin refutar, de un agente epistémico, es lo que capta una versión de una entidad”.⁴⁴ En la literatura jainista suele señalarse que un esquema circunscrito no se puede refutar, a menos de que se declare como verdad única y completa.⁴⁵ Al afirmar la imposibilidad de la refutación (en un sentido general), la doctrina implica que es inútil tratar de hacerse valer más que el otro, acercándose, así, a una ortodoxia radical de esquemas. (Consideremos este modelo como un pluralismo competitivo.) Cualquier intento de esta clase sería violento. Al mismo tiempo, esta doctrina transforma la consideración de la no trascendencia esquemática en algo activo. No hay que interpretarlo como una licencia sólo para reconocer la alteridad del otro (como en el pluralismo sencillo) y complacernos con la no violencia pasiva. La perspectiva basada en el jainismo señala que nos puede llevar a reconocer que nosotros y el otro estamos situados, bastante alotrópicamente, en la diferencia y en la afinidad. O sea que debemos reconocer que compartimos la naturaleza no trascendental de nuestros esquemas.

Deberíamos buscar la no violencia activa en el encuentro.⁴⁶ El impulso moral hacia el encuentro proviene de un entendimiento de la naturaleza similar de nuestro esquema y el del otro. No podemos evitar al otro, porque está presente en la experiencia; ni lo podemos superar, porque no existe recurso sustentable en sí para hacerlo. Además, cuando la presencia del otro se ha reconocido, surge la pregunta de cómo interactuar con ella. Todo esto significa que hay que comprender al otro. Esto implica una elucidación de la naturaleza del otro, para lograr un desplazamiento imaginario y entrar en su condición no trascendental. En resumen, hay una afinidad. Entender es dar

⁴⁴ Prabhacandra (1941, p. 676).

⁴⁵ Padmarajah (1986, pp. 311-12) tiene un resumen breve del material relevante.

⁴⁶ Los jainistas suelen proponer que todos los esquemas son sujetos a siete tipos de circunscripción, en los que pueden ser analizados. Intentar traducirlos es, incluso, una cuestión de interpretación y, en todo caso, su arraigo en la tradición filosófica los vuelve quizá demasiado específicos para nuestros propósitos teóricos culturalmente generales. Para un resumen útil véase Padmarajah (1986, capítulo X).

sentido a la integridad del otro; es, además, reconciliarla con la integridad propia; también es aceptar la existencia simultánea de ambos esquemas de vida y la ausencia de prioridad trascendental (de uno sobre el otro, o de ciertos universales más profundos). Quisiera utilizar la palabra “heterología”, que se ha vuelto más común en los estudios anglófonos, para describir este entendimiento del contenido del esquema del otro y de la afinidad entre esquemas diferentes y diversos. El estudio de la diferencia es un estudio de la afinidad; y, como método de estudio de los esquemas circunscritos de la vida desde una perspectiva interna y externa, la heterología no es meramente superar ni reconocer la alteridad.

He de mencionar que esta interpretación, en su concepción de qué es encontrarse con el otro, se diferencia de los enunciados de la heterología que no alcanzan o que sobrepasan una interpretación multiplista. Por un lado, esta heterología derivada del jainismo tiene mayor alcance que otra que propone que la principal importancia de estudiar al otro es definirme a mí mismo. La heterología dirigida a la autodefinition es radical y admirable (sobre todo cuando desafía los exclusivismos a través de su proyecto de definirse a uno mismo desde el punto de vista del otro). Pero, en este caso, el otro es solamente –y negativamente– importante por su impacto sobre los límites y espacios de uno mismo o de nuestro esquema de vida.⁴⁷ La heterología derivada del jainismo desea que el proyecto sea un reconocimiento más positivo del lugar del otro. Por otro lado, la heterología derivada del jainismo le da la misma importancia a uno mismo que al otro, y esto la diferencia de otra heterología que transpone la importancia. Es decir que solamente le da importancia a razón del punto de vista del otro. Tal ética heterológica subsume el sentido del yo dentro de una afirmación extravagante de la otredad; se podría decir, de manera paradójica, que el otro sólo vale para conquistarme a mí.⁴⁸

⁴⁷ Esta heterología es, por supuesto, la idea “original” de De Certeau. Sólo estoy pidiendo una atención más penetrante, y quizá crítica, a esta característica de su obra que otros han reconocido, pero con mucho más aclamación. Para De Certeau, el papel más importante en la constitución de la lógica [de discurso] se guarda...para el juego complejo del otro con la parte más abiertamente representacional del discurso, por tanto denominó sus proyectos heterologías. Este otro, que obliga a que los discursos tomen la apariencia serpentina que tiene, es...*el modo de relación del discurso a su propia historicidad* en el momento de su enunciación (Godzich 1986, p. xx; cursivas mías).

⁴⁸ Evidentemente, es una interpretación de Levinas, quien motiva el encuentro ético al exigir que el otro, que tiene tanto “pobreza” y “dominio”, lo “ordene” y “decrete” (Levi-

El multiplismo considera que el encuentro con el otro es un fundamento ético; su metafísica motiva directamente este reconocimiento que conduce a un acuerdo o bien a la consonancia con la realidad. La heterología no se dirige de manera teleológica ni al otro ni a mí, sino a una realidad que es tanto el otro como yo.⁴⁹ Por último, para el multiplismo el otro es no trascendental, pero su existencia es fundamentalmente coetánea con uno mismo (aunque no sea asimilable); es diferente, pero no es ajeno.⁵⁰

EL MULTIPLISMO Y LA HETERONOMÍA

Recuérdese que mencioné que, al adoptar una noción gandhiana de la no violencia, me desviaba de sus ideas metafísicas. La metafísica del jainista, que tiene correlación con el método de la circunscripción, es la metafísica del multiplismo.

El “multiplismo”, como término, es mi intento de etiquetar la “no exclusividad” (*anekantavada*). La manera más natural de interpretar esto es epistémicamente: sólo captamos facetas diferentes de la realidad, y no deberíamos proponer que la faceta que captamos es la única que existe. Esta interpretación es la más común en el jainismo y, como lo he sugerido, probablemente

nas 1985, pp. 89, 97). “El otro debe tomarme como ‘rehén’ para ‘librarme’ (Levinas 1981, p. 117).

⁴⁹ Esta metafísica distingue mi postura de la interpretación ingeniosa de Buchanan sobre cómo en la heterología de De Certeau la tensión entre la otredad infinita y la similitud absoluta (“la imposibilidad de otro que no es infinitamente otro”) se examina interpretándola como un proceso: el otro sigue haciéndose infinitamente otro, así que algunas partes tuyas todavía estarán al alcance, y otras partes ya están fuera de alcance (Buchanan 2000, pp. 75-76). Si De Certeau comparte esta postura, en términos del encuentro ético con el otro, es más o menos la misma estrategia mía, pero la orientación metafísica y la motivación que provee aun son bastante diferentes.

⁵⁰ De nuevo, el contraste es con De Certeau y Levinas. Para ambos, el encuentro heterológico está motivado por la otredad de Dios, concepto que no existe en el jainismo (y sólo es difusamente importante, como el nombre de las verdades universales, para Gandhi). En cuanto a De Certeau (al contrario de mucha teoría cultural sobre el tema), estoy de acuerdo (aunque a los estudiantes de la ortodoxia radical les parezca raro) con Ward (1996). La heterología de De Certeau es teología (y viceversa: “la teología es por excelencia un proyecto heterológico”; Ward 1996, p. 526), puesto que el máximo otro es Dios, y el otro olvidado es el inferior social. Éste es el “segundo otro”, y el encuentro con él depende del primero. Y, sin duda, el “deseo” ético de Levinas es por una verdad que considera completamente ajena a él; y, asimismo, mezcla la otredad de Dios con la otredad de la humanidad.

fue parte de la observación de Gandhi de que la percepción de la verdad es fragmentada. Yo propongo una interpretación óptica: la realidad, en sí misma, tiene múltiples facetas.⁵¹

La doctrina del multiplismo debe entenderse como una afirmación de la heteronomía. Explicaré, de manera breve, cómo utilizo el término. La heteronomía es, básicamente, un sistema parecido a la ley: en él estamos sujetos a quien no soy yo. Es decir, al otro. Es una condición en la que la voluntad y los recursos se derivan y se extienden mediante la autoridad extrínseca. Contrasta, por supuesto, con la autonomía, en la que el individuo funciona según la voluntad y los recursos que le son intrínsecos.⁵² El otro autoritativo se ha concebido, frecuentemente, como Dios; y la reconceptualización del individuo sujeto a su propia voluntad y no a la de Dios se ha considerado el gran logro de la modernidad desde la Ilustración.⁵³ Pero esta interpretación predominante de la heteronomía, como oposición a la autonomía, debería entenderse como la homonomía o la ley de la similitud. La sujeción del individuo a la voluntad y a los recursos de un colectivo es una condición a la que está sujeto cada ser individual del colectivo de igual forma. Quizá la sujeción a la voluntad de Dios es, históricamente, una forma inicial y predominante de heteronomía. Pero, exceptuando a Dios, los otros humanos (y otras creaciones) están tan sujetos a Él como lo está uno mismo (en efecto, esto es el poder de la voluntad de Dios). Sin duda, esto contrasta con la autonomía, en la que el yo se moviliza por su propia voluntad y con sus propios recursos. Sin embargo, tal heteronomía aparente es, evidentemente, una sujeción a la voluntad divina y homonómica. Las teorías comunitarias del ser también contrastan con la autonomía del individuo, donde la autonomía equivale a la ley de la distinción de cada ser. La heteronomía comunitaria reemplaza a Dios con la tradición, la sociedad, o cualquier otro ente, por lo general colectivo, que no es el yo. Este tipo de heteronomía tiene dos clases generales. En una, el origen de la voluntad autoritativa no la constituyen los seres sujetos

⁵¹ Un comentarista moderno y perspicaz lo dijo así: “no hay solamente diversidad, sino que cada hecho es igualmente diversificado” (Mookerjee 1944, p. 70). Entiendo “diversidad” como un intento de distinguir la misma idea que la “multiplicidad.”

⁵² La historia de la autonomía en el pensamiento occidental es diversa, y se puede rastrear hasta Milton, Locke, Rousseau y Kant (Richards 1981) o, dentro de la cristiandad, hasta Aquino, Lutero y Calvino (Dworking 1988, p. 13).

⁵³ Una interpretación precisa de este tema la podemos encontrar en Cuppit (1980, Introduction).

a ella; el poder de la tradición se podría interpretar de esta manera. En la otra, la voluntad colectiva sí es externa a cualquier ser individual, pero la constituyen todos los seres sujetos a ella bajo alguna lógica de surgimiento. No obstante, todos estos ejemplos tienen algo en común: suman la voluntad de los otros y de uno mismo en una sujeción compartida, en un mismo sistema parecido a la ley. Su interés es cómo está gobernada la voluntad del yo, y el asunto del otro (no divino) no es más que una cuestión de si otro yo está gobernado de igual manera. Por eso prefiero llamarlas homonomías (o por lo menos homo-heteronomías).

Al renombrar tal antiautonomía como homonomía espero crear un espacio para darle otro uso a la heteronomía, como la ley de la otredad o como la influencia de cada ser sobre el otro. Es un estado de receptividad mutua (y de nuevo afinidad) mucho más dinámico, interactivamente. Según sé, la heteronomía es una sujeción de los seres a la voluntad y a los recursos de otros seres, mutuamente, pero de manera desagregada. No hay una sujeción común, ni una similitud emergente a un sistema de reglas, sino sólo un patrón de interacciones de influencia individuales entre otros diferentes y particulares (incluido uno mismo). Cada otro es otro, pero el otro me necesita a mí; y yo soy yo, pero necesito al otro para asumir y estar dentro de una realidad que se realiza de maneras diferentes en mí y en el otro. La maniobra principal aquí es negarse a homogeneizar al otro a través de la sujeción a una voluntad común. La voluntad es múltiple, porque el otro es múltiple; es particular, porque hay otros particulares; pero cada otro, yo incluido, está sujeto a otras voluntades particulares.

Por resistir a la sujeción común y por reconocer la multiplicidad de la voluntad individual, la heteronomía multiplista comparte algunos elementos con la interpretación básica de la autonomía, pero difiere de las explicaciones clásicas que la Ilustración brinda sobre la autonomía, de dos maneras. Primero, afirma la intersujeción natural y prediscursiva de voluntades entre los individuos, porque cree en una realidad constituida por la multiplicidad. Por esto es diferente a las teorías de la autonomía pura y sencilla, que solo tienen que construir leyes instrumentalmente (para conservar la sociedad, para permitir que un gobierno funcione, etcétera), a través del acuerdo deliberado –y, además, construido, discursivo, posnatural– de la voluntad individual con la coexistencia cosmopolita. Segundo, la afirmación que hace el multiplismo de la voluntad del otro y del yo no se deriva de una petición a una sola calidad superior, universal y universalizada inherente a

todos.⁵⁴ No hace una maniobra que universaliza –y homogeneiza– como lo hace la interpretación clásica de la autonomía. Por tanto, no es susceptible a la crítica –hecha contra explicaciones clásicas de la autonomía– que busca superar la otredad mediante la imposición agazapada de los valores del esquema de uno mismo sobre los demás. El objetivo del multiplismo no es estipular qué es la voluntad del otro, cómo se manifiesta, y qué la constituye y justifica, sino reconocer y buscar afinidades con ella. Por tanto, la voluntad del individuo, aunque central al encuentro ético solicitado por el multiplismo, está engastada en una red de intersujeciones diferentes. (Cuando mucho, esta es la autoheteronomía.)⁵⁵

El multiplismo, como una metafísica –sobre todo de la ontología cultural–, mantiene que hay una diversidad irreducible, pero mutuamente circunscrita, de alteridades.⁵⁶ Es heteronómico en el sentido que describí, porque nos involucra con el otro y viceversa, no mediante una gestión encaminada hacia una universalidad común, sino mediante el reconocimiento de que, en la diferencia de cada uno, tenemos posturas similares. Estar mutuamente abiertos a la influencia proviene de estar igualmente ubicados –circunscritos– en la realidad, y de ser realizaciones igualmente sustentables, aunque diferentes, de ella.

⁵⁴ Una explicación típica es que la autonomía es “el respeto para un sinfín de hechos que responden al esquema ‘P es el autor de su propia vida’, donde P es una variable cuyo alcance es el *universo* de personas individuales” (Spector 1992, p. 162; cursivas mías).

⁵⁵ Quizá aquí el lector más indólogo se preguntará cómo interpreto el papel del yo en el jainismo. ¿Acaso el máximo objetivo religioso jainista no es el logro de un ser individual completamente realizado que no está sujeto al apego al mundo (y su influencia)? ¿Cómo puede concordar este énfasis sobre el ser individual con lo que se ha dicho sobre la heteronomía? Aunque no puedo ahondar en este tema profundo y exegético, propondré lo siguiente: la soteriología jainista de *kaivalya* o un yo unitario debe considerarse como una teoría de la autotelia –el objetivo del ser individual, en vez de la autonomía–, la ley del ser individual. Este estado se alcanza, forzosamente, por un entendimiento de la naturaleza de la realidad (su multiplicidad) y una vida ética (de encuentro con la otredad múltiple consonante con esta realidad). La autotelia requiere, por tanto, de la heteronomía. Agradezco a Christopher Chapple por su conversación sobre el tema.

⁵⁶ La idea de la heteronomía de la circunscripción mutua está indicada en la terminología técnica del jainismo para la mutualidad: *anyonyatmakatva*, literalmente inter-ser-individual, y *anyonyavyaptibhava* o inter-ser-impregnado).

LA HETEROLOGÍA Y LA HETERONOMÍA: CAMINO Y
OBJETIVO DE LA NO VIOLENCIA HACIA EL OTRO

No se puede negar la necesidad de discutir, disputar y narrar para defender ciertas posturas y alcanzar ciertos objetivos, aunque éstos puedan considerarse actividades epistémicamente violentas. Son, sin embargo, excepciones tácticas. Hay que reconocerlas inequívocamente como la necesidad lamentable de la compulsión. La estrategia general es de encuentro, y es no violenta. En todo caso, aun cuando el objetivo sea la autodefinición, si la violencia hacia la perspectiva del otro no es deseada sino sólo el resultado del autoanálisis, lo esencial debe ser lograr un estado de afinidad tanto no violento, por respetar la integridad del otro, como afirmativo, por su capacidad de brindar autosatisfacción. Como dijo Gandhi, refiriéndose explícitamente al pensamiento jainista:

Ha sido mi experiencia que siempre tengo la razón desde mi punto de vista y a menudo estoy equivocado desde el punto de vista de mis críticos honestos. Sé que ambos tenemos razón desde nuestros respectivos puntos de vista. Y este conocimiento me salva de atribuirles motivos a mis oponentes o críticos... Me gusta mucho la doctrina de la multiplicidad de la realidad. Es esta doctrina la que me ha enseñado cómo juzgar a un musulmán desde su propia perspectiva, y a un cristiano desde la suya... Mi *anekantavada* es el resultado de las dos doctrinas de *satya* (verdad) y *ahimsa* (no violencia).⁵⁷

El multiplismo es la metafísica y el apoyo de la no violencia. La constitución del otro es violencia. La constitución del otro se refiere a una idea de una realidad u orden transcendental en la que se priva al otro de privilegios por no ser el máximo. El esquema propio se considera, en cambio, natural o codificado en la estructura de esta realidad (por raza, por poseer alguna revelación, o por ser habitantes originarios de alguna tierra, etcétera). La realización de una situación con orden exige aclarar quién es uno mismo y quién el otro. El otro no coincide con el estado transcendental, por ser (i) obstinadamente, permanentemente y sin opción, diferente; o (ii) por no haber sido aún convertido u homogeneizado. Por consiguiente, ambas ontologías –la

⁵⁷ Gandhi (1925).

de la diferencia y la de la similitud— justifican la constitución del otro, aunque de maneras diversas. La metafísica multiplista, al concebirse como un proceso de encuentro y por su afirmación simultánea de la provisionalidad e integridad de la otredad, no busca superar ni ontologizar violentamente al otro.

Entender la otredad te conecta al otro, además de establecer tu afinidad con él. Sin quitar las diferencias, el multiplismo establece el mismo grado de responsabilidad para todos.⁵⁸ Prescinde de la otredad sin negar al otro, porque mantiene que el yo y el otro están mutuamente obligados a influenciarse. Elimina, así, la condición violenta de la separación. De este modo, la heterología alcanza el reconocimiento de la heteronomía. En esta condición no se descarta que los valores, las características, las creencias y otros indicadores de la identidad que componen los esquemas puedan coincidir en ti y en el otro. Sin embargo, no existe una expectativa basada en una metafísica monista-universalista que dicte que así será. La coincidencia será algo contingente, cuya importancia reside en que sólo demuestra, de algún modo, la afinidad que tenemos, misma que nos permite reconciliarnos con nosotros mismos y con los demás. Como ni siquiera esta coincidencia viene de una expectativa metafísica, no hay riesgo de homogeneizar implícitamente al otro a mi esquema presuntamente universal. La semejanza que existe entre uno mismo y el otro es, principalmente, una cuestión de la intercolocación empática de la sensibilidad de uno mismo en el esquema del otro, o del reconocimiento de la intersujeción de la voluntad; es el resultado de la búsqueda de la afinidad. Esta afinidad es la realización eficaz del encuentro no violento con el otro.⁵⁹

⁵⁸ Aquí, la noción de Apel de “las reivindicaciones y obligaciones fundamentales” habla mucho de lo que quisiera decir: “igualdad de derechos para todos los posibles compañeros de discurso y la misma co-responsabilidad de todos para el descubrimiento y la resolución de problemas moralmente relevantes” (Apel 1999, p. 159).

⁵⁹ La teoría política más fundamentalmente novedosa que parece concordar con la metafísica que he esbozado aquí es el multiculturalismo de Bhikku Parekh. En ella, el teórico político contempla su propia cultura y su lugar no desde una “perspectiva arquimediana”, sino desde “un tipo de trascendentalismo inmanente” (Parekh 2000, p. 339). Esta perspectiva política está compuesta de tres factores: “lo culturalmente arraigado de los seres humanos, lo ineludible y deseable —que son la diversidad cultural y el diálogo intercultural—, y la pluralidad interna de cada cultura” (Parekh 2000, p. 338). Se necesitaría otro estudio para asociar explícitamente esta teoría política con mi metafísica cultural y moral.

LA VULNERABILIDAD Y EL VALOR

La no violencia gandhiana y el multiplismo jainista no son simplemente idealistas u optimistas en su reconocimiento práctico de la tarea. Hay un reconocimiento perspicaz en cuanto a la búsqueda de la afinidad que provoca la vulnerabilidad. Gandhi dijo que el acto de amor (que he redefinido como la búsqueda de la afinidad) exigía sufrimiento, que es la insignia de la humanidad. Al abstenerse de conquistar, el que practica la no violencia se vuelve vulnerable. La vulnerabilidad es el valor de la no violencia. La paradoja de la fortaleza –en efecto, la fuerza– de la no violencia la distingue del pacifismo, porque busca un encuentro activo con la otredad, y no meramente negarse a resistir el impacto que el otro tiene sobre uno mismo. El reto a la vulnerabilidad no sólo proviene de la amenaza directa de alguien frente al otro, porque muchos hallarán el valor de enfrentar respondiendo del mismo modo, con una constitución mucho más enfática del otro: el valor del odio. El mayor reto es encontrar el valor sin la constitución del otro: el valor del amor, que deriva de la vulnerabilidad, y que, por tanto, provee fuerza. Aquí es cuando uno, obligado a buscarlo, pregunta: ¿por qué? Y aquí es necesario ver la realidad de cierta manera, haciendo que el valor del amor –la búsqueda valiosa de la afinidad– sea ontológicamente obligatorio. El multiplismo es una manera, espero, de brindar un entendimiento de la realidad que permita este encuentro no violento, pero pleno, con la otredad.

Este estudio es programático, en el sentido de que expone una ontología cultural y una estrategia moral para futuros estudios más específicos sobre las formas materiales y culturales de poder. Pero es, por lo menos, un primer intento de encuentro con diversas consideraciones culturales y filosóficas.

Veámoslo, también, como un manifiesto de los poderosos, quienes tienen que prepararse para asumir la vulnerabilidad. Podemos preguntar si el manifiesto de los que no tienen poder tendría que ser diferente, porque ya son vulnerables. Pero vuelve la idea de que la no violencia gandhiana era preeminente para los que no tenían poder, instrumentalmente justificable por esa misma razón, pero manifiesta como un credo que ponía en duda, precisamente, quién ostentaba el poder y quién no. Cómo y por qué fue así, es tema para otro día.

BIBLIOGRAFÍA

- Akalanika (1959). *Siddhiviniścaya*. Kasi, M. J. (ed). Benares: Bharatiya Jnanapitha.
- Amṛtacandra (1933). *Puruśārthasiddhyupāya*. Prasada, A. (ed), Lucknow: Central Jaina Publishing House.
- Apel, K. O. (1999). Justice in a multicultural society. En Kearney, R., y M. Dooley, M. (eds), *Questioning ethics. Contemporary debates in Philosophy* (pp. 145-163). Londres: Routledge.
- Bellamy, R. (1999). *Liberalism and pluralism: Towards a politics of compromise*. Londres: Routledge.
- Bhargava, D. (1968). *Jaina ethics*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bondurant, J. V. (1965). *The conquest of violence: The gandhian philosophy of conflict*. Revised ed. Berkeley: University of California.
- Buchanan, I. (2000). *Michel de Certeau. Cultural theorist*. Londres: Sage.
- Coward, H. (1985). *Pluralism: Challenge to world religions*. Maryknoll, Nueva York: Orbis.
- Cuppit, D. (1980). *Taking leave of God*. Londres: SCM.
- Derrida, J. (2000). Hospitality. *Angelaki* 5(3), pp. 3-18. Trans. Stocker, B., y Morlock, F.
- Doufourmantele, A., y Derrida, J. (2000). *Of Hospitality*. Trans. Bowlby, R. Stanford: Stanford University Press.
- Dworkin, G. (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1894) What is enlightenment? En Rabinow, P. (ed), *The Foucault Reader* (pp. 32-50). Trans. Porter, C. Nueva York: Pantheon.
- Gandhi, M. K. (1921, 19 enero). *Young India* (semanario).
- Gandhi, M. K. (1925, 7 mayo). *Young India* (semanario).
- Gandhi, M. K. (1932). *From Yeravada Mandir*. Trans. Desai, V. G. Ahmedabad: Navajivan.
- Gandhi, M. K. (1936, 25 marzo). *Harijan* (semanario).
- Gandhi, M. K. (1938). *Hind Swaraj*. Ahmedabad: Navajivan.
- Glazer, N. (1978). Individual rights against group rights. En Kamenka, E., y Tay, A.E. (eds) *Human Rights* (pp. 87-103). Londres: Arnold.
- Godzich, W. (1986) Foreword. En Certeau, M. de, *Heterologies: Discourses on the other* (pp. vii-xxi). Trans. Massumi, B. Manchester: Manchester University Press.
- Goethe, J. W. (1971). *Elective Affinities*. Trans. Hollingdale, R. J. Harmondsworth: Penguin.

- Goodman, S. (1997). Nihilism and the philosophy of violence. En Sumner, C. *Violence, culture and censure* (pp. 159-188). Londres: Taylor.
- Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action. Vol. 2. Lifeworld and system: The critique of functionalist reason*. Trans. McCarthy, T. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. (1993). *Justification and application*. Trans. Cronin, C. P. Cambridge: Polity.
- Hill, T. E. (2000). *Respect, pluralism and justice. Kantian perspectives*. Nueva York: Oxford University Press.
- Honderich, T. (1980). *Violence for equality: Inquiries in political philosophy*. Harmondsworth: Penguin.
- Iyer, R. N. (1973). *The moral and political thought of mahatma gandhi*. Nueva York: Oxford University Press.
- Jacobi, H. (1884) (trans.). *Jaina Sutras*. Oxford: Oxford University Press.
- Jay, M. (1984). Habermas and modernity. En Jay, M., *Fin de siècle socialism* (pp. 24-46). Nueva York: Routledge.
- Kant, I. (1970). Third definitive article of a perpetual peace. En Reiss, F., *Perpetual peace. Kant's political writings* (pp. 105-108). Trans. Nesbet, H. B. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kekes, J. (1993). *The morality of pluralism*. Princeton: Princeton University Press.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, community and culture*. Oxford: Clarendon.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than being or beyond essence*. Trans. Lingis, A. The Hague: Nijhoff.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Trans Cohen, R. A. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Matilal, B. K. (1986). *Perception*. Oxford: Clarendon.
- Mookerjee, S. (1944). *The jaina philosophy of non-absolutism*. Calcutta: Bharati Mahavidyalaya.
- Padmarajah, Y. J. (1986) *A comparative study of the jaina theories of reality and knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Parekh, B. (1977). *Gandhi*. Oxford: Oxford University Press.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory*. Basingstoke: Macmillan, 2000.
- Prabhācandra (1941). *Prameya Kamala Mārtaṇḍa*. Shastri, M. K. (ed). Bombay: Jaina Vikas Mandal.
- Prabhu, R. K. (1952). *This was Bapu*. Ahmedabad: Navajivan.
- Ram-Prasad, C. (2002). *Advaita epistemology and metaphysics: An outline of Indian non-realism*. Londres: RoutledgeCurzon, 2002.
- Ram-Prasad, C. (2001). Multiplism: A jaina ethics of tolerance for a complex world. En Runzo, J., y Martin, N. (ed), *Ethics in the world religion* (pp. 347-349). Oxford: Oneworld.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.

- Rescher, N. (1993). *Pluralism: Against the demand for consensus*. Oxford: Clarendon.
- Richards, D. A. J. (1981). Rights and Autonomy. *Ethics* 92, 3-20.
- Sartre, J. P. (1967). Preface. En Fanon, F., *The wretched of the Earth* (pp. 7-26). Harmondsworth: Penguin.
- Spector, H. (1992). *Autonomy and rights. The moral foundations of liberalism*. Oxford: Clarendon.
- Strawson, P. F. (1982). Review of transcendental arguments and science. *Journal of Philosophy* 79, 45-50.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical papers, Vol. 2. Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, F. W. (trans.) (1960). *The flower-spray of the quodammodo doctrine. Śrī Ma-liṣenasūri's Syād Vāda Mañjarī*. Berlín: Akedemie.
- Tichenor, D. J. (1998). Immigration and Political Community in the United States. En Etzioni, A (ed.), *The essential communitarian reader* (pp. 283-293). Lanham, MD: Rowman.
- Ward, G. (1996). The voice of the other. *New Blackfrairs* 77, 518-528.