

Otredad y Modernidad

El asunto de la "otredad" es familiar para los teóricos hispanoamericanos y su vivencia nos es familiar a todos los individuos del continente. Esta misma familiaridad se extiende, como todos sabemos, a los negros, a los judíos, a los árabes, a las mujeres, en suma a todo el tercer mundo y a los grupos discriminados y explotados. Es también un clásico problema de la filosofía porque incluye temas como la socialidad, la comunicación y la violencia. Veámoslo ahora un poco más en detalle.

En el lenguaje cotidiano el otro es simplemente el otro yo, el prójimo, pero el asunto se complica cuando a esta palabra la dotamos de una carga metafísica o cuando echamos mano de la significación metafísica que va ya inherente al lenguaje mismo. Transitando por veredas cartesianas podemos preguntarnos si en efecto conocemos rigurosamente al tal otro, si coexistimos con él o si no es más que un producto de nuestra imaginación, una ilusión de los sentidos. Al hombre de la calle, como mencionaba Gaos al prójimo cotidiano, estas preguntas le parecen absurdas, y lo serían si la filosofía desde temprano no hubiera distinguido entre el conocimiento ligero, como mera opinión, del conocimiento riguroso, como logos, como racionalidad. Tales preguntas tienen sentido dentro de este segundo ámbito, explicarlas me llevaría muchísimo espacio y no es de ninguna manera el objeto principal de este trabajo. Sin embargo, hay que señalar que el problema del solipsismo cartesiano está resuelto; un dato inicial de nuestra existencia es que existimos en el mundo y que los otros son parte de este mundo. Se trata de una vivencia, de una forma de existencia y sólo porque ése es el dato podemos preguntarnos si el mundo y los otros existen y cómo son; esta es una pregunta de conocimiento, que trata de averiguar la razón, el logos de ese dato inicial. No lo podríamos hacer si no lo tuviéramos.

Con el otro, con los otros, nos relacionamos a todas horas, pero aquí de lo que se trata es de preguntarnos quién es. Esta pregunta es importante porque casi nadie la hace en abstracto, sólo los filósofos; generalmente se trata de alguien muy concreto, como cuando los españoles y los indios se preguntaron quiénes eran aquellos extraños o como cuando los blancos se preguntaban si los negros eran o no hombres. Tales preguntas envuelven el problema de una convivencia muy conflictiva. Desde el siglo XVIII se insiste mucho en la socialidad del hombre, pero ya está claro que es tan social como antisocial.

Desde Hobbes hasta Freud se ha señalado que con frecuencia la socialidad está al borde de la ruptura. O, si se quiere, que la socialidad lleva en sí el germen de su propia destrucción.

Este es el principal supuesto que contiene la pregunta por el otro, pero no es el único: cuando se habla del otro se supone que es otro como yo. A una puerta o a un animal nunca le decimos el otro, sino más bien a otro hombre. Otro como yo; de la misma sustancia, por así decirlo. El disparadero de los conflictos se inicia cuando alguien tiene la malicia y la fuerza para dudar de este supuesto. Hay muchos ejemplos y han sido muy citados. Sólo me referiré al más clásico. Dice Aristóteles en su *Política* (Ediciones Iberia, Barcelona, 1959): "Hay en la especie humana individuos tan inferiores a los demás, como el cuerpo al alma, como la bestia al hombre; son aquellos de los que el máximo empleo que se puede sacar es el de la utilización de las fuerzas corporales. Partiendo de los principios que hemos sentado, esos individuos son los destinados por la naturaleza a la esclavitud, pues para ellos no existe nada mejor que obedecer. Es esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y en efecto a otro pertenece) y cuya razón apenas llega al grado necesario para experimentar un vago sentimiento, sin tener la plenitud de la razón. Los demás animales *enteramente desprovistos de razón* obedecen a las impresiones exteriores. Por lo demás la utilidad de los esclavos y de los animales domésticos es casi la misma; unos y otros colaboran con nosotros para satisfacer las necesidades primordiales de la vida."

Los griegos no creían para nada en la igualdad sino, como lo dice Aristóteles, en que hay diversas clases en la especie humana y en que unos se acercan más a esa esencia, consistente en la racionalidad y otros están en la frontera con la animalidad y a cada uno corresponde un lugar en la sociedad. Con esta opinión se justificaron los conquistadores para reducir a los indios a la tutela y la esclavitud. De hecho Aristóteles expresa una opinión que ha tenido gran trascendencia en la historia humana: el otro no es como yo y vale menos que yo.

Sobre esto hay una extensa literatura que no voy a citar, sólo señalaré otro rasgo en esta relación en el cual pone énfasis Leopoldo Zea (*América como conciencia*. Cuadernos Americanos, México, 1953): el que clasifica cosifica, es decir, le señala al otro el papel que debe desempeñar. Lo trata como una cosa, le dice cuál es su ser y le prohíbe que se salga de él. Este proceso no es teórico sino una forma de la acción acompa-

ñada a veces de justificaciones concienciales. Al clasificado, al cosificado, le costará mucho esfuerzo cobrar una conciencia también práctica de que no es lo que dice el otro y que dispone de una libertad para negar el papel subordinado que se le ha impuesto. Esta lucha va determinando las formas de conciencia de los contendientes. Ahora bien, esta relación que estoy describiendo como la dada entre grupos sociales diferentes, se presenta también entre los individuos. Freud ha descrito admirablemente cómo el amor y el placer no pueden darse más que en un marco de violencia y de dominio y que estos fenómenos permean toda la existencia humana.

Este proceso de cosificación, de dominio, tiene su propio discurso. En otro lugar (*Violencia y racionalidad*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1985) he tratado de mostrar algunas de sus características. Del lado de los dominadores hay un uso de la ambigüedad del lenguaje, del hecho de que las palabras y las frases pueden tener varios sentidos o significados al mismo tiempo. Con una expresión tan aparentemente poética como “la noche de los cristales” denominaron los nazis a la operación de romper en una sola noche todos los cristales de los escaparates judíos en toda Alemania; a su vez los israelitas a la más grande incursión bélica que han hecho sobre Líbano le llamaron “paz para Galilea”. La guerra se convierte en paz, el destrozo en noche poética, así también hay toda suerte de invasiones en nombre de la democracia o del apego al orden jurídico, como el reciente caso de Panamá. La ambigüedad llega a tal grado que una palabra posee dos significados contrarios como cuando la guerra significa paz y la sujeción libertad. A veces el hecho mismo suscita la ambigüedad como en el caso de la conquista española de América que, cuando viene, también se la menciona como evangelización. En otro orden de cosas también a un negro se le dice “hombre de color”, supuestamente porque la palabra negro se ha convertido en una especie de insulto o perteneciente a un grupo ético, como si los otros hombres y en particular los llamados blancos no fueran también de color o no pertenecieran a grupos étnicos. En México, la palabra “indio” puede llegar a ser proferida como un insulto, pero, al fin tierra de ambigüedades, la palabra “naco”, un tanto sustituta de la anterior, puede llegar a aplicarse hasta a los ricos de mal gusto.

Una variante de este procedimiento es el de los bautismos. La designación de las tierras halladas por Colón como América ha dado lugar a una polémica secular: las otras propuestas, “Colombia”, “Indoamérica” y la división de “América” para los norteamericanos y “Latinoamérica” para nosotros se discuten todavía ahora complicadas con la polémica suscitada por las celebraciones del quinto centenario del evento colombiano acerca de si se trató de un “descubrimiento”, una “invención”, una “conquista” o un “encuentro”. Cada uno de estos nombres lleva una carga conceptual que puede ser rechazada o aceptada por los bautizantes y los bautizados, por eso cada cambio histórico importante va acompañado entre otras cosas por cambios de nombres. Nosotros, los mexicanos, hemos recibido cuando menos tres nombres: Tenochtitlan, Nueva España y Estados Unidos Mexicanos; cada uno de estos nombres implica una conceptualización de quienes los aplicaron,

como actualmente el caso de los países africanos recién independizados que han cambiado sistemáticamente los nombres que les impusieron los europeos colonizadores.

Otra característica del discurso cosificador es su carácter enfático. El enunciado de Aristóteles citado anteriormente lo es bastante. En la historia mexicana hay un ejemplo precioso al respecto: cuando el ilustrado rey Carlos III mandó expulsar a los jesuitas de todos los reinos de España muchos mexicanos protestaron, pero el virrey Marqués de Croix declaró que los súbditos sólo debían “callar y obedecer”.

Hasta aquí sólo he enumerado ejemplos de acciones y discursos que han constituido largos y complicados procesos en los que *el otro* ha sido netamente distinguido y sometido a una valoración en la que siempre resulta inferior a quien cosifica y discrimina. Al principio habla de metafísica porque muchos de estos deslindes aluden a una supuesta *sustancia* del hombre; las distinciones accidentales, el color, la raza, la religión, la nacionalidad, implican una distinción de sustancia. Si tal sustancia metafísica existe o no es irrelevante porque los cosificadores y los cosificados con frecuencia actúan, piensan y se expresan como si existiera. Esta transformación de lo accidental en sustancial se llama en filosofía “hipóstasis” y es el origen de la metafísica, pero también de actitudes y discursos como los que hemos enunciado.

Ahora bien, el objeto de este trabajo es el de referirse a un tipo de otredad que se reitera una y otra vez hasta nuestros días. Se considera que la decadencia y desaparición del imperio español lo fue del último imperio tradicional y antiguo, el cual ha sido sustituido por nuevos imperios adalides de la modernidad. La clave está en esta última palabra porque pronto la humanidad viene a dividirse en modernos y tradicionales, siendo estos últimos, los otros, los atrasados por naturaleza e historia. Sólo que también la palabra modernidad ha sido dotada de muchos sentidos que sí es necesario deslindar con cierto cuidado porque hay muchas modernidades, al grado de que Umberto Eco dice que cada época tiene su propia modernidad y yo diría que también su propio tradicionalismo.

En filosofía, moderna es aquella que se desarrolla al paso de las ciencias naturales, que se beneficia con sus resultados y que le proporciona una teoría del conocimiento que esclarece sus procedimientos fundamentales; su eclosión tiene lugar sobre todo en el siglo XVII y se diferencia de la antigua filosofía medieval en tanto que ésta consiste principalmente en poner la razón al servicio de la fe, y aquella pone la razón al servicio de la ciencia. Son dos formas de racionalidad, una tradicional y otra moderna. Por eso no es extraño que los filósofos del siglo XVIII hayan concebido al progreso como la marcha de la humanidad hacia una vida racional, entendiéndola como una vida guiada por los adelantos de la ciencia, tal como Augusto Comte pensó el tercer estado de la historia. Las filosofías modernas se integran en torno al concepto de progreso racional y por eso lo son la Ilustración, el Conservatismo, el Liberalismo, el Positivismo y el Socialismo marxista, estas dos últimas con fuertes pretensiones de cientificismo. Ahora bien, cada una de ellas, a la vez que resultaba producto de su tiempo proponía un modelo de cultura y vida social. Ciertamente la ciencia no intervenía sin más en la vida social, su intermedio



necesario era y sigue siendo la tecnología. La tecnología es el aspecto práctico de la ciencia y se desarrolla como una extensión de las facultades corporales humanas, desde una grúa que es la extensión de los brazos hasta una computadora que es una extensión del cerebro y del sistema nervioso.

Comte proponía que la política fuera guiada por una física social —la sociología—; con ese mismo espíritu las actuales sociedades modernas se orientan en el intrincado mundo de la economía de la ciencia y hasta de la guerra con computadoras. Sin embargo, la cuestión resulta bastante más complicada: desde un punto de vista puramente político el primer gran esfuerzo de racionalización se lleva a cabo en los siglos XVIII y XIX, cuando varios países de Occidente redactan y asumen sus propias constituciones. Una constitución, como lo ha mostrado brillantemente Cassirer (*El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968), es un plan racional normativo a la manera de la *Ética* geométrica de Spinoza. Se enuncian primero los principios generales, que en algunos casos serían los derechos del hombre, principios de carácter axiomático, de los cuales se deducen otros principios de tipo general que norman la convivencia y luego el resto de la legislación. De modo que el constitucionalismo es la pretensión de ordenar la muy variada vida social plasmando en los hechos una política geométrica.

Este esfuerzo de racionalización imprime un sello muy propio en la sociedad que la adopta. Luis Villoro ha resumido en

pocas líneas el carácter de una sociedad moderna según Max Weber: "...Modernidad es el paso de una sociedad *tradicional* a una sociedad *moderna*, es decir, el tránsito de una sociedad constituida por vínculos *naturales*, regionales, de amistad o de grupo, a otra constituida por asociaciones voluntarias de individuos y libremente proyectadas y elegidas. La primera es una articulación de grupos, con estatus sociales, privilegios y subordinaciones diferentes; la segunda es una asociación de individuos formalmente iguales. El tránsito de una forma a otra de sociedad supone un proceso de *racionalización*. En efecto, la sociedad antigua se orienta por creencias y valores tradicionales; la nueva por una racionalidad *instrumental*, es decir, por un cálculo que determina cuáles son los medios más eficaces para lograr una meta libremente decidida y subordina el comportamiento social a la implementación de esos medios. La racionalización de la sociedad se traduce, según Weber, por ciertos rasgos característicos: productividad industrial regulada por las leyes del mercado, desarrollo de una burocracia profesional eficaz, vigencia de un orden legal independiente del poder político, democracia política real" ("¿De qué hablamos cuando hablamos de modernidad?" Revista *Utopías* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, número 3, julio-septiembre de 1989, México).

¿Cuál es la diferencia entre estas dos formas de racionalidad social que hemos enunciado? La primera es una racionalidad deductiva, la segunda es una racionalidad tecnológica, instrumental. La primera propone los fines, los contenidos y la segunda los medios, los instrumentos. Ambos ponen énfasis en las leyes y en las instituciones, pero el contenido ilustrado liberal determina que todo este aparato deje un amplio espacio a la libertad individual. La sociedad tradicional, en cambio, se rige más por relaciones subjetivas y de grupo. Algo por el estilo decía el sociólogo mexicano Andrés Molina Enríquez, en 1908, cuando decía que el título que más apreciaban los mexicanos era el de *amigo* del presidente Díaz, que los mexicanos se guiaban más por la amistad o el temor que les inspiraba el presidente Díaz que por la ley o el patriotismo. Ahora bien, hay que añadir que este tipo de racionalización redundó en los países modernos en una prosperidad sin precedentes. No eliminó las desigualdades de la fortuna, pero atenuó la pobreza, en última instancia, porque fundó el crecimiento del aparato productivo en el consumo masivo. Inevitablemente el confort, la posesión de objetos, en suma la consecución de la riqueza, se convirtieron en los desiderata de este tipo de sociedades.

Por su parte, las oligarquías del mundo hispánico, del viejo y tradicional imperio y sus colonias, ya desde el siglo XVIII se sintieron al margen de ese proceso de modernización e intentaron incorporarse transformando sus añejas sociedades. No sería exagerado decir que la historia hispánica, a partir de los fines del XVIII hasta nuestros días, ha consistido en un esfuerzo de modernización. Sin embargo, hubo una división en la trayectoria histórica de España y sus colonias. Los grupos ilustrados de las segundas consideraron que el mayor obstáculo para la modernización era la vinculación con España y por eso pugnaron por la independencia, pero después advirtieron que las estructuras tradicionales heredadas no eran sólo políticas sino también económicas, religiosas, educativas, cul-

turales y que inevitablemente las formas de la modernidad estaban transidas de tradicionalismo, lo que hacía de la modernización una ímproba tarea. Y fue entonces cuando comenzó a surgir en los grupos ilustrados un sentimiento de otredad.

De este sentimiento de pertenencia a un mundo tradicional e incluso arcaico cito nuevamente sólo un ejemplo, el más exagerado que he encontrado y que corresponde al escritor argentino Ezequiel Martínez Estrada. En su libro *Radiografía de la pampa* (Losada, Buenos Aires, 1961) refiriéndose al viaje inicial de Colón, dice: "Cada día de navegación las carabelas desandaron cien años. El viaje se había hecho a través de las edades, retrocediendo de la época de la brújula y la imprenta a la de la piedra tallada". "A estas tierras detenidas en el umbral de las edades antropológicas, se las llamó Nuevo Mundo y este nombre erróneo como el de América, perduró. Desde entonces habrían de designarse por defectos de infancia los vetustos vicios de la senilidad". Ni la tierra ni el primitivo hombre americano eran nuevos, sino viejísimos, "la naturaleza conservaba aún la fecundidad inaccesible de las eras primordiales, toda sin gastar; praderas silvestres cubiertas de vegetales cuyos idénticos ejemplares fósiles yacían a centenares de pies bajo los estratos de humus, intactos unos y otros. Naturaleza muy antigua con seres muy antiguos a cuyas formas se acomodó el invasor en un simple fenómeno de simbiosis". Y es que el español tampoco era un pueblo nuevo, "éramos antigüedad y fuimos poblados por una nación de tipo antiguo que ya era arcaica en la Europa del 1500. Espiritualmente heredamos una cultura que permanecía estacionaria... Véase lo que significa España en las postrimerías del siglo xv, comparada con los pueblos germanos, galos, itálicos, sajones; era un pueblo esclerosado, pétreo, rupestre. Era un pueblo americano... Hizo de los Pirineos un emblema, se encerró en su piedra y al borde del 1500 reanudó su existencia del 700. Su gloria estaba en ser arcaica, renuente al progreso, aferrada al fanatismo y al valor, a los prejuicios morales, nobiliarios y religiosos, en negarse tercamente a mirar hacia adelante, en no dejarse invadir por otros estilos ensayados fuera de sus fronteras, en ser virgen y madre". Por eso hubo una adecuación entre el territorio "nuevo" y el poblador y poco a poco el territorio comenzó a invadir aquello que de culto y moderno pudiera traer el conquistador.

Este libro de Martínez Estrada fue escrito en la década de 1930 y manifiesta de manera exacerbada cómo pesa en el ilustrado el sentimiento de tradicionalismo y explica por qué con tanta fuerza se plantea el imperativo de modernización y la tenacidad con la cual se quiere crear un destino histórico igual al de los Estados Unidos, considerados como el arquetipo de la modernidad. Un ejemplo de un intelectual que se plantea este imperativo es el del historiador mexicano Edmundo O'Gorman en su libro *México, el trauma de su historia* (Universidad Nacional Autónoma de México, 1977); sacando consecuencias de su especulación sobre el ser de América, sostiene que la historia mexicana sufrió una "desviación" al no seguir la trayectoria creativa de la cultura y la historia europea no española y al resistirse en pro de un supuesto "ser nacional" a asumir "el camino de la adopción, adaptación y naturalización de las instituciones políticas norteamericanas",

el "anhelo de progreso", el "querer la modernidad por ella misma". Metas todas ellas asumidas por los liberales porfiristas y rechazadas por la Revolución Mexicana.

Cito ejemplos de intelectuales modernizadores, pero ellos no son los únicos; en las últimas décadas diversos regímenes se han propuesto la modernización como arquetipo político, millones de mexicanos y latinoamericanos, en un esfuerzo por abandonar la otredad tradicional, han emigrado a los Estados Unidos. Se trata pues de un serio fenómeno histórico que, desde luego, no se limita a Latinoamérica. Ahora bien, ¿hay algún motivo para resistirse a ser modernos?, ¿lo hay para no abandonar la otredad tradicional y la pobreza espiritual y material que lleva consigo?, ¿lo hay para no advenir a una humanidad de primera clase?

Lo que ocurre es que la modernidad se ha presentado entre nosotros los latinoamericanos como otra forma de la dependencia. Los grandes países modernos son también grandes imperios y, en efecto, han ocupado el espacio del imperio tradicional contando con la colaboración de nuestros místicos de la modernización. Se sabe ahora que la dependencia es tanto mayor en cuanto que el dependiente, el colonizado, asume las metas históricas y vitales del colonizador. La dependencia más fuerte no es ni bélica ni económica sino psicológica, cuando el colonizado ni siquiera advierte que lo es al efectuar la asunción de dichas metas.

Las estructuras económicas, políticas y culturales de las potencias modernas se expanden no sólo porque son atractivas sino porque está en la naturaleza de ellas el extenderse, pero de manera imperativa. Incluso la cultura no reviste formas puras y desinteresadas sino que asume la forma del negocio. Además se ha creado esa entidad que se llama cultura comercial y que es uno de los productos más conspicuos de la modernidad.

Por otra parte, la modernidad se ha hecho su propia auto-crítica demoledora que a algunos nos ha llevado a preguntarnos si, después de todo ello, podemos todavía proponernos la modernidad como modelo histórico. Se ha dicho con toda razón que la finalidad última de esta civilización científico tecnológica, que es la modernidad, consiste en la posesión de las cosas. Herbert Marcuse ha sostenido que la civilización contemporánea suscita en el individuo una serie de necesidades que considera falsas porque la obtención de sus satisfactores prolonga la explotación del trabajo humano y mantiene funcionando un aparato productivo que sin ese mecanismo resultaría superfluo. Y filósofos como Umberto Eco y Marshall Mac Luhan han mostrado que los medios masivos de comunicación son los instrumentos a través de los cuales se suscitan esas falsas necesidades. Los medios de comunicación, utilizando mecanismos psicológicos descubiertos por Pavlov, Freud, Skinner y otros, han montado un dispositivo, una mercadotecnia al servicio de la productividad, al grado de que los críticos mencionados han hablado de enajenación total, de totalitarismo, de racional irracionalidad, etc.

Además, como lo dijeron en su momento izquierdistas, desde la propia izquierda, la versión contemporánea del marxismo no escapa a esas características que en un momento dado se identificaron con el capitalismo. Los acontecimientos



de los últimos meses han mostrado el desecho de las sociedades socialistas de Europa de incorporarse a la sociedad de consumo y a la economía de mercado. Doctrinariamente el socialismo no aspira a ninguna de las dos cosas, en tanto que su concepción del trabajo surge como una crítica a la idea del trabajo capitalista, pero probablemente la versión staliniana del marxismo echó por tierra esa visión de un trabajo humanizado, creativo, ya despegado de las necesidades inmediatas. Se trata de un triunfo pírrico de la modernidad, porque ella misma está aquejada de fuertes contradicciones que rompen la totalidad y la enajenación absoluta para abrir un espacio a la crítica. En alguna medida se está ya enfrentando a la rebelión del otro, que es una rebelión tan violenta como violento ha sido el sojuzgamiento.

Algunos pensadores hispanoamericanos como José Enrique Rodó y José Vasconcelos, a principios de este siglo, elaboraron sendas utopías, es decir, sendos proyectos históricos para esta parte del continente, *Ariel* y *La Raza Cósmica*, que tuvieron mucho éxito en su tiempo y luego fueron olvidados o considerados como divagaciones poco rigurosas. Sin embargo, justamente en función de su visión acerca de la civilización y la cultura norteamericanas, proponían proyectos alternativos a la utopía científico tecnológica. A partir de una crítica de ésta elaboraron unos proyectos que más bien consistían en la transformación de las relaciones humanas. Ciertamente en el Renacimiento europeo podemos encontrar utopías como *La Nueva*

Atlántida de Francis Bacon, que hace residir la felicidad en la posesión de los conocimientos, la tecnología y los aparatos, o la muy clásica *Utopía* de Tomás Moro que sí hace residir la felicidad en una transformación de las relaciones humanas. La utopía de Moro no es una utopía tecnológica.

Lo que ocurre con Vasconcelos y Rodó es que se encuentran al cabo del proceso; formados en el positivismo no pueden ignorar a la ciencia y a la tecnología, y les ocurre lo mismo que a los socialistas, que consideran a ese mundo científico y tecnológico como el suelo o el sustento donde se puede fundar una relación humana nueva. Ellos no son luditas, no creen que las máquinas deban ser destruidas, lo que no les parece es la moral neodarwiniana que parece desprenderse de la tecnología, la ciencia y la economía actuales. Y ése es su verdadero problema y el nuestro: de ese sustrato, de ese fundamento material ¿podemos obtener una moral del espíritu o del desinterés?

En nuestros días la cuestión tiene que ser reformulada utilizando una terminología más adecuada, pero en el espacio que me resta en este ensayo tengo que referirme a la cuestión del otro. Pensamos que debemos desmontar la concepción metafísica que hace distinciones entre la sustancia humana. La modernidad tiene suficientes defectos, incluso está a punto de destruir el planeta, como para que podamos dividir a la humanidad entre los modernos y los otros. Leopoldo Zea no se ha cansado de insistir en muchos de sus trabajos en que lo propiamente humano es la diferencia. Coincide con él el filólogo búlgaro Tzvetan Todorov quien en un estudio (*La conquista de América, la cuestión del otro*. Siglo XXI Editores, México, 1987) concluye que los hombres tenemos que “vivir la diferencia en la igualdad”. “Queremos igualdad sin que implique necesariamente identidad, pero también diferencia, sin que ésta degenera en superioridad/inferioridad”. “Aspiramos a volver a encontrar el sentido de lo social sin perder la realidad de lo individual”.

Todorov asume un perspectivismo que fue muy vigente en México en la década del cincuenta y que sirvió para fundamentar la filosofía de lo mexicano: “el perspectivismo, donde cada quien se pone en relación con sus valores propios en vez de confrontarse con un ideal único”.

Cita unos conceptos de Giordano Bruno, quien ante la crisis de la concepción ptolemaica del mundo y ante la idea de un universo infinito, sostiene que o bien ya no hay centros ni polos determinados o bien que la noción misma de centro sólo tiene sentido en relación con un punto de vista particular, “el centro y la periferia son conceptos tan relativos como los de civilización y barbarie”. Lo mismo podemos decir de la historia universal: no tiene centros o todo es centro según la perspectiva que se adopte. Fundamentalmente es una cuestión de valoraciones fundada en un conocimiento y en una crítica. Ésta ya se ha elaborado en buena medida y muestra que la llamada modernidad no tiene que ser vivida del mismo modo por todos los hombres, no es un peldaño necesario como lo creía la concepción evolucionista de la historia. Lo que ahora debemos hacer es diseñar un proyecto histórico que evite los escollos que hemos mencionado y pueda ser asumido como un proyecto de nuestra colectividad. ◇