

Miguel Rojas
Gómez

*La hermenéutica de la
identidad de la
mismidad, la exclusión,
su legitimación en la
filosofía antigua y su
trascendencia histórica*

Identidad-ipse

En la historia del pensamiento —occidental— un concepto permanente ha sido el de la identidad. Se ha estudiado desde la filosofía, la lógica, la psicología, la antropología y más contemporáneamente desde la teoría de la cultura. En torno a esta se presentan algunas clasificaciones y distinciones.

En la historia de la hermenéutica el problema de los significados y horizontes de sentidos, en cuanto a la identidad, ya se presentan en las interpretaciones de la hermenéutica romántica de la primera mitad del siglo XIX, como puede apreciarse en G. A. F. Ast y Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Para Ast:

*el espíritu no es en parte alguna una suma de particularidades, sino una entidad originaria, simple, indivisa. Por lo tanto, está en todo fenómeno particular tan simple, entero e indiviso como está en sí, y todo fenómeno particular es una forma específica, que se manifiesta en un único espíritu (Ferraris 123).*¹

Si bien para Ast el texto no es un inerte aparato o dispositivo material colocado ante el intérprete, que conllevaría un acto de lectura pasiva, sino todo lo contrario, al considerar la *letra*, el

¹ En todos los casos la cursiva es del autor del presente artículo.

espíritu y el *sentido* —y este es su aporte principal a la hermenéutica que desembocaría en la hermenéutica historicista de un Dilthey—, el intérprete en el *orden genético* lo que hace es reproducir las significaciones del texto, así dice: «el entendimiento y la ilustración de una obra es auténtica y verdadera reproducción o rehacimiento de lo ya producido» (123). Esto implica que el espíritu del intérprete es un receptáculo indivisible de la mismidad pensada por el autor, no hay alteridad interpretativa, que sería en la tipología de las identidades una *identidad-idem, identidad de la mismidad*; por eso Mauricio Ferraris, en *Historia de la hermenéutica* de 1988, planteó que hay «una aplicación mecánica de la filosofía schellinguiana de la identidad [absoluta]» (124), y de aquí la diferencia con Schleiermacher.

Al puntualizar la desemejanza Ferraris sostuvo:

Lo que Ast entrevé —y a la vez reduce a la idea de identidad del espíritu— esto es, la *distancia temporal*, seguirá siendo extraño a la perspectiva de Schleiermacher, para quien el problema hermenéutico viene dado ante todo por la diversidad y la inefabilidad de individuos (124).

Para Ast, el problema de comprender estaba ya resuelto en el momento mismo en que se colocaba en el marco de una filosofía de la originaria *identidad consigo mismo del espíritu* —y por tanto *se negaba* como problema: el *otro*, el *interlocutor*, no es realmente distinto de mí (127).

Ciertamente Schleiermacher tiene una mira diferente, al reconocer la comprensión del *otro* —que es muy importante—, pero hizo de la pluralidad el argumento de la *diferencia* sin tener en cuenta el problema de la identidad como identidad en la diferencia, yendo más hacia Leibniz que hacia Hegel. Por lo que ni en el uno ni en el otro se resuelve el problema hermenéutico de la comprensión de la identidad en la diferencia. Tan trascendente problema será abordado en el campo tipológico o morfológico de la hermenéutica por Martin Heidegger y Paul Ricoeur, sobre todo por este último.

No obstante lo apuntado, no se determinaron debidamente dos *tendencias* intrínsecas en el desarrollo de la concepción de la identidad en sus sentidos y significados contrapuestos y en conflictos interpretativos, la *identidad de la mismidad* y la *identidad en la dife-*

rencia. Soilo Paul Ricoeur en *Soi-même comme un autre*, de 1990, aportó una importante distinción en lo que llamó *identidad-idem* e *identidad-ipse*, cuya distinción coincide con lo que el autor de esta investigación ha denominado *identidad de la mismidad* e *identidad en la diferencia* (Rojas «Redefinición y teoría de la identidad cultural»; «La identidad cultural como sistema teórico»; «La teoría de la identidad cultural y la globalización»).

Antes de Ricoeur, en la propia filosofía francesa, Michel Foucault en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, de 1966, interrogaba:

¿A partir de qué *a priori* histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establecen sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias? La historia de la locura sería la historia de lo Otro —de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño, y debe, por ello, excluirse (9).

Y en otros pasajes del denso texto aludía a: «la experiencia límite del Otro» y el «pensamiento de lo Mismo». Y acotó:

se trata del pensamiento clásico que excluye la semejanza como experiencia fundamental y forma primera del saber, denunciando en ella una mixtura confusa que es necesario analizar en términos de identidad y de diferencia (59).

(...)

Todo esto ha tenido las mayores consecuencias para el pensamiento occidental. Lo semejante, que durante mucho tiempo había sido una categoría fundamental del saber —a la vez, forma y contenido del conocimiento— se ve disociado en un análisis hecho en términos de identidad y diferencia (61).

Categorías de *identidad y diferencia* que Martin Heidegger (65) examinó en las *Conferencias* de 1957, al destacar el aporte del idealismo alemán de Fichte a Hegel en cuanto a la identidad en la diferencia.

Un clásico de la hermenéutica como Hans-Georg Gadamer, en *Verdad y método*, volumen II, de 1986, señaló la importancia del problema de las identidades al explicar que:

la identidad del yo y la identidad de sentido que se constituye entre los interlocutores no quedan erosionadas por eso. Es cierto

que la comprensión de *uno* por *otro* no cubre todo el ámbito de lo comprendido. Aquí el análisis hermenéutico tiene que eliminar claramente un falso modelo de comprensión y de acuerdo. En el acuerdo, además, *la diferencia nunca se disuelve en la identidad*. Cuando se dice que hay acuerdo sobre algo, ello no significa que el uno se identifique con el otro [de modo absoluto]. *Hay co-incidencia*, como dice bellamente el término (23).

Precisamente, esa co-incidencia entre lo uno y lo otro, entre el otro y el uno, es la identidad en la diferencia, que no anula la diferencia y reconoce lo común, la coincidencia, es decir, la unidad en la diversidad o identidad en la diferencia. No obstante el importante esclarecimiento gadameriano, no se sigue en su aportativa trayectoria un análisis del problema de las identidades.

Sin embargo, fue Ricoeur quien caló más profundamente en cuanto a los tipos de identidad, al plantear la necesidad «de disociar dos significados importantes de la identidad» (*Sí mismo como otro* XII) y que «la equivocidad de la identidad concierne (...) a través de la sinonimia parcial entre “mismo” e “idéntico”» (XIII). Subrayó que:

en sus variadas acepciones, «mismo» es empleado en el contexto de una comparación, y que tiene como contrarios: *otro, distinto, diverso, desigual, inverso*. Me ha parecido tan grande el peso de este uso comparativo del término «mismo» [argumentó Ricoeur] que consideraré, a partir de ahora, la *mismidad* como sinónimo de identidad-*idem* y le opondré la *ipseidad* por referencia a la identidad-*ipse* (XIII).

Puntualizó, a su vez, que la «identidad-*ipse* pone en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto del sí*» (XIII-XIV).

Es importante en el orden hermenéutico-semántico e histórico aclarar que *ipse* proviene del latín, al significar *yo mismo, tú mismo, él mismo*, siendo sinónimo de *mismidad*. Según Duns Scoto, importante escolasta, *ipseitas* como término equivale a individualidad, es decir, lo que hace que un individuo sea él mismo y se distinga de cualquier otro. Por consiguiente, cuando Ricoeur opone identidad-*ipse* a identidad-*idem*, como complemento de la *mismidad*, que correlaciona el *sí* y el *otro distinto del*

sí, está haciendo una reinterpretación y re-sematización de dicho concepto, al incluir el *otro*, lo *distinto* y lo *diverso*. A pesar de la importante hermenéutica para fundamentar la relación dialéctica entre el *yo* y el *otro*, en el orden teórico de la construcción de conceptos no formuló la categoría identidad en la diferencia, la cual es más precisa para revelar lo común y lo diferente entre el *yo* y el *otro*.

Lo señalado no niega la articulación del *sí* y el *otro* distinto de *sí* al afirmar que:

en ninguna etapa [de la personalidad] el uno mismo habrá de separarse de su otro. Ocurre que esta dialéctica, la más rica de todas, como el título de esta obra recuerda — *Sí mismo como otro* —, no encontrará su pleno desarrollo más que en los estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral. La autonomía del *sí* aparecerá en ellos íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre (XXXI).

Sin embargo, más allá de esta trascendente afirmación de implicación social, no se sigue en el libro de Ricoeur un estudio de las implicaciones histórico-teóricas y prácticas de su tipología de la identidad, pues su objetivo declarado es un análisis hermenéutico de la «identidad personal» y la «identidad narrativa», tanto desde el punto de vista de la ontología como de la filosofía del lenguaje. No hay en su importante texto un tratamiento de la identidad colectiva y de la identidad en la diferencia.

Aquí, en este ensayo, se seguirá la investigación de la interpretación del sentido literal, como sostiene Umberto Eco en *Los límites de la interpretación* (33), aunque se desborda dicho presupuesto. Igualmente se coincide con la hermenéutica de Ricoeur — en identidad en la diferencia con él —, en cuanto a la *identidad-idem* (*identidad de la mismidad*). Asimismo, se tienen en cuenta las consecuencias prácticas de tal tipo de identidad. En este sentido el mismo filósofo francés planteó en *Teoría de la interpretación*:

El problema (...) atañe a la variedad de actitudes que un lector puede tomar en consideración cuando se enfrenta con un texto. (...) ¿qué se quiere decir cuando alguien habla? ¿Cuando alguien escribe? ¿Cuando alguien quiere decir más de lo que realmente dice? Ahora nos preguntamos: ¿qué es compren-

der un discurso cuando este discurso es un texto o una obra literaria? (83).

Las respuestas darán lugar a un «conflicto de varias hermenéuticas» (*El conflicto de las interpretaciones* 61), como sostiene en otro de sus libros. Y al seguir su propia concepción de que la interpretación y comprensión hermenéuticas implican tener en cuenta no solo el texto, sino también el contexto, la comunidad y las intencionalidades y sentidos del autor-texto-contexto-intérprete, cabe añadir y preguntar ¿para qué?, ¿qué justifican?, ¿a quiénes sirven? Lo que conlleva a una crítica de las ideologías como sostienen Gadamer y el propio Ricoeur, sobre todo de las ideologías político-sociales y pseudo-culturales de la exclusión en cualesquiera de sus manifestaciones.

La identidad de la mismidad en la filosofía antigua. El etnocentrismo y su trascendencia histórica

La tendencia enunciada como *identidad de la mismidad* se manifiesta en confusas explicaciones. En diccionarios de filosofía, como el de Paul Foulquie (497), al intentarse esclarecer la etimología del concepto identidad se explica que proviene del latín *identitas*, carácter de lo que es lo *ídem* (lo mismo), es decir, la *mismidad*. En tal sentido se especifica que la identidad es contraria a lo diferente, la diversidad y lo otro como otro, la alteridad.

Esta tipología, históricamente, tiene su primera manifestación explícita con Parménides de Elea. Para el filósofo griego, ontológicamente, el ser no admite diferencias: «el mismo es, en lo mismo permanece» (Colegio de México 24), «porque es todo él homogéneo» (25). Y con visión omniabarcadora planteó: «para todo es este ente nombre propio» (27). Es decir, cubriría los ámbitos de la naturaleza, el conocimiento, el hombre y la cultura; en general, la totalidad.

Ya en el conocido *Poema de la Naturaleza* se oponía al pensamiento de la diferencia al decir: «fuerza al Pensamiento a que por tal camino no investigue», y añadir: «lo forzarás también a que se aleje, en su investigación, de aquel otro camino» (21), la diferencia. Recomendó en unidad de metafísica y política no aflojar los vínculos del reinado de la Justicia de lo Uno: «y así no deja la Justicia [Diké] / que el Ente se engendre o perezca,

relajando los vínculos» (23-24). Es, en consecuencia, tal preceptiva, una expresión de fundamentalismo a nombre de la identidad de la mismidad.

Con estos argumentos metafísico-especulativos de la identidad absoluta Parménides, más allá de lo mitológico y el intento de refutación de la concepción del ser de Pitágoras y Heráclito, estaba sentando las bases de la exclusión del otro como otro diferente, a nombre de la mismidad. Esto se evidencia en el greco-centrismo de la Grecia clásica, pues los que no eran griegos eran simplemente calificados como «bárbaros», por eso se ha afirmado que la *Grecia clásica* también fue clásica en la exclusión del otro.

Estas consecuencias greco-parmenídeas de la identidad absoluta las ha advertido Heidegger al subrayar que «la llamada identidad habla desde el ser de lo ente. Pero donde el ser de lo ente toma voz por vez primera y propiamente dentro del pensamiento occidental, en Parménides, allí habla (...), lo idéntico, en un sentido casi excesivo» (67).

Mas, el enfoque heideggeriano atenuado, del *casi excesivo*, encontró más radicalidad crítica en José Ortega y Gasset, al afirmar que el ser de Parménides es *un ser-siempre-lo-mismo*, porque allí «la *res* quedaba (...) concebida como algo que tiene en su entraña —en su *ápyñ*— la misma condición ontológica que el concepto y triángulo: la identidad, la invariabilidad radical, la estabilidad, la profunda quietud» (29). Destacó, por otro lado, que tal condición, que parte de este, se manifiesta en el pensar griego posterior, al señalar «que poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo» (29).

La influencia de Parménides ha estado —y está— presente más allá de lo que se sospecha, pues se manifiesta en la concepción de lo Uno de Platón y Plotino, en la *Política* de Aristóteles, en Juan Ginés de Sepúlveda, en Locke, en Leibniz y todos aquellos que han considerado a los otros como bárbaros desde la mirada, la cultura y la política excluyentes, así como en los diferentes tipos de fundamentalismos (Castells 35-45; Marty y Appleby) y totalitarismos (Erikson 62-74).

En esta perspectiva de análisis resulta importante la contribución del ensayo «El marco de la identidad o las herencias de

Parménides», de 2000, del español Jesús José Nebrada. Aquí puntualizó la influencia del filósofo griego en el pensamiento y la política de Europa:

el marco global en que se inscribe el pensamiento de la identidad propia en la tradición occidental excluye desde el principio la posibilidad de la alteridad y de la pluralidad. Y uno de los hilos, al menos, que componen la trama del pensar de la identidad se remonta a la filosofía de Parménides, en una herencia suya que atraviesa todo el pensar de los griegos y que fue incorporada con él al pensamiento cristiano medieval primero y al pensamiento moderno después (151).

Esclareció, para no caer en pecado, que «también es cierto que, a lo largo de esa misma historia, ha habido en todas la épocas, voces disidentes que han cuestionado la trayectoria *oficial*. Pero aquí pretendo tener en cuenta lo que pudiera considerarse el *canon* (con toda la elasticidad que puede tener el término)» (151).

Para el análisis teórico, igualmente resulta importante su otra tesis, referida a la negación de diferencia en este tipo de identidad. Con gran lucidez sostiene:

también me parece claro que Parménides ha significado el pensar de la identidad y el olvido de la diferencia, justamente por las interpretaciones y lecturas que de él han hecho los pensadores posteriores. Sea de ello lo que fuere, Platón/Parménides marca el predominio de la identidad y el ocultamiento (o más bien la expulsión de la diferencia *en*, y *del* ámbito del pensar de Occidente) (159).

Este criterio no coincide con el de Remedios Ávila Crespo, quien en una interesante y atendible relectura de Platón —a partir de los filósofos franceses Gilles de Deleuze (*Lógica de sentido*) y Clement Rosset (*Lo real y lo doble*)—, defiende la siguiente tesis:

Platón recurre a lo *Otro* como género supremo para resolver los problemas de lo Uno y lo Múltiple, cuya solución por parte de los sofistas y de los seguidores de Parménides, no le parecía satisfactoria, y recurre a la teoría de la participación entre los géneros para mostrar que las tesis de los eléatas eran demasiado rígidas y no daban cuenta de la realidad. Por ese camino, en-

cuentra también que el método dialéctico de la división lo alejara del relativismo sofístico, que mezcla todo con todo y conduce a un callejón sin salida. Pero el hallazgo mismo de la dialéctica y de la división pone ante nosotros el problema de otra forma de alteridad, la duplicidad, que nos remite, por un lado, al *modelo*, a imagen y semejanza del cual es este mundo, y, por el otro, al *simulacro*, que es un doble falso, perverso, peligroso (214).

Hay que convenir con Remedios Ávila Crespo que no se puede hacer un estudio simplista de Platón, el cual como clásico siempre nos sorprende; y que, efectivamente, en el gran pensador existe el método dialéctico heredado de su maestro Sócrates, apreciándose en él el choque de conceptos y la partición de los géneros ideales. Incluso desde una relectura de Platón, Gadamer en *Verdad y método* destacó, con razón, la existencia del *método de diálogo* en Platón, que presupone la interlocución con el otro.

Mas, habría que decir que el método dialéctico de Platón es *descendente* y *ascendente*. Es descendente en tanto revela que las cosas del mundo material son copias pálidas e imitaciones del ser real, es decir, de los *géneros de ideas eternas e inamovibles*, que habitan en el *mundo inteligible* y divino. Y es también ascendente, en tanto permite, gracias al conocimiento —que llama en el *Fedón* reminiscencia—, elevar al hombre del mundo contingente, ilusorio y pasajero al mundo de las esencias que no cambian, que permanece *idéntico a sí mismo*. Todo esto se revela, también, en los diálogos citados por Ávila Crespo como *Protágoras*, el *Teetetes*, el *Banquete*, el *Fedro*, *La república* y otros. Hay que subrayar que lo que prima es la metafísica de lo *Uno*, lo *diferente* es lo aparente, no lo real verdadero. Y en esto coincide con Parménides, en lo fundamental. Y el método del diálogo, como en el caso socrático, es para revelar la inconsistencia del otro y reafirmar su mismidad argumental.

Platón afirmó en el *Parménides* que «las Ideas son naturalmente como modelos; los demás objetos se les parecen y son copias, y por participación de las cosas a las Ideas no hay que entender si no la semejanza» (*Textos escogidos* 44). Pero la semejanza con el *Modelo* no es nunca lo diferente en *sensu stricto*, solo es diferente porque es pasajera, inesencial. Esto se confirma fehacientemente en el *Fedro* al examinar Platón el *Género de Belleza* o *Idea arquetípica de lo Bello*. Después de analizar y discutir

sobre distintas manifestaciones de belleza, incluida la del cuerpo humano, concluye: «si es preciso buscar la belleza en general, sería gran locura no creer que la belleza que reside en todos los cuerpos es *una e idéntica*. (...), esta belleza por todas partes es *idéntica a sí misma*» (*Diálogos* 376-377). Afirmó más adelante: «*existe eterna y absolutamente por sí misma y en sí misma*; de ella participan todas las demás bellezas, sin que el nacimiento ni la destrucción de estas, causen la menor disminución ni el menor aumento en aquella ni la modifiquen en nada» (377). Lo citado hasta aquí viene a confirmar el predominio metafísico de lo absoluto sobre la concepción de la belleza —como en otros géneros, ya sea el bien, la justicia, etcétera—, la cual como modelo es idéntica a sí misma y por sí misma, no requiere de nada, incluidas las «otras» bellezas particulares, relativas.

Es demasiado absoluto concluir que «Platón recurre a lo *Otro* como género supremo para resolver los problemas de lo Uno y lo Múltiple». Ciertamente que en otros diálogos como el *Hippias Mayor* (229-247) hay un reconocimiento de las diferentes bellezas, con ausencia, en lo principal, de la metafísica; encontrándose la contribución a una concepción de la relatividad de la belleza, así como una aproximación aceptable —epocalmente— de lo bello, con elementos positivos perdurables como el placer. Mas, *Hippias* es uno de los diálogos tempranos y no representa, en lo fundamental, la concepción total de Platón, sin dejar de ser Platón mismo. Esto último es más bien la excepción que la regla.

En este debate —el lugar de la unidad y la pluralidad, la mismidad y la alteridad en Platón y la metafísica—, Jürgen Habermas puntualizó que, efectivamente, unidad y pluralidad es el tema bajo cuyo signo estuvo la metafísica desde sus orígenes con Parménides y Platón. Y acotó que «la metafísica trata de reducir Todo a Uno; desde Platón se presenta en acuñaciones más decisivas como doctrina de Unidad-Totalidad» (155), es decir, el Uno-es-Todo y no Uno del Todo diverso. Hay que puntualizar que esta es una tendencia, que ha sido dominante, pero también en la historia de la metafísica se encuentra otra tendencia: la de unidad en la diversidad o identidad en la diferencia.

La concepción unidad-totalidad en el orden de la exclusión se acusa con fuerza en una obra representativa como *La república*. Aquí se confirma la tesis de Jesús José Nebrada en cuanto

al ocultamiento, o mejor dicho, expulsión de la diferencia por Platón. Expulsó a Homero, y con él a todos los artistas que contravenían su concepción de Estado. Es tanto así que declaró:

si llegase a nuestra ciudad un hombre capaz de adoptar mil formas y de imitar todas las cosas y que quisiese darnos a conocer sus poemas, nos inclinaríamos ante él como si fuese un ser divino, admirable y arrebatador, pero le diríamos que nuestra ciudad no dispone de un hombre que se le semeje ni es justo que llegue a tenerlo y que, por consiguiente, le hemos de devolver a otra ciudad una vez derramada mirra sobre su cabeza y adornada esta con cintas de lana. Nosotros mismos desearíamos disponer de un poeta o de un fabulista más austero y menos agradable, aunque más útil, el cual imitase solo lo conveniente y lo que dicen los hombres de bien de acuerdo con aquellas normas que ya hemos establecido (205-206).

Más claro no ha podido ser, se expulsa a los artistas y poetas que sostienen ideas *diferentes* de las establecidas por el poder de la mismidad. La preceptiva o la normatividad establecida no admite la *diversidad de ideas y opiniones*. Platón se convirtió, *de facto*, en el *primer teórico* que establece la censura de los artistas en la sociedad. Solo admite a los artistas que, aunque no sean tales por su calidad, digan lo conveniente al poder establecido, al *stablishment*. Y no está de más recordar que se oponía a la democracia (512 y 542) como forma de gobierno, al simpatizar con la aristocracia.

Pero hay más, no contento con la exclusión y expulsión del *Otro*, llamó a ejercer control sobre sus pariguales servidores. Proclamó «ejercer vigilancia sobre los poetas, forzándolos a que nos presenten en sus versos hombres de buen carácter o a que dejen de servirse de la poesía» (213). Advirtió que «también hemos de vigilar a los demás artistas» (213). Puso en claro, y este es un mérito suyo, que el arte tiene una función ideológico-política en la sociedad, llegando –en detrimento de la función propiamente estética del arte– a absolutizar lo sociológico.

Su recomendación de ejercer la censura sobre los artistas críticos del sistema y vigilar a los posibles disidentes del orden establecido, es decir, a *los Otros*, se ha puesto en práctica por los sistemas totalitarios de todos los tiempos y lugares, y está presente, hoy, en los regímenes de ultraderecha y de ultraizquierda. En

conclusión, en este sentido, Platón es más un teórico de la totalidad absoluta o identidad de la mismidad que de la *alteridad* o el *otro*.

El genial Aristóteles, otro clásico, quien dejó aportaciones en unos cuantos ramos del saber, a la vez que contribuyó a la formulación lógica teórica de la identidad en la diferencia, por las implicaciones prácticas de su *filosofía política*, se convirtió en el teórico que justificaría la esclavitud, la exclusión del otro y la diferencia. Basta recordar que fue el primero en afirmar que «la forma suprema de *praxis* es precisamente la teoría» (462). Teoría que guiaría por varios siglos la práctica ignominiosa de la esclavitud. Asimismo legitimó el concepto de barbarie, de «aportación» griega, no solo en cuanto aquel significado — *cuasi ingenuo* — que alude que el bárbaro era aquel que hablaba mal el griego, es decir, lo balbuceaba; sino en cuanto aquella otra semántica y hermenéutica que justificaba la dominación y sometimiento del bárbaro por el «civilizado». Así, al recordar a los cantores de la Hélade afirmó: «dicen los poetas que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiendo que bárbaro y esclavo es lo mismo» (370).

El término *bárbaro* que los griegos utilizaron también lo aplicaron los romanos a los pueblos diferentes de ellos, que a su vez sometieron, entre ellos los iberos. Igualmente, por curioso contraste, los españoles y portugueses llamaron bárbaros a los indios y africanos que esclavizaron en América. El concepto bárbaro se convirtió en el pretexto para esclavizar y someter a los *otros* desde la mismidad excluyente. Esto quedó bien definido y explicado por Aristóteles al puntualizar que «desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y *otros* a regir» (375).

Es evidente el manejo que hace de los conceptos *Otro* y *Diferencia*. En función de su argumentación sostiene:

asimismo, tratándose de la relación entre macho y hembra, el primero es superior y la segunda es inferior por naturaleza, el primero rige y la segunda es regida.

Lo mismo tiene que ocurrir necesariamente entre todos los hombres. Todos aquellos que *difieren* de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (...) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente *esclavo* el que *es* capaz de ser de *otro* (y

por eso es realmente de otro) y participa de la razón en la medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla (376).

Es decir, el esclavo es solo racional en la medida en que comprende que él es diferente por naturaleza a su dueño y señor, en este caso el griego.

Desde la *diferencia* insistió en la conveniencia de la esclavitud de los pueblos bárbaros. En este orden de pensamiento especificó que:

la naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos libres y de los esclavos, haciendo los de estos fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política (que se divide en actividad guerrera y pacífica) (376).

Al resumir su política hegemónica señaló: «es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa» (376).

Desde esta supuesta justicia consideró que todos aquellos «hombres inferiores merecían ser esclavos» (376). Con esta lógica, en la que el griego de entonces se consideraba superior a los demás pueblos, incluidos los otros de Europa, Asia y África, Aristóteles arribó a la fundamentación del *etnocentrismo*:

los que habitan en los lugares fríos, y especialmente los de Europa, están llenos de brío, pero faltos de inteligencia y de técnicas, y por eso viven en cierta libertad, pero sin organización política e incapacitados para gobernar. Los que habitan el Asia son inteligentes y de espíritu técnico, pero les falta brío, y por tanto llevan una vida de sometimiento y de servidumbre. La raza griega, así como ocupa localmente una posición intermedia, participa de las características de ambos grupos y es a la vez briosa e inteligente; por eso no solo vive libre, sino que es la que mejor se gobierna y la más capacitada para gobernar a todos los demás pueblos si alcanza la unidad política (468).

Grecocentrismo atenuado que intentó poner en práctica su discípulo Alejandro Magno, al construir su efímero imperio que llegó hasta la India. No obstante, los discípulos eurocentristas del Maestro aprendieron la lección del etnocentrismo y la apli-

caron a los demás pueblos del mundo, llevando a cabo la conquista y colonización moderna de América, Asia y África. Ellos eran los portadores de la civilización; los *Otros*, según el término aristotélico, eran los bárbaros.

Semejante filosofía fue la que se utilizó en la conquista y colonización de América. Hubo una tendencia, la dominante, representada por algunos cronistas y filósofos-teólogos que se empeñaron en legitimar el sometimiento del indio a la esclavitud. Para Fernández de Oviedo quemar pólvora contra los paganos equivalía a quemar incienso al Señor Jesucristo. Mientras Juan Ginés de Sepúlveda, confesor de Felipe II, pertrechado de la filosofía de Aristóteles, en particular de la *Metafísica* y la *Política*, defendió la guerra y el sometimiento del indio como causas justas, porque sus condiciones «natural», «humana» y «cultural» eran diferentes e inferiores a los españoles.

Se les regateó, o más exactamente, se les negó la condición humana, al venir a ser una especie de *homúnculos*.

Hombrecillos [dirá Ginés de Sepúlveda] en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no solo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen letras ni conservan monumento de su historia, sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas; y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras (105).

Y los bárbaros, por su naturaleza e inferioridad, según definición aristotélica, debían ser esclavos.

Ya calificados como bárbaros, y ubicados en la escala subhumana, necesitaban del «tutelaje civilizador». El pago a la «civilización» era la servidumbre. La resistencia y la rebeldía en casa propia, ante los foráneos, eran declaradas causas de justa guerra. Fundamentó Ginés de Sepúlveda que, «la justa guerra es causa de justa esclavitud, la cual contraída por el derecho de gentes, lleva consigo la pérdida de la libertad y los bienes» (167). Insistirá en que:

no hay ninguna razón de justicia y humanidad que prohíba, ni lo prohíba tampoco la filosofía cristiana, dominar a los mortales que están sujetos a nosotros, ni exigir los tributos que son galardón de los trabajos, y son tan necesarios para sostener

a los príncipes, a los magistrados, a los soldados, ni que prohíba tener siervos (176).

Es de señalarse que el libro de Ginés de Sepúlveda, el tratado *De las justas causas de la guerra contra los indios*, de 1544-45, no fue autorizado a publicarse hasta 1892. Mas, en la práctica esta fue la filosofía seguida en las Encomiendas, las Mitas y las Plantaciones en Iberoamérica (Zavala 87-191), aún después de suprimidas estas por la Corona, pues hay que recordar la célebre frase: «la ley se acata, pero no se cumple». De hecho Ginés de Sepúlveda se enfrentó al defensor de los indios, fray Bartolomé de las Casas en la histórica Polémica de Valladolid, entre 1550 y 1551. El uno, defensor de la *Mismidad*, y el otro, de la *Alteridad*. La mismidad conquistadora y colonialista en todas partes impuso una «identidad legitimadora» (Castells 30) o identidad de la mismidad vertical-hegemónica de exclusión.

Bibliografía

- ARISTÓTELES: *Política-Metafísica*. Trads. Julián Marías y María Araujo. La Habana: Estudios, Instituto del Libro, 1968.
- ÁVILA CRESPO, REMEDIOS: «Identidad, alteridad, y autenticidad». Pedro Gómez García (coord.). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de València, 2000.
- CASTELLS, MANUEL: *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, vol. II. Trad. de Carmen Martínez Bello. México D. F.: Siglo XXI Editores, S. A de C. V., 1999.
- COLEGIO DE MÉXICO: *Los Presocráticos*, t. I. Trad. de Juan D. García Bacca. México D. F.: El Colegio de México, 1943.
- DELEUZE, GILLES: *Platón y el simulacro. Lógica de sentido*. Barcelona: Seix Barral, 1971.
- ECO, UMBERTO: *Los límites de la interpretación*. Trad. de Helena Lozano. Barcelona: Editorial Lumen, 1992.
- ERIKSON, ERIK H.: *Identidad, juventud y crisis*. Trad. de Margarita Galeano. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, 1971.
- FERRARIS, MAURIZIO: *Historia de la Hermenéutica*. Segunda edición en español. Trad. de Jorge Pérez de Tudela. México D. F.: Siglo XXI Editores, 2002.

- FOUCAULT, MICHEL: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Decimoséptima edición en español. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1986.
- FOULQUIE, PAUL: *Diccionario del lenguaje filosófico*. Trad. de César Armando Gómez. Barcelona: Editorial Labor, 1967.
- GADAMER, HANS-GEORG: *Verdad y método*, vol. II. Trad. de Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, JUAN: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y estudio por Manuel García-Pelayo. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Pensamiento postmetafísico*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. México D. F.: Taurus Humanidades, 1990.
- HEIDEGGER, MARTIN: *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe alemán-español de H. Cortés y A. Leyte, a cargo de A. Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.
- MARTY, MARTIN E. Y SCOTT APPLEBY (Eds.): *Fundamentalism Observed*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- NEBRADA, JESÚS JOSÉ: «El marco de la identidad, o las herencias de Parménides». Pedro Gómez García (coord.). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de València, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Historia como sistema. Obras completas*, t. VI. Sexta edición. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- PLATÓN: *La república*. Prólogo y trad. de José Antonio Míguez. Segunda edición. Madrid: Aguilar, 1963.
- _____: *Diálogos*. Estudio Preliminar de Francisco Larroyo. Novena edición. México D. F.: Editorial Porrúa, 1970.
- _____: *Textos escogidos*. Colección «Los grandes filósofos». Trad. de Carlos Docteur. Paris: Louis-Michaud Editor, s/f.
- RICOEUR, Paul: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Trad. de Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003.
- _____: *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira. Barcelona: Siglo XXI de España, 1996.
- _____: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Trad. de Graciela Monges. Sexta reimpresión. México D.F.: Siglo XXI Editores/Universidad Iberoamericana, 2011.

- ROJAS GÓMEZ, MIGUEL: «La identidad cultural como sistema teórico». *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos* 27 (2000): 478-480.
- _____: «La teoría de la identidad cultural y la globalización». Pablo Guadarrama y Carmen Suárez (Eds.). *Filosofía y sociedad*, t. II. La Habana: Editorial Félix Varela, 2000, pp. 475-480.
- _____: «Redefinición y teoría de la identidad cultural». *Islas* 119 (enero-marzo, 1999): 114-115.
- _____: *Identidad cultural e integración: desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2011, pp. 15-34.
- ROSSET, CLEMENT: *Lo real y lo doble. Ensayo sobre la ilusión*. Barcelona: Tusquets, 1993.
- ZAVALA, SILVIO: *Filosofía de la conquista y otros textos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005.