

LOS DERECHOS DEL OTRO

Jean François Lyotard

(Conferencia pronunciada en el Auditorio *León de Greiff* de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Bogotá, el 7 de marzo de 1994. Es una versión del texto publicado el año anterior como “The Other’s Rights,” in Stephen Shute; Susan Hurley (eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books-Harper Collins Publishers, 135-147).

“Parece que un hombre que no es más que un hombre ha perdido precisamente las cualidades que permiten a los otros tratarlo como su semejante”. Escribiendo esta frase en su estudio sobre *El imperialismo* que constituye la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Hannah Arendt determina la condición fundamental de los derechos del hombre: un hombre sólo tiene derechos si es algo más que un hombre. Y sólo es algo más que un hombre si es también el otro hombre. Sólo así “los otros” pueden tratarlo como su semejante. Lo que hace a los hombres semejantes, es que cada uno lleva en sí la figura del otro. Su común similitud procede de su disimilitud singular.

No matarás a tu semejante: matándolo, no matas a un animal de la especie *homo sapiens*, matas la comunidad humana presente en él como capacidad, como promesa. Y la matas también en ti. Expulsando al extranjero, expulsas esta comunidad, y tú te expulsas de ella.

¿Qué es esta figura del otro en mí, fundamento de mi derecho a ser tratado como hombre? Las reflexiones que siguen están consagradas a este asunto.

“Nada más que un hombre”, tal y como lo ha escrito Hannah Arendt, significaría: nada más que un individuo de la especie *homo sapiens*. Especie muy poderosa puesto que ha vencido a todas las otras en la lucha por la vida cuyo teatro es la superficie de la tierra. Y que sigue combatiéndolas con éxito, por ejemplo, por medio de la higiene, de las disposiciones sanitarias, de la protección del medio ambiente... Cada humano es un espécimen de esta especie. Se asemeja a otro de su especie, como un chimpancé a un chimpancé.

¿Está presente la figura del otro mico en cada uno de ellos? Los micos tienen la capacidad de reconocerse entre sí y de distinguirse de las otras especies animales. Pueden comunicarse por medio de sistemas de señales sensoriales, dependientes de los cinco sentidos y de la motricidad. Estos sistemas forman una especie de lenguaje, y éste asegura a los animales una especie de comunidad en la que se intercambian los afectos (los *phatmata* de Aristóteles) y las advertencias en relación a las conductas que se deben adoptar.

De este lenguaje señalativo, la especie humana no está completamente privada. Pero en ella ocupa un lugar muy pequeño. La capacidad animal para

comunicarse está fijada en el *stock* genético común de la especie. Es del orden de lo instintivo. Los humanos tienen muy pocos instintos. Comparados a sus hermanos animales, los humanos jóvenes necesitan mucho tiempo para poder actualizar el lenguaje de sus semejantes. Esta lengua no es común a la especie. No opera por señales corporales, sino por signos. Estos signos arbitrarios, combinándose según reglas ellas mismas arbitrarias pero fijadas en estructuras sintácticas, permiten designar cualquier objeto, real o no, exterior o interior, como su referente, y significar algo a propósito de ese objeto. Esta significación, y es lo que aquí nos interesa, está dirigida.

Esta función del lenguaje humano, que hoy llamamos pragmática, gobierna evidentemente la formación de la figura del otro. Explícitamente o no, toda frase humana está destinada a alguien o a algo. Espera una respuesta en sentido amplio, un encadenamiento. Esta polarización está indicada en nuestras lenguas por las “personas” verbales y los pronombres personales. *Yo* es éste (aquel o aquella) que habla en este momento; *tú* aquel a quien esta palabra está dirigida al presente. *Tú* es silencioso mientras que *yo* habla, pero *tú* puede hablar, ha hablado, hablará.

La interlocución, diferente de una comunicación animal que podría calificarse como homogénea, introduce entre los locutores una relación a la vez de similitud y de disparidad. Las instancias *yo* y *tú* no pueden fusionarse puesto que una tiene la palabra cuando la otra no la tiene aun, o ya no la tiene, por el momento. En tanto que designativos (*déictiques*), *yo* y *tú* están en correlación *ahora*, que designa precisamente el presente de la palabra. Es a partir de él que se despliega la temporalidad del pasado y el futuro. Pero en cuanto a la capacidad de hablar, que por definición de está limitada a este presente, sino que se extiende a toda interlocución posible, *yo* y *tú* son semejante. Quienes son capaces de hablar ocupan por turno la instancia *yo* y la instancia *tú*. Cuando dicen *yo* no son un *tú* pasado o futuro, cuando están en posición *tú* es porque han hablado o hablarán diciendo entonces *yo*.

La interlocución implica, entonces, que los humanos no pueden fusionarse en una comunidad por señales, como los animales, salvo en el caso de que la interlocución se haga imposible y no les quede más que este pobre recurso. En principio, el *nosotros* humano resulta de la interlocución, no la precede. En este *nosotros*, la figura del otro permanece presente distintamente a cada uno, en tanto que el otro es su interlocutor posible. Uno y otro pueden llegar a un acuerdo, después de la argumentación y el debate, y entonces estabilizar su comunidad por el contrato. Es el principio de la *politeia* griega o de la república moderna. El ciudadano es el individuo humano cuyo derecho de dirigirse a los otros le es reconocido por estos.

Es preciso distinguir el principio republicano del hecho democrático. El *demos* no es una comunidad contractual, sino natural y cultural. En ella, los individuos son reconocidos no por su derecho a la palabra, sino por su nacimiento, su lengua y su herencia histórica. La nación en el sentido

medieval, así formada se caracteriza por la homogeneidad de sus componentes. No es la interlocución quien engendra la comunidad sino la lengua que, del mismo modo que las costumbres, opera como una señal de reconocimiento entre los miembros de la nación. Aunque dotado de la palabra interlocutora, el individuo *demótico*, siervo o libre, emplea la lengua para señalar emociones y acciones a los otros especímenes de la variedad de los *homines* a la que todos conjuntamente pertenecen. Esta relación con el lenguaje excluye la alteridad implicada en la interlocución cívica. El *otro* permanece como extranjero. No goza de los derechos reservados a los nacionales. Los mismos griegos que inventaron la *politeia* la niegan a los *barbaroi*. El derecho a la interlocución no se le reconoce a todo hombre. La figura del *otro* es la figura de una amenaza que pesa en el afuera sobre la comunidad nacional. Un ataque a su integridad.

Simplifico excesivamente la descripción para hacer aparecer lo esencial de lo *demótico* por oposición a lo cívico. Del uno al otro la diferencia se juega en la toma en consideración de la interlocución que modifica la figura del *otro*. El pueblo tiene al *otro* por fuera de él mismo, la ciudad la interioriza. En las comunidades humanas contemporáneas, los dos aspectos permanecen muy a menudo confundidos, bajo diversos modos: más o menos de nación, más o menos de república. No es discutible que la institución de una comunidad europea, por ejemplo, no pueda autorizarse más que del principio cívico.

Hay en la república un principio de universalización que corresponde a la función de *dirigirse al otro* que la palabra comporta. Si un humano puede hablar es un interlocutor posible. Si habla una lengua extranjera a la lengua nacional, el principio no es por esto invalidado. La especie *homo sapiens* siempre ha hablado una multitud de lenguas. Pero todas son lenguas humanas que satisfacen los caracteres estructurales de los que hablé brevemente. Estos caracteres son suficientes para, en principio, hacer traducible una lengua humana desconocida en una conocida. No insisto sobre las dificultades y los enigmas de la traducción. La traducibilidad por principio es suficiente para asegurar la extensión de la interlocución a todo individuo humano, sin consideración del idioma natural o nacional. La civilidad puede universalizarse de hecho, como lo promete en derecho.

Como un estado de civilidad Se encuentra efectivamente extendido a las comunidades nacionales o demóticas, Es un asunto serio. La historia entrega cantidad de modos diferentes, no solamente políticos y económicos sido también lingüísticos: Lengua única obligatoria, Lengua oficial con tolerancia de los idiomas tradicionales, plurilingüismo obligatorio, plurilingüismo de hecho ... Es asunto de relaciones de fuerza, militares, políticas, económicas, culturales. Estas relaciones determinan la manera como la interlocución se extiende, pero no pueden detener esta extensión. La función de destinación inherente a la estructura de las frases no conoce límites: Se puede rezar a un río, a un árbol, se puede dar órdenes un animal. Si el destinatario es un humano, se le

aprehende inmediatamente como un interlocutor capaz de dirigirse a su vez al primer locutor.

La capacidad de interlocución no tiene un límite *a priori*. Asociada a la recursividad del lenguaje humano y a su traducibilidad, está destinada a aprehender a todos los locutores humanos en una comunidad hablante. De esta potencia de hecho surge lo que llamaré un *efecto de derecho*. Si todo humano puede ser un interlocutor para los otros humanos, entonces *debe poder* serlo. Se desliza del sentido del poder como capacidad a aquel del poder como “tener derecho”. Sabemos, sin embargo, que la capacidad no hace la legitimidad. Pero tratándose de la interlocución, la confusión es tentadora, porque la capacidad de entrar en diálogo con otro es compartida. Igualmente por cada uno y porque la interlocución por sí misma implica la reciprocidad de la palabra. Respetar la alteridad de la interlocución, también la paridad con su compañero. Promete así su respectiva libertad y su igualdad ante la palabra. ¿No son éstos los caracteres de la justicia? Este deslizamiento del hecho al derecho hace pensar en la confusión corriente de la democracia con la república. Pero, ¿cómo escapar a ella? Admitimos que la capacidad de hablar a otro es un derecho del hombre, quizá su derecho más fundamental. Si el uso de esta capacidad es prohibido de hecho por la injusticia de la suerte, o por principio como castigo de una falta, por ejemplo, se le inflige un daño al locutor así golpeado. Se le separa de la comunidad de los interlocutores. No es otro para alguien, y nadie es ya su otro. Hay muchas maneras de imponer el silencio. *Amnistía internacional* las conoce mejor que cualquiera. Su vocación es modesta pero decisiva. Es mínima. Amnestos significaba aquel que está olvidado. Amnistía no exige la revisión del juicio ni la rehabilitación del condenado, sino solamente que la institución que ha decretado su silenciamiento (*mise au silence*), olvide ese decreto y devuelva a la víctima a la comunidad los locutores.

Es ésta una tarea conforme a las disposiciones del derecho público de las repúblicas democráticas. Sostengo, sin embargo, que esta legalidad esconde una confusión entre una capacidad, la aptitud a la palabra, y una legitimidad, la autoridad de hablar. En otros términos, no hay derecho natural en sentido estricto. Es propio de la esencia del derecho el merecerse. No hay derecho sin deber. Sucede lo mismo con la capacidad dialogar. No es verdad que se actualice espontáneamente. Existe cuidado, un aprendizaje, lo que se llama justamente una civilización. Por sí mismo lo humano no es más que un *homo*, un animal que puede hablar. Es cierto que su lenguaje está hecho de tal modo que contiene la promesa de la interlocución. Pero para liberar y respetar la figura del otro que esta promesa conlleva, debe emanciparse de lo que en él la desconoce, esto es, que su naturaleza animal. Los niños no van espontáneamente al diálogo. Algo resiste en nosotros, que quizás “habla”, pero más bien por señales que en las reglas de la interlocución.

Ahora bien, la civilización, considerada como el aprendizaje de una palabra compartida contigo, exige el momento de un silencio. El maestro habla y el

alumno escucha, decía Aristóteles. En este momento, el yo me es prohibido, soy asignado a la posición del tú por el maestro, en el polo tácito de la destinación. Tácito no significa pasivo. El elogio de la interactividad como principio pedagógico es pura demagogia. El alumno tiene la capacidad de hablar, debe conquistar el derecho, y con este fin, debe callarse. Esta suspensión de la interlocución impone un silencio y este silencio es bueno. No amenaza el derecho de hablar, enseña el precio. Es el ejercicio necesario para la excelencia de la palabra. Como el escolar, los escritores, los artistas, los sabios, los novicios deben retirarse para aprender aquello que dirán a los otros.

El maestro, cualquiera que sea el hombre que lleve, los dispensa de compartir la palabra, para decirles algo que no saben. Puede incluso hablarles en un lenguaje que no comprenden. El maestro no es la figura del otro, del tú, sino la figura del Otro en su separación. Es el extranjero. ¿Cómo dialogar con el extranjero? Sería necesario aprender su lengua. Este asunto posee cierta analogía con lo que sucede en la literatura y las artes: testimonia de algo que está “presente” de otra manera que como espera de interlocución, algo opaco. El innombrable de Beckett. El silencio impuesto por el aprendizaje civilizador es el momento de un trabajo de extrañamiento. Se trata de poder hablar de otra manera a como hablo cotidianamente y decir otra cosa de lo que sé decir. La extrañeza de otro sentido se impone en silencio a través de la alteridad del maestro. Me toma como rehén para hacerme escuchar y decir lo que ignoro. Emmanuel Lévinas ha desplegado este tema mejor que nadie.

Resulta de este breve análisis que la capacidad de interlocución sólo se muda en derecho a la palabra si ésta puede decir otra cosa distinta de lo ya dicho. El derecho de hablar supone el deber de anunciar. Si no enuncia nada, la palabra está abocada en la repetición y a la conservación de las significaciones adquiridas. La comunidad humana podrá extenderse, pero permanecerá la misma, postrada por la constatación eufórica de entenderse bien consigo misma. Es esta hoy la función primordial de los media. La interlocución no es un fin en sí. No es legítima más que si, por otro, el otro me anuncia algo que escucho sin comprender.

Sería necesario entonces distinguir tres estatutos del “derecho a la palabra”: la *facultad de interlocución*, que es un principio fáctico inherente a las lenguas humanas; la *legitimización de la palabra*, debida a que anuncia algo diferente que se esfuerza por hacer comprender; finalmente, su legitimidad, el *derecho positivo de hablar*, que reconoce al ciudadano la autoridad de dirigirse al ciudadano. Este último aspecto reúne los dos primeros. Pero esta reunión es buena. Autorizando a cada locutor posible el dirigirse a los otros, la república le impone el deber de anunciarles lo que no saben. Estimula el anuncio, instruye. Y, de otra parte, prohíbe que cualquiera pueda ser privado de la palabra arbitrariamente. Desestimula el terror. Gobierna el silencio del mejor modo, autorizando aquel de la disciplina y prohibiendo aquel del despotismo.

Este cuadro republicano es idílico, no lo es su motivo. La amenaza de ser privado de la palabra no es ocasional, pesa constantemente sobre el derecho a la interlocución. Es por esto precisamente que la república es indispensable. Un locutor humano teme siempre ser golpeado por un “cállate”. Se queja porque su pertenencia a la comunidad hablante es precaria. Incluso el buen silencio, aquel del escritor, del monje o del escolar, no se vive sin sufrimiento. Toda expulsión inflige un daño a aquel o aquella que la sufre. Pero este daño se muda necesariamente en un ultraje cuando la víctima es excluida de la comunidad interlocutora. Porque el ultraje es el daño del que la víctima no puede testimoniar, privada de poder ser escuchada. Este es precisamente el caso de aquellos a quienes el derecho de hablar a los otros les es negado.

El derecho de hacer callar que la comunidad se otorga a título de sanción es siempre peligroso. La pena de muerte causa evidentemente al condenado un ultraje irremediable, incluso si es culpable de un crimen odioso. Pero, en lo que tiene que ver con nuestro propósito, el deceso no es necesariamente el ultraje. Hay “muertes bellas” como decían los griegos, aquellas que dan de qué hablar durante mucho tiempo después a los ciudadanos. Es preciso entonces invertir la relación: Es el ultraje quien hace morir porque implica la exclusión del locutor fuera de la comunidad hablante. La comunidad no hablara de esta exclusión puesto que la víctima no tendrá los medios de dar cuenta de ella para defenderse o quejarse.

Aquellos y aquellas que han escapado de la exterminación en los campos saben esto. Vueltos a la comunidad, pueden de escribir y contar lo que fue la administración de la muerte. Pero ¿cómo podrían comunicar la abyección a la que fueron reducidos? Era, en primer lugar, la ruptura de la comunicación. ¿cómo significar con los medios de la interlocución lo que puede ser el terror de no estar destinado a nada ni a nadie? No se les hablaba, se les trataba. No eran enemigos. Llamándolos perros, puercos o crápulas los SS o los kapos no los trataban como animales sino como desechos. El desecho está destinado a la combustión. La experiencia de estar olvidado es inolvidable. Pues revela una verdad de nuestra relación con la lengua que la serenidad de la creencia en el diálogo ahoga y rechaza. La abyección es cuando la lengua nos falta por exceso, y no solamente el abandono de la palabra. Permanecemos por siempre deudores del anuncio. El otro en la lengua, el Otro que es la lengua, no dice lo que debe ser dicho. Se calla. ¿Será que incluso espera? Excluidos de la comunidad hablante los deportados fueron devueltos a la miseria de este secreto. En esta miseria reside la verdadera dignidad de hablar. La experiencia de ser olvidado no puede expresarse en la palabra compartida que, por hipótesis, la ignora. Ni *yo* ni *tú*, el deportado no está presente en el discurso de los señores y de los deportados mismos más que en tercera persona y para eliminarlo. Es superfluo como todo locutores superfluo en cuanto al Otro. Pero por esto mismo absolutamente responsable de él.

La abyección sufrida en los campos ilustra horriblemente la amenaza de exclusión que pesa sobre toda interlocución. En el patio de la escuela, el niño a quien los otros dicen: no jugamos contigo, conoce este sufrimiento indecible. Sufre un ultraje que, en su escala, vale como un crimen contra la humanidad. Incluso aquellos que se someten a la ascesis de la separación para exaltar el poder anunciador de la palabra se exponen al riesgo de la abyección. Ciertamente, sólo se prohíbe el comercio con otro para escuchar mejor al maestro extranjero. Pero este sometimiento al otro es percibido como una dependencia sospechosa a un poder extranjero a la comunidad interlocutora, una especie de traición. El latín *sacer*, sagrado, decía la ambivalencia del abyecto: deshecho excluido de los intereses de la comunidad hablante, pero signo, quizás, en el que el Otro ha dejado su huella y que amerita un temor respetuoso.

En su análisis del sentimiento sublime, Edmund Burke llamaba horror a la afección que golpea el alma amenazada de ser privada de la palabra compartida. El poder que puede exceder las capacidades de la interlocución se asemeja a la noche. No tiene la figura de un tú, incluso si intentamos domesticarlo con el diálogo. Puede ser bueno o malvado. Se le escucha pero no se le comprende. Este puede ser Dios, el animal o Satanás. No se esforzamos en el silencio en traducir su voz para anunciarla a la comunidad de los locutores. Buscamos así dialectizar nuestra relación con el Otro. Pero su extranjería parece escapar a toda totalización. Siempre es renovable el esfuerzo de traducción. Cuando creemos haber reducido lo abyecto o lo sagrado a significaciones transparentes, se hace entonces lo más opaco y se nos devuelve desde afuera como un accidente. El mal que sufren las sociedades contemporáneas, el mal posmoderno, es esta exclusión forzada (forclusion) del Otro. Es el reverso del mal de la identificación victoriosa. Saint-Just proclamaba la ley en nombre del Otro, y hace reinar el primer terror totalitario.

Más sabio que la dialéctica, los jacobinos y los decididores, Freud reconoce en la abyección no un episodio sino una situación constitutiva de la relación de lo humano con la interlocución. Niños, somos marginados de ésta y condenados al exilio. Esta situación infantil es aquella de un humano inacabado: No habla todavía. Se le habla, se habla de él, pero no es un interlocutor aunque este inmerso en la comunidad interlocutora. Las frases que lo involucran sólo valen para él como señales y gestos, mal descifrados debido a su arbitrariedad y a sus pocos instintos. Es afectado por ellos, pero no tiene lengua para articular sus afectos. Estos habitan en él de manera inconsciente, en un olvido siempre presente. No entran en la temporalidad asociada a las estancias de la designación, *yo* y *tú*. Surgen en el curso de la historia individual de manera aparentemente inmotivada. Bloquean la interlocución. Con ellos es el ultraje inevitable y la abyección de la infancia que se fractura en el comercio adulto.

De nuestra premaduración original surge una angustia sorda. Es a ella a quien debemos la capacidad de interrogar todas las cosas. También, la necesidad de ser acogida, la exigencia de ser autorizado a entrar en la comunidad hablante.

En la interlocución, de *mi* a *ti* se juega un drama: aquel de la autorización. La pregunta o la aserción dirigida a otro se dobla siempre con una plegaria: líbrame del abandono, permíteme ser de los tuyos. Esta exigencia admite las más diversas modalidades, la amistad, el odio, el amor, la indiferencia incluso. Pero en ella se encuentra el fundamento del derecho a la palabra. Porque este derecho se asegura que mi exigencia será escuchada y que no seré rechazado en la abyección de la infancia. Al mismo tiempo te he de anunciar la severidad opaca que he de experimentar y que experimento siempre como niño. La ley dice: No matarás. Esto quiere decir: no negarás a otro su lugar de interlocutor. Pero prohibiendo el crimen de la abyección, la ley evoca la amenaza o la tentación crónica que ejerce el crimen. La interlocución sólo se autoriza del respeto del Otro, en tu palabra y en la mía.