

El rol fonamental de l'alteritat a l'experiència humana

GABRIEL FERNÁNDEZ BORSOT

Universitat Internacional de Catalunya

gabitaogmail.com

Resum: Si bé el sentit del «jo» (*self*) ha estat a bastament analitzat en una àmplia varietat d'escoles i disciplines, el sentit de l'«altre» no ha estat tan desenvolupat. La present comunicació defensa, amb el suport d'un ampli ventall de teories de la psicologia, la filosofia i la sociologia, així com de diversos elements de cosmovisions tradicionals, que el sentit de l'altre juga un rol essencial en l'experiència humana, amb valor proper al del «jo» (*self*). La comunicació classifica les diferents formes de concebre l'alteritat en quatre categories ordenades per rellevància creixent, mostrant així el rol fonamental de l'alteritat en l'experiència humana. Finalment es dona una interpretació sobre la causa que el sentit de l'altre hagi estat negligit, i s'apunten les conseqüències d'aquesta negligència per a la filosofia.

Paraules clau: alteritat, espiritualitat, ontologia relacional.

The fundamental role of otherness in the human experience

Abstract: Though the individual self has been extensively analyzed within a varied range of disciplines and approaches, the meaning and experience of the «other» has not been analyzed to the same extent. This communication aims to argue, with the support of a significant number of theories in psychology, philosophy and sociology, as well as with diverse elements of traditional worldviews, that the role of the «other» is fundamental in human experience, with similar value to that of the self. The communication offers a classification of the ways of conceiving alterity organized in four categories of increasing relevance for human experience. Finally a tentative explanation of the reasons of the neglect of otherness is provided and some consequences of this neglect are analyzed.

Keywords: alterity, otherness, spirituality, relational ontology.

Si bé el sentit del «jo» (*self*) ha estat a bastament analitzat en una àmplia varietat d'escoles i disciplines (fenomenologia, ciència cognitiva, psicologia evolutiva, teoria de la ment, existencialisme), el sentit de l'«altre» no ha estat tan desenvolupat. Probablement l'autor més bel·ligerant en la denúncia d'això ha estat Lévinas (1961, 1974). Tot el seu treball filosòfic està marcat per aquesta qüestió i la seva aportació ha consistit a construir una perspectiva filosòfica basada en el reconeixement de la importància cabdal de l'alteritat.

A la present comunicació pretenc defensar, amb el suport d'un ampli ventall de teories de la psicologia, la filosofia i la sociologia, així com amb diversos elements de cosmovisions tradicionals, que el sentit de l'altre juga un rol essencial en l'experiència humana, amb valor proper al del «jo» (*self*). A més també pretenc donar una interpretació sobre la causa original que el sentit de l'altre hagi estat negligit, i apuntaré al que em semblen les conseqüències d'aquesta negligència més rellevants per a la filosofia.

En primer lloc cal aclarir què entenc per alteritat. Alteritat o «sentit de l'altre» és la capacitat que els individus tenen de concebre que hi ha altres individus que són com ells (en el sentit de tenir subjectivitat), però no idèntics a ells (en el sentit de tenir una experiència diferenciada). Això fa que l'alteritat es mogui en una doble dimensió de similitud i diferència.

A més, cal afegir que alteritat és diferent d'intersubjectivitat. L'alteritat és la condició de possibilitat de la intersubjectivitat, la qual consisteix en la interacció entre diverses subjectivitats que tenen sentit l'una de l'altra (capaces d'alteritat) dins d'un espai simbòlic que les precedeix.

Una primera anàlisi de les teories que afirmen la importància de l'alteritat mostra quatre formes en què la rellevància antropològica del sentit de l'«altre» pot ser afirmada, en una progressió gradual de menor a major importància.

Forma 1: L'alteritat com a constructe emergent en el desenvolupament psicològic

Són multitud les teories dins de la psicologia i la filosofia que incorporen l'emergència i la maduració del sentit de l'altre com un element essencial del desenvolupament psicològic. Exemples destacats podrien ser:

- El desenvolupament de Hazell (2009) basat en el treball de Dabrowski (Dabrowski, Kawczak, i Piechowski, 1970). Fent servir la teoria de la desintegració positiva, Hazell estableix una seqüència evolutiva en 5 nivells (més un d'inicial sense alteritat), en els quals la maduració psicològica implica una maduració del sentit de l'alteritat. La nomenclatura de l'alteritat en cadascun dels nivells és: (0) Autisme (no alteritat); (1) Simbiosi (alteritat basada en el benefici); (2) Individualisme (alteritat com diferenciació en intimitat); (3) Intimació polifacètica (l'alteritat com a complement parcial); (4) Alteritat

radical (alteritat com a complement misteriós); (5) Alteritat transcendent (alteritat com a principi que transcendeix i engloba la subjectivitat).

- L'anti-psiQuiatria de Laing (1971). Per Laing, el sentit del «jo» i de l'«altre» són contraparts dinàmiques dins la psique que emergeixen i es conformen en paral·lel. És per això que Laing explica molts dels trastorns psiquiàtrics com a desordres de la configuració «jo-altre», per exemple quan el «jo» no pot assolir la posició que l'altre el força a assolir (típicament el cas de relacions parentals amb dobles missatges mútuament contradictoris). La salut dependria, per tant, d'una adient integració de «jo» i «altre» a la psique.

- El conductisme social de Mead (1967). Per Mead, el «jo» dels infants es desenvolupa i madura a través de la interacció social, seguint una seqüència d'estadis evolutius. El tercer i últim d'aquests estadis consisteix a ésser capaç de construir un «altre generalitzat» que li permetrà saber com comportar-se. Per tant, per Mead, el procés de socialització comporta intrínsecament el desenvolupament del sentit de l'altre en paral·lel al del jo.

- Dins d'aquesta forma 1 d'alteritat també hi trobem les teories que emfatitzen l'alteritat des de la perspectiva de la «relació entre diferents». L'àmbit de desenvolupament per excel·lència d'aquesta «alteritat com a diferència» ha estat el de les relacions entre col·lectius amb diferències culturals, ètniques, racials, polítiques, socials, etc. i les relacions entre gèneres. Exemple paradigmàtic d'això és el treball d'Irigaray (1984/1993). Aquest ha estat un camp on el concepte d'alteritat ha permès desvelar dimensions profundes de la intersubjectivitat que l'aproximació centrada exclusivament en el «jo» individual no pot desvelar.

Les teories esmentades a la forma 1 subratllen l'alteritat com una dimensió extremadament rellevant de l'experiència. Per a les teories que defensen aquesta visió, sense el sentit de l'altre no podríem parlar d'experiència humana completa, o el que és el mateix, l'experiència humana està cridada a l'aprofundiment de l'alteritat per fer-se plena. En aquest sentit qualsevol teoria que pretengui abastar l'experiència humana ha d'integrar l'alteritat.

Ara bé, es pot anar més enllà afirmant que l'alteritat no només és un component important de l'experiència humana, sinó que és un component *constituti*. Aquesta és la segona forma d'afirmar la rellevància de l'alteritat.

Forma 2: Com a constituti fonamental a priori de l'experiència humana

Aquesta forma mostra l'alteritat no com un constructe que es desenvolupa, sinó com un element que constitueix essencialment la psique: sense alteritat no es podria parlar d'experiència «humana». L'alteritat no consistiria en quelcom après sinó en l'activació d'un potencial latent situat a priori a l'estructura humana. Exemples:

- Recents desenvolupaments en neurociència, per exemple el descobriment de les neurones mirall i les interpretacions que s'hi ha donat (Gallese,

Fadiga, Fogassi, & Rizzolatti, 1996; Iacoboni, M., Molnar-Szakacs, I., Gallese, V., Buccino, G., Mazziotta, J. C., et al., 2005). Les neurones mirall tenen com a funció el reconeixement de comportaments en d'altres que poden ser reproduïts per un mateix. Per tant, les neurones mirall podrien col·laborar en la tasca de «posar-se en el lloc de l'altre». Si això és així, la nostra neurologia estaria dissenyada per a l'alteritat. Altres desenvolupaments que remarquen l'alteritat com a arquitectònicament integrada a la nostra neurologia serien els treballs de Schilbach (Schilbach, 2010; Schilbach, Timmermans, Reddy, Costall, Bente, Schlicht, & Vogeley, 2013) en neurociència social, i els estudis d'Austin (2009) sobre els circuits alo-cèntrics en el cervell.

- Dins la filosofia japonesa moderna, la teoria de la «Co-determinació en negació» de Nishida i la de l'«Inter-Ésser» de Watsuji (Arisaka, 2001).

- L'anàlisi de Zahavi (1996) del tractament husserlià de la intersubjectivitat. Segons aquesta anàlisi, el subjecte arriba a constituir l'objectivitat mitjançant l'atribució prèvia de realitat (és a dir, no com si fos una projecció de la pròpia intencionalitat) a la subjectivitat forana (la de l'altre). En la meua interpretació, l'operació d'atribució de realitat a la subjectivitat forana, atès que es formula abans de constituir l'objectivitat del «món», requereix una capacitat a priori de concebre un «altre». Per tant l'alteritat seria un a priori constitutiu de la consciència i seria el fonament *a priori* de la transcendència: totes les ulteriors referències de transcendència serien elaboracions sobre la base d'aquesta primera operació. L'alteritat seria aleshores el *transcendental primer*, que permetria sortir del solipsisme.

- El model lacanià de circuits d'experiència de l'altre. Per Lacan la conformació de la psique no és un procés evolutiu que segueix una seqüència d'estadis sinó un procés formatiu a través d'esdeveniments que funden o constitueixen la psique. El més rellevant d'aquests esdeveniments és la fase del mirall, en la qual l'infant és capaç de reconèixer-se i passar a ser objecte per a si, i així reconèixer també als altres amb el mateix status. El mateix acte fundant inicia a la vida psíquica el «si mateix» i l'«altre».

Les formes 1 i 2 són formes que subratllen la importància de l'alteritat a la subjectivitat, bé com a element rellevant, bé com a element constitutiu. Però és possible anar més enllà, afirmant la rellevància metafísica de l'alteritat.

Són moltes les tradicions espirituals i filosòfiques que entenen que el fet que hi hagi una multiplicitat d'individus i que els individus siguin conscients d'aquest fet està connectat amb els sentit últim o el propòsit de l'univers. El sentit de l'alteritat, per tant, aniria més enllà de la realitat física i la funcionalitat biològica. És per això que proposo l'expressió «metafísica».

L'exemple més popular d'alteritat metafísica és el concepte d'ànima. La doctrina de l'ànima (o essència immaterial dels individus) té una doble vessant. D'una banda està dirigida a l'individu, a fi que tingui cura de la seva ànima. Però d'altra banda també està dirigida a la perspectiva de l'individu sobre l'alteritat: els altres també tenen ànima i per tant són igual de sagrats.

Una prova d'això és que històricament, quan des d'occident s'ha volgut dominar o esclavitzar un col·lectiu s'ha afirmat que els seus individus no tenien ànima (Davis, 1988).

Dins l'alteritat metafísica podem distingir dos grups de perspectives: les que creuen que l'alteritat ha de ser transcendida en una unitat sintètica que engloba tots els éssers, i les que creuen que és una «últimitat», és a dir, que no ha de ser transcendida. Al primer grup assignaré la Forma 3 i al segon la Forma 4.

Forma 3: L'alteritat com a realitat metafísica tot i que no necessàriament última

Aquesta forma de concebre l'alteritat li atorga un valor metafísic però no «últim» (i per tant la fa susceptible de ser transcendida). Per a les teories que defensen aquesta visió, sense aquest sentit de l'altre l'univers seria completament diferent a com és. Teories de l'alteritat en forma 3:

- L'enfocament «panexperencialista» de De Quincey (2000, 2002). De Quincey sosté que totes les interaccions (entre humans i entre qualsevol parell d'entitats, incloses les partícules subatòmiques) són intersubjectives per natura, tot i que no interpersonal. La intersubjectivitat, i per tant l'alteritat, seria una dimensió intrínseca a tota la dinàmica a l'univers.

- La cosmovisió maia, reflectida a la salutació «In Lak'ech Ala K'inh» (traduïda per «jo sóc un altre tu, tu ets un altre jo»), que remarca el caràcter sagrat de l'ésser humà.

- Bona part de les cosmovisions africanes que comparteixen l'expressió «Ubuntu», segons la qual allò que és humà es troba en les relacions respectuoses entre humans i no en els individus en si (Gade, 2012).

- Diverses branques vedanta en la seva concepció que l'essència dels diversos «jos» individuals (Atman) correspon a instàncies particulars del «Jo Absolut» (Brahman) amb qui en última instància són idèntics (Klostermaier, 1998).

- La cosmovisió lakota i el valor que hi té l'expressió «Mitakuye Oyasín» (traduïda per «tots som parents») (Brown, 1989). La significació profunda d'aquesta expressió és que som en relació i no aïllats, i que tots tenim igual valor. És per tant un reconeixement explícit de l'alteritat.

Forma 4: Com a realitat metafísica última

Per a les teories que defensen aquesta visió, sense aquest sentit de l'altre l'univers deixaria de tenir sentit. Exemples en serien:

- La filosofia de Buber (1970) centrada en el «Jo-Tu», afirmant que de les dues «paraules primàries» («Jo-Això» i «Jo-Tu») només la segona és pròpiament humana i humanitzant, a més que és manifestadora de la relació amb el «Tu» transcendent (Déu).

- Lévinas (1961, 1974) i la seva defensa de l'ètica com a primera filosofia, per davant de l'ontologia. L'esforç de Lévinas és defensar l'alteritat enfront al que l'ontologia ha fet: l'assimilació d'allò «altre» a l'ésser i des d'això la supressió de l'alteritat. L'alteritat és per tant per Lévinas un transcendental de primer ordre, no destinat a ésser transcendit.

- Les tradicions teistes (cristiana, jueva, islàmica). Com a exemples en citaré dos. El primer és la tradició teològica iniciada per Teilhard de Chardin, seguida per Rahner i Schmitz-Moormann (Schmitz-Moormann & Salmon, 1997), que afirma que aquest univers va ser creat per la Trinitat per tal que d'altres experimentessin l'amor en què la Trinitat viu. Per tant l'alteritat seria part nuclear de la motivació bàsica de la Trinitat per crear l'univers. El segon és la kabbalah téurgica explicada per Lancaster (2008). Segons la kabbalah téurgica, el procés de la creació de l'univers es dona a través d'un retirar-se o contracció de la Divinitat (*tsimsum*) per deixar un espai vacant. Això provoca una alteritat primordial de Déu respecte a si mateix. Aleshores la Divinitat requereix la participació de l'ésser humà per completar o perfeccionar aquesta alienació inicial de la creació, i a través d'ella, perfeccionar la Divinitat mateixa. Així doncs, l'alteritat és la condició de possibilitat de la creació i al mateix temps el remei de l'alienació primordial.

Per suposat moltíssimes altres teories i tradicions tracten l'alteritat, només s'han llistat les que es consideren més representatives per reforçar el valor de l'alteritat, en cadascuna de les formes escollides de classificació.

Observacions i conclusions

Aquesta classificació proporciona una escala gradual de valoració de l'alteritat, des de «l'alteritat dèbil» (forma 1) fins a «l'alteritat forta» (forma 4), que permet comparar i situar les diverses teories i les formes en què conceben l'alteritat. Ara bé, en totes elles el sentit de l'altre té un rol fonamental en l'experiència humana.

Així doncs, tota teoria sobre l'home hauria d'integrar l'alteritat com a aspecte fonamental i constituent del que vol dir ésser humà, que no pot ser deixat de banda ni relegat a una funció subsidiària respecte al «jo» (*self*).

Veient la rellevància de l'alteritat, hom es pot preguntar com és que l'alteritat no ha estat objecte de tractament més directe per part de la tradició filosòfica occidental. Per tancar aquesta comunicació voldria proposar una interpretació històrica de les causes que han fet que l'alteritat no hagi tingut el lloc merescut en la filosofia occidental fins ben entrat el segle xx: l'escissió moderna de subjecte i objecte (comunament atribuïda a Descartes), ha posat l'èmfasi en la vessant epistemològica de l'experiència humana, fent que la vessant relacional (intersubjectiva) quedés a l'ombra i subdesenvolupada durant força part de la modernitat i contemporaneïtat. Suggerixo, doncs, que el remei a aquest biaix no està a contraposar ètica i ontologia en el sentit

de Lévinas (1961, 1974), sinó a donar suport a una ontologia relacional (Benjamin, 2015), en què tot predicat sobre l'ésser és entès com un moviment d'una part dins d'un tot dinàmic i no com una captura epistèmica. I on l'experiència de les relacions (en plural) precedeix qualsevol tematització. En definitiva, on el subjecte no se sent escindit del que l'envolta (per dins i per fora) i on la teoria està al servei de les relacions i no a l'inrevés.

Crec que la conseqüència més rellevant d'haver negligit l'alteritat és precisament la dificultat per concebre aquesta ontologia relacional, allunyada de les ontologies substancialistes. Les ontologies substancialistes estan construïdes en base a la idea d'objecte, que al mateix temps conté una projecció de la idea de «jo» com a quelcom substantiu. Serien, per tant, ontologies del «jo», que ens dificulten el situar-nos en una ontologia de la relació, «jo-altre». No és estrany que això ens creï multitud de problemes relacionals, un dels quals, no menor, és la imposició sobre l'altre de les nostres creences, idees i opcions, és a dir, la prevalença dels productes del «jo» per sobre de la relació.

A mode de conclusió, si l'alteritat juga un rol fonamental en l'experiència humana, suggereixo que la mateixa experiència humana seria profundament transformada per la consciència d'això i per l'exploració pràctica de les seves conseqüències.

Referències

- ARISAKA Y. «The ontological co-emergence of self and other in Japanese philosophy», *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), (2001): 197–208.
- AUSTIN, J. *Selfless insight: Zen and the meditative transformations of consciousness*. Cambridge, US: MIT Press, 2009.
- BENJAMIN, A. *Towards a relational ontology: philosophy's other possibility*. New York, US: SUNY Press, 2015.
- BROWN, J. E. *The sacred pipe: Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux*. Norman, US: University of Oklahoma Press, 1989.
- BUBER, M. *I and thou*. (W. Kaufmann, Trans.). New York, US: Scribner, 1970 (Original work published 1923).
- DABROWSKI, K., Kawczak, A., & Piechowski, M. (1970). *Mental growth through positive disintegration*. London, UK: Gryf.
- DAVIS, D. B. *The problem of slavery in Western culture*. New York, US: Oxford University Press, 1988.
- GADE, C. B. N. «What is Ubuntu! Different interpretations among South Africans of African descent», *South African Journal of Philosophy*, 31(3), (2012): 484–503.
- GALLESE, V., Fadiga, L., Fogassi, L., Rizzolatti, G. «Action recognition in the premotor cortex», *Brain* 119(2), (1996):593–609 [En línia: <http://dx.doi.org/10.1093/brain/119.2.593>].

- HAZELL, C. *Alterity: The experience of the other*. LBloomington, IN: Author-House, 2009 [Versió per Kindle iPad].
- HUSSERL, E. *Cartesian Meditations: An introduction to phenomenology* (D. Cairns, Trans.), Dordrecht, NL: Kluwer Academic Publishers, 1931/1977 (Original work published 1931). [Traducció catalana de Francesc Pereña Blasi i Joan González Guardiola, *Meditacions cartesianes*, Barcelona: UB, 2017].
- IACOBONI, M., Molnar-Szakacs, I., Gallese, V., Buccino, G., Mazziotta, J. C., et al. (2005). «Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system», *PLoS Biol* 3(3): e79 [En línia: <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pbio.0030079>].
- IRIGARAY, L. *An ethics of sexual difference*. (G. C. Gill, Trans.) Ithaca, US: Cornell University Press, 1993 (Original work published 1984).
- KLOSTERMAIER, K. *Hinduism, A short introduction*. Oxford, UK: Oneworld Publications, 1998.
- LAING, R. D. *Self and others*. Harmondsworth, UK: Penguin, 1971.
- LANCASTER, B.L. «Engaging with the mind of God: The participatory path of Jewish mysticism», a J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Eds.), *The participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies*. (p. 173-196). Albany, US: State University of New York Press, 2008.
- LÉVINAS, E. *Totalité et infini: Essai sur l'exteriorité*. La Haya, BE: Martinus Nijhoff, 1961.
- LÉVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya, BE: Martinus Nijhoff, 1974.
- MEAD, G. H. *Mind, self, & society: From the standpoint of a social behaviorist*. Chicago, US: University of Chicago Press, 1967.
- SCHILBACH, L. «A second-person approach to other minds», *Nature Reviews. Neuroscience*, 11(6), (2010):449 [En línia: <http://resources.ciiis.edu:2261/10.1038/nrn2805-c1>]
- SCHILBACH, L., Timmermans, B., Reddy, V., Costall, A., Bente, G., Schlicht, T., & Voegeley, K. «A second-person neuroscience in interaction», *Behavioral and Brain Sciences*, 36 (4), (2013):441–462. [En línia: <http://dx.doi.org/10.1017/S0140525X12002452>].
- SCHMITZ-MOORMANN, K., & Salmon, J. F. *Theology of creation in an evolutionary world*. Cleveland, US: Pilgrim Press, 1997.
- ZAHAVI, D. «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27(3), (1996): 228–245.