

Artículos centrales

El “otro” en las Ciencias Sociales

Eduardo Grüner*

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2017
Fecha de aceptación: 28 de febrero de 2020
Correspondencia a: Eduardo Grüner
Correo electrónico: egruner1@yahoo.com.ar

*. Doctor en Ciencias Sociales de la UBA. Ex Vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales UBA.

Resumen:

Este texto reproduce la conferencia desarrollada por el Profesor Grüner en el marco de la Semana de Trabajo Social, en el año 2017, organizada por la Dirección de la Carrera de Trabajo Social, en la cual el tema convocante fue “El otro en las Ciencias Sociales”.

Palabras clave: Alteridad - Progresismo - Ciencias sociales.

Summary

This text reproduces the conference developed by Professor Grunner in the framework of the Social Work Week, in 2017, organized by the Directorate of the Social Work Career, in which the convening theme was “The other in the Social Sciences”

Key words: Alterity, progressivism, social sciences.

Introducción

Agradezco esta invitación a Nicolás Rivas, por la cual me hará hablar de este tema tan central, el "Otro". Me temo que me va a tocar un papel que va a ser un poco antipático. De más está decir que yo no voy a hablar ni desde, ni respecto del campo del Trabajo Social, por la simple razón que mi ignorancia en este campo es espectacular. Si quieren, voy a hablar de otras cosas de las que tampoco sé nada, pero de las que me animo a formular una serie de hipótesis, especulaciones u ocurrencias. Si les parece bien, me quisiera referir, para empezar, a ciertas cuestiones siempre discutidas en el campo de las ciencias sociales, y específicamente en el de la antropología, que por obvias razones es la primera de las ciencias sociales que tuvo que abordar el tema de la *alteridad*. Pero para ello es necesario formularse una pregunta de un orden mucho menos específico, de un orden teórico más general; y es ahí entonces donde me tengo que poner antipático, porque yo voy a partir de la premisa, por lo menos hasta que podamos demostrar lo contrario, de que no sabemos prácticamente nada de eso que llamamos el Otro.

Porque, para mencionar una primera gran dificultad, saber algo certero sobre el Otro implicaría colocarnos en esa posición que alguien como Lacan dice que es estrictamente *imposible*, a saber, la posición del "Otro del Otro". Pero *no puede* haber un "Otro del Otro": en cuanto yo designo a alguien o algo como un absoluto "Otro", ya no puedo saber nada sobre él, puesto que el conocimiento supone la posibilidad de comparación. A un Otro absoluto (Dios, un marciano, la idea de Infinito, etcétera) no tengo con qué compararlo: me faltan códigos, criterios, terrenos en común con mi propia dimensión existencial. Para que el Otro sea realmente un "otro" respecto de *mí*, se tiene que establecer una muy compleja dialéctica de semejanzas y diferencias. Sin *semejanza*, no puedo comparar; sin *diferencia*, ya no estoy hablando del Otro sino de alguna proyección especular de mí mismo. Ahora bien, establecer esa dialéctica implica a su vez enormes dificultades teóricas, prácticas y por supuesto *ideológicas*, si puedo decirlo así.

Bien. Para empezar esta reflexión más general me voy a inspirar nada más y nada menos que en un pensador crítico del Siglo XX que se llama Jean Paul Sartre, que voy a tener que parafrasear muy esquemáticamente, lo hago simplemente para plantear el problema. Sartre, hablando de la cuestión del Otro desde una crítica de la perspectiva de mayor negatividad respecto del Otro,

es decir el *racismo*, dice que desde un punto de vista estrictamente lógico, -no digo ético, político, ideológico o lo que sea-, desde un punto de vista estrictamente lógico es imposible *no ser racista*. Esto es desde luego una provocación, que habría que ver a dónde puede conducir. Pero es una digna provocación porque no da por sentado algo que muchas veces, apresuradamente, solemos descontar respecto de nosotros mismos (porque es sabido que todos tendemos a pensar lo mejor posible de nosotros mismos): somos gente progresista, somos gente que estamos en contra del racismo, somos gente que está en contra de todo tipo de discriminación, etc., etc. Algunos hasta nos animamos a decir que somos de izquierda. Y estas son las posiciones de aquel que, confrontado con aquel que decide obrar diferente a él, dice "Yo estoy dispuesto, si es necesario a riesgo mi propia vida, a defender su derecho a la diferencia." Este es un serio problema de los enunciados ideológicos, son enunciados con los cuales, en principio, uno no puede dejar de estar de acuerdo. Ninguna interpe-lación ideológica puede aspirar a ser mínimamente eficaz si no empieza por enunciar lo que se nos aparece como una evidencia irrefutable: para nuestro caso, "Si usted es verdaderamente progresista, antirracista, está contra toda discriminación, etcétera, entonces usted tiene que respetar a rajatablas la diferencia del Otro, tiene que tolerarla y además defenderla como un derecho inalienable del Diferente". ¡Por supuesto!, respondemos inmediatamente, reconociéndonos plenamente, como buenos "progres" que somos, en tal interpe-lación. Y entonces, sonamos: hemos caído como chorlitos en la más insidiosa de las trampas ideológicas, que consiste en que se nos ha hecho concentrar -como dirían los lingüistas- en el *enunciado* y no en la *enunciación*.

Porque, pensemos un poquito. Yo le digo a este famoso Diferente esto, que estoy dispuesto hasta las últimas consecuencias a defender su derecho a la Diferencia. Ante lo cual -como debería ser obvio, pero la ideología muchas veces hace que no lo sea-, desde el más craso sentido común el otro podría decirme: "Bueno, le agradezco mucho, pero, perdón, ¿Por qué el diferente soy *yo*? ¿Por qué no es *usted* el diferente?" O en todo caso, "¿Desde qué lugar de Identidad absoluta usted me enuncia *a mí* como diferente, como "Otro"? Porque, efectivamente, sucede una cuestión muy problemática con esto. Cuando yo califico al otro de diferente, cuando califico a alguien que no soy yo, me pongo en el lugar, casi me animaría a decir, de omnisciencia o de omnipotencia divina, que distribuye *a piacere* semejanzas o diferencias. Soy el Uno a partir del cual hay Otro, digamos, o soy el Mismo a

partir del cual hay un Diferente. Entonces digo: "Usted es diferente". ¿A quién? A aquel otro. Sí, y los otros son diferentes a mí, y entre ellos: siempre vamos a encontrar a gente diferente. El problema es qué clase de poder circula en los discursos que coloca a ciertos sujetos en la posición institucional, de poder físico, de poder cultural, o simplemente de poder de enunciación que califica la semejanza o la diferencia. Como bien sabemos, esos "poderes" han sido constituidos histórica, social, económica y políticamente a través de los siglos. Desde este punto de vista, enunciar *quién* es un "Otro", un "Diferente", es ya ejercer conscientemente o no ese poder. Si el Otro es la Mujer, eso se dice desde el poder falocéntrico; si es el Negro o el Indígena, desde el poder del Blanco; si es el Homosexual, desde el poder "Hetero"; si es el Judío o el Islámico, desde el poder Cristiano; si es el Obrero, el Pobre o el Marginal, desde el poder Burgués; si es el Loco, desde el poder Sanitario; si es el Delincuente, desde el poder Policial; y así sucesivamente: cada uno puede pensar miles de ejemplos. Y no estoy diciendo, por favor, que esos ejemplos sean iguales o equivalentes. Solo estoy diciendo que *siempre* hay alguna forma de poder que se pone en práctica en el mero acto de *calificar*, de "describir objetivamente", la diferencia del Otro.

Entonces, ¿qué estoy haciendo cuando asigno esa diferencia al Otro, aunque sea para decir que la voy a defender? Por supuesto que para él o ella, habiendo sido designado como "diferente", no es lo mismo que diga que lo voy a defender, o que debido a su diferencia lo voy a mandar al campo de concentración o directamente lo voy a matar. Sin embargo -siempre en tren de provocación- la *lógica formal* del enunciado es la misma, puesto que en los dos casos (sea para defenderlo o para condenarlo) he empezado por decidir, por "naturalizar", que el Otro es, efectivamente, un Diferente. Y atención, que aquí nuevamente tenemos un problema de enunciación, una aparente trivialidad "gramatical", y es que para hablar del Otro -y también para hablar de mí mismo- estoy obligado a usar el verbo *Ser*, que inmediatamente, en el uso mismo, queda, como si dijéramos, *sustantivado*.

Entonces, supongamos que yo *soy* blanco, y entonces la diferencia que yo quiero defender del otro me hace decir: "Es negro y yo voy a defender todo su derecho a la "negritud". O yo soy cristiano y digo que el Otro *es* judío o islámico, o lo que sea. Si soy heterosexual, que el otro *es* homosexual u otra cosa. Es decir, transformo *un rasgo* (entre muchos otros) del Otro en su completa Identidad ontológica. Cuando en verdad yo podría decir que el Otro no *es* judío o lo que sea sino que pertenece

a una religión diferente a la mía. El Otro no *es* homosexual sino que ha hecho una elección sexual distinta a la mía. Entonces, hay un *detalle* de esa totalidad incierta y múltiple en que consiste el Otro que yo he elevado a la totalidad de su Ser. Típica operación, *fundante* operación ideológica: "fundante", digo, porque la operación ideológica primera y más básica consiste justamente, como diría Althusser, en interpelar al Otro *en tanto sujeto*, en conferirle su "identidad", pero escamoteando la operación, de tal manera que esa "identidad" aparezca como *natural*, como ya "hecha" desde siempre, y no como la construcción ideológica que en verdad es, como una *asignación* hecha desde el Poder.

Algunos autores como Marx y Freud -desde sus diferentes perspectivas, claro está- utilizan la denominación de "fetichista" para esta operación. La manera más sencilla de definir la operación fetichista es decir que es la operación que hace pasar *la parte por el Todo*. Es, en este caso, la fetichización del detalle transformado en la Totalidad del Otro. Porque, salvo por el hecho de que el famoso Otro tiene la piel negra, o adscribe a la religión judía, etcétera, en todo lo demás uno podría decir que el Otro es semejante a mí, o en todo caso que comparte las mismas diferencias que yo con miles de millones de personas en el planeta.

Cuando uno se da cuenta de eso se pregunta qué es *realmente* el racismo (o el etnocentrismo, el machismo, el sexismo y demás). Normalmente se dice (está un poco automatizado, normalizado) que el racista es aquel que es incapaz de tolerar la diferencia del Otro. Pero bajo este razonamiento que acabamos de hacer, uno podría pensar al revés: ¿No será que el racista es incapaz de tolerar la *semejanza* del Otro y entonces se inventa una diferencia *absoluta* para explicar esa "intolerancia"? En alguna parte Borges dice: "No sentimos horror porque soñamos con un monstruo, sino que soñamos con un monstruo para explicar el horror que sentimos". Aquí se podría hacer una asociación con lo que dice Freud en un famoso texto que se llama "Psicología de las Masas", donde acuña un concepto que es "el narcisismo de la *pequeña diferencia*", por el cual frecuentemente ocurre que aquéllos que más se parecen son los que más se odian: los vecinos, los parientes, los cuñados, a veces incluso los hermanos.

No es una pavada, si uno recuerda que la mitología de la cultura occidental está llena de ejemplos de no solamente los semejantes sino también de los hermanos, y más aún los hermanos *gemelos*, odiándose hasta matarse entre sí: ahí están Caín y Abel en la Biblia, Rómulo y Remo

en la leyenda sobre la fundación de Roma, Etéocles y Polinices en la tragedia griega. Y así podríamos seguir hasta el infinito. O sea: en algún sentido, *toda* nuestra tradición occidental, que es judeo-cristiana y greco-latina, está fundada sobre mitos que relatan el odio entre los más semejantes posibles (por cierto, también existen montones de estos mitos en las culturas no-occidentales, incluyendo las de los pueblos originarios de América). Y que entonces -como dirían Borges o Freud- se inventan una Diferencia radical para explicar por qué matan al Otro. Y también por qué lo *defienden* en su radical Alteridad. Otra vez: las *consecuencias* del razonamiento del racista y del "progre" son bien distintas, y esa distinción es decisiva. Pero el *razonamiento*, ese que consiste en creerse con el poder de decidir *cuál es, y de quién*, la Diferencia, ese razonamiento no es tan distinto. Digamos, ya que estamos provocando, que puede haber algo así como un "*racismo progre*". Y permítanme que insista en una cuestión: la diferencia que yo le asigno al Otro, aún para defenderlo, *tiene* que ser "absoluta" (aunque ya sabemos que está basada en una "pequeña diferencia"). ¿Por qué? Por la sencilla razón de que a nadie le gusta sentir que podría estar en el lugar del Otro, que podría ser más su *semejante* que su *diferente*, y muchísimo menos si el Otro es discriminado, excluido, explotado y en el límite asesinado. Si yo pudiera privilegiar, en lugar de mi diferencia, mi *semejanza* con el Otro, entonces yo podría *también* ser un discriminado, excluido, asesinado, sometido a explotación o genocidio. Y que yo sienta eso, lógicamente, no le conviene para nada al Poder, porque eso provocaría mi identificación y mi solidaridad con el Otro, aunque más no sea que como egoísta "defensa propia". El Poder lo que necesita es que yo *odie* al Otro, o por lo menos, si soy "progre", que le tenga pena, que haga "caridad" con él, que lo ayude *individualmente*, sí, pero siempre como a un "Otro" absoluto e *inferior*.

Entonces, nos encontramos ante una contradicción estructural, ante un conflicto irresoluble, un conflicto que no se puede resolver dentro de, por lo menos, ciertos límites lógicos e históricos. Este conflicto trágico viene acarreado, yo diría, desde que hay sociedad humana. Claro que la historia cambia. En el campo de las ciencias sociales, y como ya dije antes, en primer lugar en el campo de la antropología, que claramente se vio confrontada con eso que yo llamo la cuestión del Otro por la propia naturaleza de la antropología, al menos la clásica. La antropología ha cambiado mucho. Ya no se ocupa del mismo tipo de sociedades de las que se ocupaba al principio y que los antropólogos empezaron por denominar sociedades "primitivas". Esta denominación

se fue volviendo cuestionable a medida que se desarrollaba la disciplina, porque los antropólogos se dieron cuenta de que tenía una connotación excesivamente evolucionista o lineal, cuando no abiertamente "etnocéntrica", peyorativa y hasta discriminatoria (*ellos* son "primitivos", *nosotros* somos "civilizados"). Muchos antropólogos, entonces, empezaron a hablar de las sociedades "*llamadas primitivas*". Y Lévi-Strauss, burlándose de eso, decía "las sociedades *llamadas primitivas*". Con lo cual, aunque fuera de manera "autocrítica", conservaban la palabra, pero ahora desde un discurso "progre": ¿se dan cuenta de las trampas de la ideología? Está todo mal. ¿Qué es lo que está bien? No lo sabemos porque no hemos encontrado, la manera más exacta de denominar a estas culturas. Algunos dicen "arcaicas", o "pre-modernas", o "ágrafas", o sencillamente "extra-occidentales". Con todas las clases de matices -algunos mejores o peores-, en todos los casos se les asigna una Diferencia absoluta respecto de la sociedad del propio antropólogo (porque hay que recordar que la Antropología es un "invento" europeo occidental).

Bueno, en todo caso, a la larga la antropología se encontró con dos enormes trampas ante las que uno podría decir que casi la historia misma de la antropología consiste en ver cómo hace para sortear esos dos extremos, que uno podría pensar como reflejo invertido cada uno del otro. Son lo que, por un lado, se podría llamar el *etnocentrismo excluyente*, la completa creencia no solamente en la diferencia sino en la inferioridad de la cultura del Otro. Y por otro lado, el relativismo absoluto: es decir, todos somos diferentes, todas las culturas son distintas, entonces todas tienen derecho a ser evaluadas en sus propios términos, según sus propias normas, etcétera. Con lo cual quedamos impedidos para juzgar, tomar partido, establecer diferencias o "discriminaciones" en el mejor sentido del término. *Dis-criminar*, etimológicamente, significa diferenciar, poder juzgar, evaluar. Lo que sucede es que esa palabra se ha congelado en el discurso "progre" con su sentido más negativo, bajo el cual *discriminar* equivale a *in-criminar*.

Entonces, hubo muchas maneras en que la antropología empezó a tratar de sustraerse a esa doble trampa. Por ejemplo, está la salida de la *diferencia interna*, la *relación* -y no solo la diferencia excluyente- entre la cultura del antropólogo y la que el antropólogo se propone estudiar. Repito que la antropología es una ciencia occidental, es europea. Y no hace falta que recuerde su pecado original: es una disciplina que, con mayor o menor conciencia, surgió para manipular mejor las sociedades colonizadas. En potencias coloniales como Inglaterra y

Francia es que surgieron las ciencias antropológicas. Por suerte ninguna disciplina puede reducirse exclusivamente a su pecado original, y la enorme mayor parte de los antropólogos -al menos a partir de mediados del siglo XX, cuando empezaron los movimientos de liberación de las sociedades coloniales y postcoloniales- son profundamente críticos del colonialismo.

Esa crítica fue también, necesariamente, una *auto-crítica* de la antropología, incluyendo a las formas, comprendidas las formas lingüísticas, en que la antropología había contribuido, aunque fuera sin intención, a *inferiorizar* a las sociedades "otras", a construirles una diferencia "en menos", por así decir. Por ejemplo, un gran maestro de la antropología francesa, un gran sabio (porque la ideología no respeta la sabiduría) llamaba a las sociedades "primitivas" como sociedades de "pensamiento *pre-lógico*" (pensamiento mítico-ritual, mágico, lo que fuera), sobre el presupuesto, obviamente, de que pensamiento plenamente *lógico* es el de las sociedades occidentales modernas (el pensamiento científico, etcétera). Pero otro gran sabio que ya cité, Claude Lévi-Strauss, en un estupendo libro titulado *El Pensamiento Salvaje* (usa "salvaje" en un sentido irónico, evidentemente), dice: No, no es que sea "pre-lógico", sino que obedece a *otra* lógica, motivada por sus propias estructuras y necesidades sociales. Esas sociedades piensan tan bien o tan mal como nosotros, solo que piensan en *otras cosas*, y son tan capaces de pensamiento "abstracto" como nosotros, solo que se expresa de otra forma.

Otro importante antropólogo italiano, discípulo de Gramsci, Ernesto de Martino, acuña la categoría de *etnocentrismo crítico*. ¿Qué quiere decir con esto? Que es falso, es una trampa ideológica, creer que el antropólogo puede, al analizar una sociedad "otra", desprenderse de los preconceptos -y aún los prejuicios- de la propia sociedad a la que pertenece, e *identificarse* plenamente con el Otro. Lo que sí puede, y debe, hacer es someter a crítica permanente esos preconceptos, e instalarse en la *tensión* entre la sociedad propia y la "ajena", trabajando sobre las *relaciones* entre ambas, relaciones que casi por definición son relaciones de *poder* y desigualdad. Otro antropólogo francés, que a mí me gusta mucho, no tan conocido, que se llama Pierre Clastres, hace una reflexión igualmente crítica y plena de ironía. Dice que la mayoría de los antropólogos piensan las sociedades que estudian, las juzgan, las analizan, las piensan de tal manera que, aún sin querer "inferiorizarlas", aparecen como sociedades a las que siempre les *falta* algo para ser como nosotros. Entonces dicen que son sociedades *sin*

Estado o que son sociedades *sin* acumulación de capital, *sin* producción para el intercambio en el mercado, y así. Es decir, las analizan, digamos, *privativamente*, por aquello que no tienen respecto de nuestra sociedad (o sea, de nuevo, por su Diferencia "absoluta", que además es una *falta*, en el doble sentido de "ausencia" y "error"). Pero Clastres dice que no son sociedades *sin* Estado, son sociedades *contra* el Estado. Son sociedades que no separan un segmento de su práctica social para que domine, por encima, a los otros, sino que tratan de conservar la mayor horizontalidad posible. No son sociedades *sin* acumulación para el mercado, sino sociedades *contra* el mercado, porque responden a otra lógica económica, distinta a la del capitalismo. A veces se las llama también *sociedades de subsistencia*, partiendo de la premisa de que solo son "capaces" de producir lo que necesitan para comer. Pero si cambiamos la premisa y pensamos, como decíamos recién, que responden a otra lógica económica que la lógica capitalista de la producción para el mercado, resulta que son, como dice Clastres, sociedades de *superabundancia*. Son "pobres", sí, pero son todos *igualmente* "pobres", y *todos* comen lo suficiente como para alimentarse adecuadamente en su propio entorno. Mientras que nuestras sociedades son "ricas" ... pero la mitad de la población mundial se muere de hambre.

Clastres se tomó el trabajo de hacer el promedio de cuánto tiempo diario necesitan trabajar estos señores. Trabajar, digo, en el sentido que nosotros entendemos por trabajar, o sea "producir". Trabajan entre dos y tres horas diarias. El resto del tiempo van a estar haciendo sus ceremonias religiosas, o qué se yo, durmiendo la siesta en la hamaca, paseando con su familia en el bosque, contando historias alrededor del fogón. Entonces decimos que son unos vagos, o que son subdesarrollados o que son atrasados. Ah sí, son unos tarados bárbaros. Los vivos y "adelantados" somos nosotros, que trabajamos ocho o diez horas por día como burros y no llegamos a fin de mes. Entonces hagámonos cargo de esas diferencias, que en ese sentido sí es una diferencia radical, porque es una diferencia enorme, y no precisamente a favor nuestro.

Por supuesto, estas sociedades, salvo casos aislados y marginales, no existen más. La *mundialización del Capital* (eso que elegantemente se llama "globalización") las ha fagocitado, se las ha tragado, y les ha inculcado "nuestra" lógica productiva, económica y política. Esto no ha hecho que sean menos "otros", puesto que los miembros de esas "ex"-sociedades son efectivamente discriminados, marginalizados, explotados y menospreciados,

pero ahora como "otros" *internos*, que parece que hubieran "llovido del cielo". Se les sigue atribuyendo una Diferencia absoluta, pero como ahora están *adentro*, la Diferencia aparece como una Amenaza radical y extrema. Los inmigrantes pobres, por ejemplo, son vividos como una especie de invasores extraterrestres, en un Primer Mundo que es lo que es en buena medida gracias a los antepasados de esos inmigrantes que trabajaron como esclavos para contribuir (como bien lo explica Marx) a la acumulación originaria de Capital. Porque, no hace falta recordarlo, la inmensa mayoría de esos inmigrantes proviene de las antiguas colonias. Pero los antiguos amos de las colonias ahora se hacen los distraídos, como si no supieran quiénes son esos "extranjeros", y los ponen en el lugar del Otro absoluto, del Ajeno. Hay una célebre anécdota de Sartre (ya que lo nombramos antes): alguien le pregunta: "¿Por qué ellos se vienen para acá?". Respuesta de Sartre: "Porque antes nosotros estuvimos *allá*". En esto ha terminado la globalización y las promesas de "multiculturalismo" postmoderno: en la construcción de muros para impedir la invasión del Otro. Ese "horror" al que se refería Borges, ese freudiano "narcisismo de la pequeña diferencia" es la pesadilla de un Horror casi metafísico, y explica la reproducción exponencial de cosas como el racismo y la xenofobia.

No es que sea algo estrictamente nuevo. Cuando uno recurre a la historia, se da cuenta de que esta idea del Otro también tiene una genealogía, una arqueología y una tradición, pero que se corresponden con la historia del Occidente moderno. Por ejemplo, el racismo tal como nosotros lo entendemos, es un invento, en efecto, moderno, y relativamente reciente: tiene que ver con la esclavitud de los africanos importados de sus pueblos originarios que requirió una rápida organización,

entre comillas, teórica, ideológica, en los siglos XVII y XVIII, para dar cuenta de la anomalía que significa que una sociedad moderna, cuyas premisas filosóficas, éticas, estaban basadas en la libertad individual, eso es lo que permite, como diría el profesor Marx, que uno haga contratos. Por supuesto que es la fuerza de trabajo "proletaria" la que necesita ser "libre" para poder someterse "voluntariamente" al contrato de explotación. Es la base del sistema en el que vivimos. Pero el sistema, históricamente, se armó, en sus orígenes, también con el trabajo esclavo o semi-esclavo de las colonias. Eso produjo una contradicción insoluble entre la ética de la libertad individual (no digamos ya la "igualdad" y la "fraternidad"), una contradicción que se resolvió -imaginaria o ideológicamente- mediante el recurso al racismo: ellos son "otra cosa", son la Diferencia absoluta y por supuesto inferior; no han alcanzado aún el estadio civilizatorio nuestro, tendrán que aprender, si es necesario por la fuerza. Mientras tanto, son unos radicales Diferentes que no pueden pretender vivir bajo nuestras normas, en realidad los estamos beneficiando, incorporándoles nuestros avances, etcétera, pero claro, mientras tanto tienen que esforzarse (y ahí tienen ustedes este "racismo progre" utilizando una versión invertida del *relativismo absoluto*).

Bueno, tenemos que ir terminando. Lo que intentamos fue, muy sencillamente, poner en cuestión, o al menos abrir un signo de interrogación, sobre lo que creemos saber cuando hablamos del "Otro". Y el resultado de esta puesta en cuestión crítica, es que en el corazón, en el núcleo de este Otro, hay una suerte de enigma. Es por esos enigmas, por esa ausencia de sentido que se puede construir, de alguna forma, una toma de conciencia de lo poco que uno sabe del Otro. Gracias.