

# **HETEROTOPIA**

**Tejiendo el Pensamiento  
desde el Otro Lugar**

**1-1996**



**CENTRO DE INVESTIGACIONES POPULARES**

# HETEROTOPIA

## Tejiendo el Pensamiento desde el Otro Lugar

América ha sido pensada desde el primer momento que llegaron los españoles. De lo que sabemos, si los aztecas y los incas pensaron su realidad, no pensaron América. Los españoles, en cambio, no llegaron a una playa de una isla perdida en el Océano. Llegaron a un mundo y así lo pensaron desde el primer momento. Pero ellos no eran de ese Mundo.

El descubrimiento que hacen los españoles de ese mundo está marcado por esa vivencia que, ya para los griegos, está en el origen del pensamiento: el asombro. Asombrados ante esta nueva y desconcertante realidad, la piensan. Y la piensan de la única manera en que podían pensarla, esto es, desde su saber y desde sus saberes, desde la lógica intrínseca a ese saber, desde sus reglas de formación, desde su sintaxis, desde eso, en fin, que hemos llamado episteme, redefiniendo este término y dándole un sentido que lo distancia tanto de su origen griego como de su uso moderno y actual.

Se trataba de una episteme producida en su propio mundo y para su propio mundo. El mundo-de-vida de los españoles era el *topos* que fijaba las condiciones de posibilidad de esa episteme. En este sentido pensaron América *homotópicamente*. Inevitable desencuentro entre realidad y pensamiento.

Hay un momento, sin embargo, en que para algunos españoles, misioneros principalmente, esta *homotopía* entra en crisis. Bartolomé de las Casas es paradigmático al respecto. Brota en él, como un relámpago, la pregunta desconcertante y transformadora: "¿y si nosotros fuéramos indios?". La pregunta lo sitúa, epistemológicamente, en el otro terreno, en la *heterotopía*. Queda abierta la posibilidad para un pensamiento *heterotópico*.

Homotopía y heterotopía se dividen el pensamiento latinoamericano. La primera triunfante y dominadora hasta nuestros días, sea ella moderna, postmoderna, mundializante o globalizante. La segunda derrotada y reprimida. El otro *topos* no es hoy, con importantes excepciones, el de los indios; es el de nuestro pueblo. En la otredad indios y pueblo se hermanan.

En tiempos de desconcierto en los que aún aquéllos que optaron por el pueblo —pero lo pensaron *homotópicamente*— vagan sin encontrar un anclaje sólido, es preciso pensar desde el *topos* popular, pensar la *heterotopía*, producir un pensamiento *heterotópico*. ¿Surgirá de la *heterotopía* una nueva *utopía*? La *utopía* del pueblo, en tal caso.

# HETEROTOPIA

Tejiendo el Pensamiento  
desde el Otro Lugar

1-1996

CENTRO DE INVESTIGACIONES POPULARES

# HETEROTOPIA

**Tejiendo el Pensamiento desde el Otro Lugar**

---

ENERO - ABRIL 1996  
AÑO II, No. 2

REVISTA CUATRIMESTRAL  
DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES  
POPULARES (CIP)

**DIRECTOR:**

Alexander Campos

**CONSEJO DE REDACCION:**

Alejandro Moreno, Juan Carlos Brandt, Irvis Colmenares  
Yadira Varela, Esteban Pérez, Mirla Pérez, René Pirela  
Rafael Navarro, William Rodríguez, Manuel Arza,  
Damarys Pacheco, Javier Castañón, Dayselis Figuera  
Mauro Rodríguez

**ADMINISTRACION:**

Irvis Colmenares

**DIRECCION, REDACCION  
Y ADMINISTRACION:**

CIP - Centro de Investigaciones Populares  
Avenida Rómulo Gallegos. Centro Juvenil Don Bosco  
Apartado Postal 3821 Carmelitas - Caracas 1010-A Venezuela  
Teléfono: (02) 237.65.94 Fax:(02) 237.94.10

ISSN: 1316-1083

Depósito Legal pp 95-0333

**DIAGRAMACION:**

CIP

**PRECIOS DE SUBSCRIPCION 1996:**

Número suelto: Bs. 1.000

Correo Normal: Venezuela: Bs. 3.000

Extranjero: \$ 14

Por Avión: Extranjero: \$ 20

Auspiciada por el Ministerio de la Familia

## INDICE

Editorial . . . . .	5
Vida-Investigación: los Avatares de un Camino . . . . . Alejandro Moreno	8
Hacia una Fundamentación Ética de la Política. Cómo Pensar un Título . . . . . Alejandro Moreno	24
Heterotopía de un Texto . . . . . Alexander Campos	33
Filosofía y Cultura Iberoamericana: Diálogo desde la Antropología Hermenéutica . . . . . Andrés Ortiz-Osés	39
Cultura Popular, Elites y Educación . . . . . Ramón Piñango	57
Cómo Hacer un Buen Proyecto de Tesis con Metodología Cualitativa . . . . . Miguel Martínez	63
Tres Sabidurías . . . . . José Luis Vethencourt	74
La Madurez Psicológica . . . . . José Luis Vethencourt	83
Reseñas Bibliográficas . . . . .	105

**ARTICULOS**

# HACIA UNA FUNDAMENTACION ETICA DE LA POLITICA Cómo Pensar un Título<sup>1</sup>

Alejandro Moreno

"Hacia una Fundamentación Etica de la Política". Título híbrido, que quiere estar en la época y fuera de ella. Los sustantivos y el adjetivo están fuera de época, de una época en la que se ha decretado la muerte del fundamento, de la ética y de la política. Tiempo de dispersión: el fundamento difractado en múltiples fundamentos parciales, transitorios, fractales, fundados momentáneamente en sí mismos, esto es, desfundados; ética blanda, consensual, apta para cada acontecimiento, negociada en múltiples espacios sociales; políticas para el momento, desfinalizadas, diseminadas en la multiplicación de los horizontes de sentido, locales y contextuales. ¿Cómo elaborar, entonces, un discurso con el artículo *la*, la política? El discurso postmoderno consiste, quizás, sobre todo en la cancelación definitiva de los artículos *el* y *la*, artículos unitarios. El artículo *una*, en su indeterminación, parece intentar situarnos en la época admitiendo, al parecer, la dispersión y la multiplicidad en los fundamentos éticos posibles.

Hay además en el título dos preposiciones: *hacia* y *de*. La preposición *de*, epocalmente, sobre todo seguida del artículo *la*, no parece tener mucho

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada por el autor en el "I Simposio Nacional: Hacia una Fundamentación Etica de la Política", Organizado por el Congreso de la República, la Universidad de los Andes y la Universidad de Carabobo. Valencia 27 y 28 de mayo de 1996.

sentido. No hay nada que pertenezca unitariamente a algo pues no hay un algo unitario.

¿Cómo entender la preposición *hacia*? ¿Finalidad? No se puede hablar de fin en "una infinitud de finalidades heterogéneas" (Lyotard)<sup>2</sup>. ¿Tendencia? Tendencia implica finalidad pero no necesariamente fin, especialmente si se tiende a una de las múltiples posibilidades de fundamento que sería el donde próximo al que se tiende; finalidad, sin embargo, que se convierte en fin cuando el donde último es la política. ¿La preposición *hacia* pone de hecho la relatividad que parece pretender?

Queda, pues, como probablemente epocal, ese artículo *una* que, como indeterminado, no permite decisión terminante y que al mismo tiempo indetermina al sustantivo *fundamentación*, el cual por su parte es el núcleo que da sentido a toda la frase. Dada la totalidad del título, me hallo situado en la ambigüedad. ¿De qué hablar?

Sin embargo, el adjetivo *ética* que califica a *fundamentación*, sugiere una fundamentación determinada por una ética que pretende por lo menos una generalidad suficiente como para calificar. Esto unido a la política, señala que la orientación del tema se encamina a la elaboración de un discurso con pretensiones de algún modo unitarias.

Decido, así, tomarlo como título de pretensiones unitarias, pero inseguro.

Tal vez pudiera haberse elaborado un título cercano a algo así como: "Algunas fundamentaciones para orientaciones éticas de algunas políticas". ¿Cómo hablar entonces? Y sin embargo, ¿cómo no hablar? Y sobre todo, ¿cómo no hablar cuando se vive fuera del "balneario del primer mundo" del que serían expresión el pensamiento y las actitudes postmodernas según Mardones<sup>3</sup>?

Digamos que el tema de estas jornadas, expresado en un título inseguramente unitario, se sitúa fuera de época. ¿Fuera de época? ¿En buena lógica postmoderna se puede hablar de época? ¿No hay más bien que hablar de épocas dispersas simultánea y sucesivamente, épocas diversas y contradictorias? Extrañamente el discurso postmoderno, que debería borrar todo lo, se pretende el discurso de la época, el discurso universal al que

---

<sup>2</sup> Lyotard J. F., *El Entusiasmo*. Gedisa, Barcelona, 1987.

<sup>3</sup> Mardones, J. M., *El Neo-conservadurismo de los Posmodernos*, En: Vattimo, "En torno a la Postmodernidad", *Anthropos*, Barcelona, 1990.



deben confluír todos los discursos. Claro que no existe el discurso postmoderno sino que existen los discursos postmodernos. ¿Pero no es la multiplicidad, la dispersión, la diseminación, un centro de sentido unitario, un metarrelato? ¿Se sale del metarrelato la negación del metarrelato? ¿No es esta dialéctica, hegelianamente, el desarrollo de un sentido, el avance rearticulado, en su tiempo del hoy, de la mismidad moderna? ¿No es la Postmodernidad el hoy de la Modernidad? Los postmodernos más avisados no lo niegan.

¿Es posible un discurso inseguro sobre la fundamentación, y además ética, de algo? ¿Una fundamentación insegura de sí misma sigue siendo fundamentación? ¿Y una ética?

Una fundamentación insegura se sitúa, por la inseguridad misma, fuera de su ser, fuera de sí, fuera de la fundamentación. La inseguridad es una llamada a trascenderse, a negarse y reencontrarse, como otra a sí, en otro lugar.

¿Cuál podría ser ese lugar? Si asumo el adjetivo ética que califica a fundamentación, una fundamentación ya negada en su ser, encuentro que esta negación sólo niega a fundamentación; no a ética. La ética se independiza de fundamentación y deja de calificar lo ya incalificable porque está negado. He aquí que ética, de adjetivo pasa a sustantivo. Ética sin fundamentación y sin calificación. Desfundamentación y descalificación que no la niegan pues en ninguna de las dos cosas con-siste.

Pensar la ética fuera de toda fundamentación y calificación, determinación, es situarla ya, contra Kant, fuera de la razón, y contra Apel y Habermas, fuera del discurso, pero no en la sin-razón o en el silencio, sino en la externalidad a todo ello.

¿Se recupera, entonces, el discurso postmoderno? Este sustituye el fundamento único por la multiplicidad y dispersión de los fundamentos; en este sentido habla de muerte del fundamento. Una ética pensada sin fundamento se sitúa como externa tanto a la unicidad como a la multiplicidad de fundamentos.

Recurro a Levinas: la ética no está fundada; acontece. No aconteció una vez y de ahí se prolonga en una vida siempre renovada. Acontece en el presente como novedad siempre aconteciente.

Lo que en verdad acontece es la Presencia del Otro, del otro hombre. El Otro es primero; es más: lo anterior, el principio de toda posibilidad de conocer y de pensar. De aquí que la ética y no la ontología sea la filosofía primera. El Otro, en su presencia, me acontece, me adviene, como

Exterioridad absoluta, como Otro absoluto que yo. No es el ser lo que me adviene, sino el otro hombre. Su presencia es la fuente de toda significación, antes de toda posibilidad de razón o sin-razón, antes de toda posibilidad de imagen. El Otro es inimaginable e intematizable; acontece como el imposible de contener en una imagen o en un concepto, el incontenible en su absoluta otredad. Si fuera conceptualizable, estaría sometido a la violencia del pensamiento que lo podría convertir de Otro en Mismo y lo pondría a mi disposición haciéndole perder su total alteridad.

La Presencia del Otro, con el que me encuentro, acontece como mi responsabilidad con él. No es que el encuentro produzca en mí una respuesta de responsabilidad, sino que su acontecer es ya el acontecer de responsabilidad. Acontece la responsabilidad ética, donde responsabilidad y ética se implican. En el acontecimiento de la responsabilidad acontece la ética. De aquí surge el momento teórico, el pensamiento, el discurso, la filosofía. Una filosofía originada en la ética no puede constituirse como una filosofía del ser, una ontología, pues ello supone negar al Otro como Otro y convertirlo en ser, en la mismidad de la esencia. La otredad del Otro ha de permanecer como el acontecimiento originario para toda posibilidad de pensar, irreductible a cualquier mismidad. La conservación de la otredad radical del Otro exige pensarlo en la externalidad al ser, en "de otro modo que ser". Esto es, para Levinas, el pensamiento metafísico, más allá del ser.

Ni unicidad ni multiplicidad de fundamento. La ética acontece y luego, en el acontecimiento, se produce como teoría y pensamiento, gran ámbito de todo otro pensar y teorizar<sup>4</sup>.

Es en el paso del acontecimiento-ética a la tematización y a la práctica moral donde encuentro un problema crucial.

Entre la ética-acontecimiento y la ética tema y práctica hay un espacio vacío, un hiato, que explica las éticas histórico-concretas, muchas veces negadoras de la ética-acontecimiento originaria y encubridoras de su acontecer permanente.

Voy a entender aquí por ética histórico-concreta la matriz de sistemas de valor orientados a la práctica que definen la posición actuante compartida por las personas pertenecientes a una realidad cultural. Esta matriz no está constituida por normas; las normas definen la moral, no la ética. La ética es

---

<sup>4</sup> Ver Levinas, sobre todo: *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977; *De Otro Modo que Ser*, Sígueme, Salamanca, 1987.

la matriz de la moral. La ética está en el ámbito de la pre-representación y práctica, para no decir que es inconsciente pues es más bien proto-consciente, en ese quicio en el que vivencia y conciencia se implican y no se distinguen.

¿Desde dónde se tematiza y se practica, es más, desde dónde se experiencia, el acontecimiento ético originario? No es en la trascendentalidad ni en la externalidad a la vida, tanto institucionalizada como cotidiana, donde ello sucede, sino en la vida misma.

La vida concreta, la que se vive, no acontece sólo como acontecimiento individual en cada uno de los vivientes, sino que ésta, la de cada viviente, sucede ya en una totalidad de vida estructurada, en un mundo-de-vida.

Entiendo aquí mundo-de-vida, atreviéndome a corregir a cuantos de él han hablado desde Aristóteles hasta Habermas, como la práctica concreta del vivir que un grupo humano, para no hablar de sociedad o comunidad, histórico comparte, en la que se da ya su vivir, sin decisión previa, es decir, sin que nadie lo decida, y sin reflexión consciente alguna. Me acerco así a lo que Dussel ha llamado "praxis en sentido primario" o praxis primera<sup>5</sup>. Sin embargo, a las palabras praxis y práctica, desdiciendo lo que ya dije, prefiero un neologismo propio: practicación, por la dinámica que su misma estructura comporta, contra la estaticidad de práctica, y para evitar las connotaciones teóricas de praxis. Así, pues, lo constitutivo originante del mundo-de-vida es la practicación de la vida, esto es, el ejercicio mismo de practicar el vivir que ejerce un grupo humano en un tiempo histórico y del que participa, espontáneamente, antes de toda conciencia, cada uno de sus miembros. La practicación primera constituye la matriz integradora que estructura en forma orgánica todo el ejercicio del vivir, esto es, conforma un mundo-de-vida.

El ejercicio de la vida no es un ejercicio del puro vivir sino de un vivir ya sectorizado, enmarcado en unas cuantas dimensiones, o regiones de la vida: dimensión física —vida con las cosas—, dimensión social — vida con los hombres—, dimensión psicológica, estética, económica, etc. La situación histórica concreta del grupo humano destaca el ejercicio de una de estas dimensiones o regiones de la vida de todas las demás configurándola sobre el fondo de las otras. La permanencia en el tiempo de este ejercicio ya configurado lo afirma en una estabilidad dinámica y lo dota de una generalidad invadente de la totalidad. Así un ejercicio regional pasa a

---

<sup>5</sup> Dussel E., *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.

convertirse en práctica primera, estructuradora del mundo-de-vida al que con-forma, organiza y da sentido de integración. Se vuelve así espontánea, no intencionada y no reflexiva, de modo que en su seno, en ella y desde ella, en su fuente matricial, en la huella de su ejercicio, se practica toda práctica de vida.

Este mundo-de-vida, que no es un trascendental ni una condición humana universal, como parece deducirse de la conceptualización fenomenológica husserliana, sino una condición histórica, pone las condiciones concretas de posibilidad de experimentar el acontecimiento y de la huella madre o matriz-huella-para-el-conocer que he llamado episteme. Experiencia y tematización, momento experiencial y momento teórico, están así en el marco-huella de las condiciones de posibilidad históricas emanantes del mundo-de-vida.

Mundo-de-vida y episteme ocupan ese espacio vacío, ese hiato, que separa a la ética-acontecimiento de las éticas tematizadas.

El acontecimiento-responsabilidad ante la Presencia del Otro no acaece en puridad de vida humana sino en las matrices-huellas de un mundo-de-vida. Ellas fijan los lugares experienciales, vivenciales y temáticos de su concreción. Vienen a ser, así, los fundamentos, segundos al no-fundamento del acontecimiento, de la ética actual y actuante de un grupo humano. Esta ética actual y actuante, experienciada y tematizada en un mundo-de-vida, es a la que denomino ética-histórica.

Si a ésta la llamo ética histórica, a la primera la llamaré ética antropológica, sólo para diferenciar, en el lenguaje, una de otra y no porque considere este segundo nombre plenamente apropiado.

Al acontecer la Presencia del absolutamente Otro en un mundo-de-vida, su fulguración se apaga si las huellas de ese mundo-de-vida no son aptas para recibirla.

El acontecimiento-ética, o la ética-acontecimiento, seguirá aconteciendo, pero acontecerá en un vacío de posibilidad de recepción.

Para Levinas, pensar al Otro en su absoluta otredad es lo único que puede permitir un pensamiento con un "sentido radicalmente opuesto a la opresión"<sup>6</sup>. Su mismo esfuerzo por elaborar un pensamiento inmune a la opresión, muestra bien a las claras, por si alguien lo dudara, que la opresión constituye todo un mundo. En este mundo el fulgor del Otro se apaga incesante e inevitablemente. La matriz ética de este mundo está fundada en

---

<sup>6</sup> Levinas M., *De otro Modo que Ser*, op. cit, p. 257.

la noche del Otro. Puede, pues, aunque parezca contradictorio, hablarse de una ética histórica de la opresión, como hace Dussel.

No parece esperable que la ética acaeciente, sin fundamento fuera de su acaecer, pueda convertirse en fundamento directo, sin arriesgarse a perderse en el hiato, de la vida y el pensamiento. El mundo-de-vida está ahí e inevitablemente se convierte en una inexcusable mediación.

Es posible, sin embargo, sospechar la posibilidad de un mundo-de-vida cuya transmediación no apague el fulgor sino que lo transparente.

Las investigaciones que comparto con los entrañables amigos y colegas del CIP, me han llevado de la sospecha al descubrimiento: el mundo-de-vida de nuestro pueblo, pobre, marginado y oprimido, si se lo vive desde dentro, se desvela como externo al mundo-de-vida dominante. Este desvelamiento sorprende al primer impacto porque no es esperado.

Remitiéndome a lo ya publicado al respecto, recalco la presencia indubitable de ese mundo-de-vida otro, cuya practicación primera es la relación convivial; ella lo dota de sentido y se constituye en la matriz-huella del vivir y el conocer. En este mundo se nos revela un "homo", un hombre-relación-convivial, "homo convivalis". La relación, y no el ser ni la individualidad, lo constituye. La relación es su estructura. Sólo es cognoscible como relación viviente.

Este mundo-de-vida, mediatizando, transparenta el acontecimiento ético originario.

No pretendo decir con esto que la transparencia sea perfecta, que no existan zonas de sombra más o menos opacante, sobre todo en la actuación cotidiana de la intención intrínseca a la ética emanante de ese mundo, ni que no haya en él transgresiones a esa ética. La ética es un llamado a la actuación pero no su determinación.

Quiero decir sí que entre la ética histórica del mundo-de-vida popular y la ética antropológica, se da una continuidad no estructuralmente distorsionante, de modo que desde ese mundo es posible pensar con un sentido "radicalmente opuesto a la opresión", mientras desde el mundo-de-vida dominante que conocemos, ello es imposible pues las matrices de su ética histórica distorsionan radicalmente la llamada de la ética antropológica pues es un mundo en el que el Otro no tienen ninguna posibilidad de aparecer.

Cuando un pensador, como Levinas, mediante un proceso de "epojé" fenomenológica radical, se remonta a la contemplación del surgir puro de la ética, se mueve con gran libertad en los ámbitos de lo eidético, pero se

desvincula de la historia. Si la historia fuera en verdad, como para Hegel, el desarrollo de la idea, esa desvinculación sólo sería aparente; pero la historia la hacen los hombres y éstos producen mundos-de-vida concretos y bien determinados.

Por esto ha podido repetir hasta la saciedad Rigoberto Lanz, y en ello con él coincido, que la gramática del discurso de la emancipación es la misma gramática del discurso de la dominación. En el mundo moderno no hay otra posibilidad. Todos los discursos están pronunciados en y desde el mismo lugar. En este sentido son homotópicos y para nada realmente utópicos. Sólo en y desde otro lugar podrán elaborarse discursos verdaderamente otros, en este sentido heterotópicos, históricos y situados en otro lugar, y quizás éste pueda bastar y no sea necesario recurrir al no lugar o al buen lugar ideal que son los lugares proyectados en la utopía.

La pregunta es, entonces: ¿desde dónde hablar? ¿Desde dónde pronunciar cualquier: "hacia una fundamentación ética de la política"? Ya no un problema de época, sino de mundo-de-vida. Por un mundo-de-vida, por un lugar, se opta, pero con una opción de facto, con el hecho mismo, pragmático, de vivirlo ya en él situados. La opción decidida, la elección, queda abierta como posibilidad para cualquier viviente de cualquier mundo. Ella no se dará sin el desvelamiento de las matrices generantes de ese mundo. A ello debiera conducir la crítica. La crítica, sin embargo, se mueve regida por la misma gramática del mundo desde el que se ejerce si la implicación en otro mundo, si la caída en otro lugar, no la pone radicalmente en crisis y desconstruye la estructura misma de la crítica. Desde el propio mundo, lo más que se puede hacer mediante la crítica es transpasar sus límites, remontarse a la idea, a un hombre universal, trascendental, y desde allí, de ese no-lugar, proyectar rehacerlo. Pero entonces no se piensa la otredad concreta, sino la idea de la otredad cuando mucho. ¿Es que acaso ese Hombre, esa estructura antropológica universal, no está contruido en las mismas huellas matriciales del mundo desde el que se partió? Por eso he dicho que no me gusta el nombre de "ética antropológica". Si la ética acontece, su acontecimiento habrá de ser necesariamente histórico y no trascendental ni eidético. Es en la historia concreta de una comunidad de hombres donde acontece. Acontece ya historizada, no como acontecer puro. El otro me adviene no como Rostro puro sino como el rostro de alguien que es otro en su concreción; pero tampoco como rostro individual, de un alguien en sí; sino como rostro-en-relación, o mejor, como rostro-relación en la que yo también acontezco. Y acontecemos hoy. Pero esto depende del mundo-de-vida. En el

mundo moderno el Otro me adviene como individuo en sí, semejante a mí, en la mismidad y no en otredad. Acontece la ética como responsabilidad por el mismo y en último caso por mí mismo. El narcisismo que describe y exalta Lipovetsky<sup>7</sup> parece ser la primera norma moral de esta ética aunque no se haya revelado con total claridad hasta el momento actual en que la sociedad postmoderna ha provisto las condiciones para su revelación.

Todo fundamentar ético de cualquier política, se hace ya desde una ética acaeciente en un "topos" histórico. Si ésta es una ética en la que acaece el individuo, se fundará éticamente una política para una sociedad de individuos. Si acaece el otro-en-relación, se fundamentará una política para una comunidad como trama de relación.

La primera ya la tenemos. Y está fundada éticamente; en la ética correspondiente. La inquietud que replantea insistentemente la política como problema, gira en su mismo círculo si no se produce en la escucha de la llamada del otro, el pobre, el marginado, el oprimido. Cuando este último es el caso, la respuesta intenta elaborar una política para el otro; es la respuesta revolucionaria. Ha sido siempre homotópica, desde el mismo lugar en el que se piensa la otra política. Sólo una política heterotópica, producida en el lugar del otro, podrá ser una política, no para el otro, sino del otro. Para que eso sea posible hay que cambiar de mundo-de-vida. Optar por el mundo del otro, pueblo oprimido. Esta opción es ya una opción ética o no es. La ética es siempre primera.

---

<sup>7</sup> Lipovetsky G., *La Era del Vacío*, Anagrama, Barcelona, 1993.

