

## IDENTIDAD, DIFERENCIA Y ALTERIDAD EN LA REFLEXIÓN ÉTICA CONTEMPORÁNEA

*Pio Colonnello*

Università della Calabria (Italia)

**Abstract:** Investigating the paths of ethics —ethics of politics, ethics of philosophy—, contemporary thought has been inquiring for a long into several tasks and aims, concerning the same practice of philosophy. Very lucidly, Emmanuel Levinas started from the criticism on philosophy as power ideology. In the background of the being *qua* totality, a plurality of existents competes among themselves to impose one's right to be. Philosophy is the awareness of the fact that the unwinding of being is determined by conflict, which is its impulse. Nevertheless, as a critical practice, philosophy consists in the capacity for unmasking the terrible evidence of the all-determining conflict. Philosophy is the defence tool enabling us not to be victims of illusion. Just because of that, contemporary ethics invites us to reconsider, with ever greater critical care, the connection me-you. After a careful analysis of the considerations on this subject by some thinkers in our time —from Heidegger to Sartre, from Jaspers to Levinas, from Guardini to Piovani and Fernet Betancourt— this essay detects the possibility of a way out from the aporias, inevitably involving the connection to otherness —with the resulting impossibility to usurp the exteriority of one another, who is kept safe by an insurmountable transcendence— in a new idea of Hybridisation (Mestizaje). It has not to do with ethnic or racial Hybridisation; the Hybridisation we refer to is anything but the idea about the existence of a social, cultural, linguistic, ethnic starting condition, neither of an homogeneous set generating a heterogeneous phenomenon by the meeting with another set. Instead, it could be considered as a 'virtue', that is, «sharing an existence without essence», a condition that allows us for escaping from the twofold trap of bringing the other into the boundaries of the supremacy of the same, or of falling into mere crossbreeding forms.

**Keywords:** Ethics of Philosophy, Philosophy and Power, Hybridisation vs. Essentialism.

### 1. ITINERARIOS DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

El pensamiento contemporáneo, en lo que concierne a las investigaciones sobre de la ética —la ética de la política y la ética de la filosofía, se ha puesto muchas preguntas respecto a las finalidades del mismo ejercicio del filosofar. Para dar algunas referencias, entre los autores más significativos, podemos recordar a Heidegger, que por su parte, observando cuanto somos lejos «de la potencia quitante-en la-apertura de la luminosidad griega», propone de demorar en la proximidad de la 'apertura', que es *Lichtung*, justo en el intento de superar la 'ceguera' que aflige el pensamiento moderno, considerado como un «calcular sin mirar» o una «ceguera frente a los fenómenos», como dice en los *Seminarios de Zollikon*. Pero, al final, no convence el hecho de que él mismo, sin hacerse ilusiones, se limite a esperar «destellos de luz» (*Lichtblicke*), correspondientes a aquel juego de luces y sombras en el claro del bosque que traduce el 'juego' de desvelamiento y ocultamiento del ser.

Por otra parte, Albert Camus, poniéndose preguntas sobre temas propiamente existenciales, como el dolor, el absurdo, el drama cotidiano del vivir, escribe que hay «sólo un problema filosófico verdaderamente serio [...]. Juzgar si la vida valga la pena de ser vivida o no, es contestar a la pregunta fundamental de la filosofía. Lo que queda —si el mundo tiene tres dimensiones o si el espíritu incluye en sí mismo nueve o doce categorías— sigue después».

De manera muy clara, Lévinas empieza por la crítica de la filosofía como ideología de la potencia. Sobre el fondo del ser entendido como totalidad, una pluralidad de existencias entra

en competición, el uno con el otro, para imponer su propio derecho a existir. Así, la filosofía, como saber del ser, ontología, es esencialmente conciencia de la realidad del conflicto que está en el corazón del ser y que es motor de su devenir.

La filosofía es conciencia del hecho de que el desarrollo del ser está determinado por el conflicto, que es su impulso: «On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même —ou la vérité— du réel [...]. Dure réalité [...] dure leçon des choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperie de l'illusion».<sup>1</sup>

La idea de *polemos*, de *bellum*, pasaría, así, toda la historia del pensamiento occidental, desde Heraclito hasta el hobbesiano *bellum omnium contra omnes*, hasta la categoría schmittiana de amigo-enemigo. No obstante, en cuanto ejercicio crítico, la filosofía es capacidad de desenmascarar la terrible evidencia del conflicto que todo lo determina. La filosofía es la defensa, de la cual disponemos para no salir como víctimas de la ilusión.

Por estas razones, la ética contemporánea nos invita a reconsiderar, con mayor atención crítica, la relación yo-tú. Necesita preguntarse si esta relación, en cuanto originaria, como piensa Schmitt siguiendo a Hegel, sea una relación que, para que se llegue al reconocimiento, tiene que desarrollarse a través de la lucha. Así es en la teoría política de Hegel donde se debate propiamente sobre el reconocimiento, y así es también en la teoría política de Schmitt donde se trata de supervivencia.

Sin embargo, lo que se pierde, en estos casos, es la exterioridad del otro. Su imprevisibilidad, la cual puede revelarse de repente propiamente en la lucha. En la lucha, el otro queda expuesto a los golpes del yo, así como el yo queda expuesto a los golpes del otro. Este otro, pero, en su debilidad, queda imprevisible, se sustrae y se revela protegido por una trascendencia insuperable.

En una de sus última obras, publicada póstuma, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Pietro Piovani notaba que «l'esistere non è che un individuarsi per non essere cancellati; la stabilità non è che trasformazione dell'instabile, equilibrio nella mutevolezza. L'uomo 'nevrotizzato', che ignora armonie e si riconosce nell'*angoscia* come idea dominante. Morto il Dio di tutte le cosmogonie teologizzanti, rinasce, nella comunanza sacrificale dell'agonia, il figlio dell'Uomo condannato all'infamia della Croce, indelebilmente segnato da essa, contrassegno di tutte le contraddizioni. Sulla traccia dell'indicazione di Pascal, l'*angoscia* sottintende una radicale transizione dal Dio al Cristo: mutamento che è troppo carico di futuro per essere compreso e sviluppato dalle grosse e distratte confessioni religiose tradizionali. Per la prima volta, l'*angoscia* esenta il pensiero dal compito di conciliare e lo sfida a penetrare, con dialettica effettiva, l'inconciliabilità del reale, l'inesauribilità degli opposti, l'irriscattabilità del dolore del mondo».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> E. Levinas, *Totalità et Infinito. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic 1996, p. 5: «no es necesario probar, a través de oscuros fragmentos de Heráclito —observa Lévinas— que el ser se revela como guerra en el pensamiento filosófico; que la guerra no lo afecta sólo como el hecho más patente sino como la patencia misma —o la verdad— de lo real...dura realidad...dura lección de las cosas, la guerra se produce como la experiencia pura del puro ser, en el mismo instante en el cual quema con sus fulgores los velos de la ilusión' (En adelante, tras la referencia, damos la traducción castellana del texto citado).

<sup>2</sup> P. Piovani, *Oggettivazione etica e essenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1981, pp. 124-125: «el existir no es otra cosa sino un individuarse para no quedar borrados; la estabilidad no es sino transformación de lo inestable, equilibrio en la mutabilidad. El hombre 'neurótico', que ignora armonías y se reconoce en la *angustia* como idea dominante. Muerto el Dios de todas las cosmogonías teologizantes, renace, en la comunidad sacrificial de la angustia, el hijo del Hombre condenado a la infamia de la Cruz, indeleblemente marcado por ella, contraseña de todas las contradicciones. En la

En su apropiarse de estas reflexiones, un filósofo contemporáneo, Giuseppe Cantillo, ha observado «Rimesso alla finitudine del suo esistere, l'uomo sperimenta che gli non è mai un essere, un permanere, ma sempre un divenire, un farsi, un progetto di essere che implica decisione ed azione in una determinata azione. Da questo punto di vista, la sua storicità non si reduce ad essere nella storia o ad essere un momento della storia, ma costituisce la natura stessa dell'uomo».<sup>3</sup>

Ahora, son propiamente la pluralidad y la diversidad de los sistemas de normas y valores, y la convicción de su relatividad, que caracterizan la ética del novecientos, por eso aparece invadida por motivos de extrema problematidad e inquietud. La misma desencantada asunción del 'politeísmo de los valores' acaba, casi siempre, en fuerzas irracionales, puramente emocionales, o lleva al prevalecer de una racionalidad puramente instrumental y utilitaria.

Frente a esta situación, el pensamiento moral, dice Cantillo, no puede limitarse a reflejar la situación sino tiene que secundar o repropone la cuestión de una fundación racional de la ética, o sea de la búsqueda de una 'normatividad del logos', aún de un logos no autosuficiente sino relacionado con el ser y la vida. Regresa con urgencia la exigencia de una 'norma', ya que la vivida experiencia moral nos enseña que no se puede renunciar al principio de universalización, a su ser percibido como deber que sentimos como ineludible contragolpe cuando nos cerramos en el círculo de nuestro sí mismo, de nuestro Yo, de nuestro egoísmo. Por esto, con la individualidad del hombre resulta justo salvaguardar también lo universalmente humano.<sup>4</sup>

Quedamos, así, encaminados en la búsqueda del fundamento de lo humano, en la «genealogía de lo humano» en un hecho originario que se revela como constituyente del fundamento escondido del sujeto, la *comunidad*, respecto a la cual, alejándose, se afirma la existencia del sujeto singular, su personalidad individual. Al mismo tiempo, el fundamento escondido se pone como deber y como *telos*, como tensión ideal del actuar individual. La genealogía deviene, entonces, ética de la dignidad de la persona y de la comunicación. Cuanto más el sujeto se afirma en su propio infinito valor personal, en su *ser-con-sigo-mismo*, más se descubre fundado en una originaria tensión que lo empuja a ir *más allá-de sí mismo* hacia el *universal*, llamado a actuar en orden a la comunidad. Salvación del individuo e ideal de la comunidad, indican los terminos de una tensión dialéctica constitutiva de la existencia auténticamente humana.<sup>5</sup>

En este punto resulta posible vislumbrar una posible fundación de la ética: la ley moral del respeto de la dignidad del hombre, de su libertad, puede encontrar su propio fundamento en la comunidad concebida como *comunidad de sujetos*, o sea en la comunidad entendida como intersubjetividad, no fundada en la equivalencia de lo sujetos sino, según decía Giuseppe Capograssi, en una 'disimilitud fraternal'.

Entre los varios caminos hermenéuticos, quisiéra limitarme a seguir uno que yo considero caracterizado por un particular encanto especulativo: es el tema de la comparación, y de la superación, del otro a través de la lucha. Este recorrido se puede hacer interrogando, cada vez, Capograssi, Sartre, Jaspers, Guardini, etc.

---

huella de la indicación de Pascal, la *angustia* sobrentiende una transición radical desde Dios a Cristo: cambio que está demasiado cargado de futuro para ser comprendido y desarrollado por las gruesas y distraídas confesiones religiosas tradicionales. Por primera vez, la *angustia* dispensa al pensamiento de su oficio de conciliar y le plantea el reto de penetrar, a través de una dialéctica efectiva, la irreconciliabilidad de lo real, la inagotabilidad de los opuestos, la irredimibilidad del dolor del mundo».

<sup>3</sup> G. Cantillo, *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Morano, Napoli 1993, p. 370: «reconducido a la finitud de su existir, el hombre experimenta que él nunca es un ser, un permanecer, sino siempre un devenir, un hacerse, un proyecto de ser que implica decisión y acción en una determinada acción. Desde este punto de vista, su historicidad no se reduce a ser en la historia o a ser un momento en la historia, sino constituye la naturaleza misma del hombre».

<sup>4</sup> G. Cantillo, *Con sé/oltre sé. Ricerche di etica*, Guida, Napoli 2009, p. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 14.

Capograssi, tomando en consideración la cuestión del reconocimiento en el pensamiento hegeliano, observa como la ‘desigualdad’ inicial entre amo y esclavo no puede no transformarse, en realidad, a través de una ‘comunidad de necesidades y de intereses’ que junta los dos sujetos, en un ‘reconocimiento de igualdad’, ya que «*l’uno scopre nell’altro lo stesso io, e nello stesso tempo si distingue*»: «mettendosi a contatto con l’altro soggetto e scoprendolo, il soggetto vede nel tempo stesso rispecchiato se stesso nell’altro, eppure si vede diverso dall’altro».<sup>6</sup>

Propiamente a través de la relación con el otro —dice Capograssi, en una argumentación similar a la de *El ser y la nada* de Sartre—, a través de la mirada que el otro dirige a sí mismo, a través del dirigirse de los otros hacia él, el sujeto toma conciencia de sí, de su identidad, de su propia personalidad singular.<sup>7</sup>

Como en las varias formas del derecho, y en las instituciones de la sociedad civil y del Estado, se cumple el regreso de la voluntad del individuo a su verdadera finalidad, o sea, a su llegada a la vida común —un regreso que se delinea como sumisión del sujeto a una voluntad exterior— así, en la esfera de la ética, la experiencia moral permite ver la efectiva igualdad entre hombres que aspiran a la vida en común, vida que no implica la cancelación de las individualidades singulares en el magma indistinto de un único sujeto colectivo sino el respeto hacia cada individualidad en su propia ‘unicidad singular’, en el horizonte de una «disimilitud fraternal» («dissimiglianza fraterna»).

Justo el concepto de ‘disimilitud fraternal’ designa, de manera significativa, la superación de la idea de reconocimiento de la alteridad a través de la lucha y la cancelación de las diferencias, gracias a la abertura a la trascendencia del otro y a la capacidad de vivir, al fin, la inquietud de la alteridad que se nos entrega.

También en Sartre aparece central la idea del reconocimiento del otro a través de la lucha. La relación entre sujetos, como en Hegel, resulta pensada en términos de conflicto, y esta postura condiciona todo su análisis fenomenológico: «el conflicto es el sentido originario del ser-para-otros». También cuando se elige el camino del encuentro y de la fusión con el otro, siempre está el deseo de liberarse del otro o devenir su amo.

En el amor, el para-sí, la conciencia del amante, quiere hacerse señor de la libertad del otro, de la conciencia del amado/a: «Ainsi l’amant ne dédire-t-il pas posséder l’aimé comme on possède une chose; il réclame un type spécial d’appropriation. Il veut posséder une liberté comme liberté»;<sup>8</sup> todo esto significa que el amante quisiera representar, para su amada, todo el mundo; en la seducción, además, el amante se propone como el límite objetivo, e insuperable, de la libertad de la amada. La experiencia del amor se muestra, por esto, como contradictoria, porque cada uno de los amantes exige del otro la alienación y, a la vez, la conservación de su propia libertad mientras lo que se desea es propiamente la libertad del otro.

La derrota de la actitud en la cual busco, como en el amor, proponiéndome como ‘objeto privilegiado’ de su subjetividad, me lleva «a dirigirme deliberadamente hacia el otro, a *mirarle*» y a enfrentarme con su libertad. Pero, sea el intento de cancelar simplemente su mirada,

<sup>6</sup> G. Capograssi, *Analisi dell’esperienza comune* [Athenaeum, Roma 1930], prólogo de P. Piovani, Giuffrè, Milano ‘desigualdad’ inicial entre amo y esclavo no puede no transformarse, en realidad, a través de una ‘comunidad de necesidades y de intereses’ que junta los dos sujetos, en un ‘reconocimiento de igualdad’, ya que «*el uno descubre en el otro al mismo yo, y a la vez, se diferencia*»: «poniéndose en contacto con el otro sujeto y descubriéndolo, el sujeto puede ver, al mismo tiempo, en el otro el reflejo de sí mismo, pero se ve diferente del otro» 1975, p. 27.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>8</sup> J.-P. Sartre, *L’Être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, p. 434: «El amante no desea poseer a la amada como se posee una cosa sino el quiere poseer una libertad en cuanto libertad».

sea la ruta del ‘deseo sexual’, sea las degeneraciones del deseo, están destinados a todas estas derrotas —desde el amor hasta el odio— justifican el reconocimiento que «Autrui est par principe l’insaisissable: il me fuit quand je le cherche et me possède quand je le fuis».<sup>9</sup>

La afectividad originaria revela, así, la insuperable ‘facticidad’ de la conciencia, su existencia como cuerpo en el mundo cuya mediación permite que ocurran las relaciones del para-sí, del yo con los otros, o sea la entera dimensión de la intersubjetividad constitutiva no sólo del mundo, sino de la misma conciencia subjetiva.

Por su parte, Karl Jaspers, muy atento hacia la ‘comunicación existencial’, donde se encuentran unidas verdad y pasión —la verdad como correspondencia a la parte más propia de la existencia: la libertad—, describe el proceso de la comunicación como un difícil camino, en el cual prevalece, una vez más, la idea de la lucha. Pero, en cambio, de un llevar la alteridad hacia la ‘ipseidad’ del mismo, aquí juega directamente la ‘lucha amorosa’: «Der Prozeß des Offenbarwerdens in der Kommunikation ist jener einzigartige Kampf, der als Kampf zugleich Liebe ist. Als Liebe ist diese Kommunikation nicht die blinde Liebe, gleichgültig welchen Gegenstand sie trifft, sondern die kämpfende Liebe, die hellichtig ist».<sup>10</sup>

Romano Guardini, así como ya Scheler, se refiere a Pascal y toma distancia del absoluto dominio de la racionalidad matemático-analítica y abre un acceso hacia un fundamento de la ética, o sea hacia el centro del hombre, su ser y existir como persona. Muy interesante, para la comprensión de la humana naturaleza, es, por esto, la ‘doctrina del corazón’, que Guardini pone en relación con la tradición de la *philosophia* y *theologia cordis* desde Platón hasta Paolo, hasta los modernos y los contemporáneos. La interpretación del concepto mismo de ‘corazón’ se delinea como idea central también para la edificación de la ética de Guardini: ‘corazón’ como título para indicar todos los actos de aprensión y apropiación de los valores; pero el ‘corazón’ es también la facultad del alma que ‘siente’ a Dios: es una forma de coincidencia inmediata, intuitiva, es el aprendizaje de un objeto con absoluta e inmediata evidencia: se podría decir que el corazón es una forma de intuición intelectual.<sup>11</sup>

Es aquí que se abre el paso desde la ética a la perspectiva de la conciencia religiosa que, quizás, en el sufrimiento que la caracteriza hegelianamente como ‘conciencia infeliz’, puede entender con mayor atención la presencia de lo negativo en el mundo, la interferencia o mezcla del mal con el bien.

Todo esto implica que la *pietas* del pensamiento no se encuentre en la fuerza obligatoria del logos que ‘nadea’ y supera el abismo de la laceración a través del puente de una identidad ganadora sobre toda diferencia, sino se descubre como invocación e himno, misericordia y escucha, oración y asombro. Se trata, por lo tanto, de la *pietas* que no se entrega, como en el caso de la fenomenología hegeliana, a las fuertes estructuras de la *ratio* y de la necesidad fundante; más es la *pietas* de un pensamiento ‘crepuscular’ que es, a la vez, apelación e invocación, reconciliación y perdón, concentración y justificación, memoria y esperanza.

## 2. LA ‘TRAMPA’ DE LA EXISTENCIA

Por lo que concierne este tema, podríamos quedarnos en la escucha de las indicaciones relativas a la idea heideggeriana de *Gelassenheit*, donde ésta manifiesta una particular actitud

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 479; tr. it. p. 495: «el otro es, por principio, inapresable: se me escapa cuando lo busco y me posee cuando huyo de él».

<sup>10</sup> K. Jaspers, *Philosophie. II. Existenzerhellung*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, p. 65: «El proceso del manifestarse en la comunicación es una lucha única en su género, una lucha que es, a la vez, amor. Como amor, esta comunicación no es amor ciego e indiferente respecto al objeto al cual tiende, sino amor que lucha y que mira con claridad».

<sup>11</sup> R. Guardini, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992, p. 31.

especulativa frente a las cosas, o sea el camino del pensamiento que Heidegger llama ‘pensamiento meditante’ (*das besinnliche Denken*), que «verlangt von uns, daß wir nicht einseitig an einer Vorstellung hängen bleiben»;<sup>12</sup> al contrario, necesita «verlangt von uns, daß wir uns auf solchen einlassen, was in sich dem ersten Anschein nach gar nicht zusammengeht».<sup>13</sup> Esta actitud reflexionante frente a la contemporaneidad y al progreso tecnológico indica «el abandono de las cosas y a las cosas (*die Gelassenheit zu den Dingen*)» (p. 38). Si el hombre quiere salvar una relación auténtica con las cosas, si no quiere caer en la trampa de la técnica moderna que quiere esconder la verdad de las cosas en la unilateralidad del proyecto científico, entonces tiene que meditar sobre la dialéctica de desvelamiento y escondimiento, que está a la base de la esencia de la técnica o, en otras palabras, tiene que confiar en el pensamiento meditante, entendido como entrada al ‘juego del Ser’ que no depende del hombre y es «*sin-por qué*» («*Ohne Warum*», cfr. *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1978, pp. 77 s.). Por fin, negando la actitud de dominio de las cosas y sobre las cosas, nos queda solo la posibilidad de entregarnos a las dimensiones del retiro, de la esperanza y de la justificación.

Es necesario, sin embargo, profundizar en el centro de la misma problemática. Empezamos, por esto, desde un punto de cruce de las principales constelaciones conceptuales heideggerianas: desde la cuestión clave del ser, del ser-ahí. El *Dasein* es la realidad en la cual se transforma el yo trascendental de Kant cuando viene transformado en un ser-ahí, que no es ya el yo trascendental, un soplar más acá del tiempo, sino, como tiempo, en la modalidad de ser asignada a este tiempo; es un fragmento, un tramo del tiempo universal que el ser es. En primer lugar, el mismo insistir de Heidegger sobre la equivalencia subrayada en el libro sobre *Kant* del 1929, traduce de manera clara el intento de quitar su ‘pureza’ al sujeto trascendental kantiano. Por otra parte, también los modos categoriales con los cuales el yo, en cuanto temporalidad y sujeto ‘viviente’, se relaciona con la totalidad de los entes, asumen ahora una faceta ‘dinámica’ que contrasta con su presumido carácter de grandeza atemporal y constante. Es conocida la afirmación de Heidegger de que el tiempo no está ‘a lado’ del ‘yo pienso’ sin relaciones con él; el ‘yo pienso’ es él mismo tiempo; es la afirmación, en otras palabras, de que la temporalidad es la modalidad constitutiva de la subjetividad y que las mismas ‘categorías’ tienen una fuente temporal. En fin, lo que es propio del sujeto, la subjetividad, no lo *lógico* o la actividad del pensamiento, aquella «der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption» que debe poder acompañar todas mis representaciones.<sup>14</sup> Más, empezando por la analítica existencial del ser-ahí, aparece de manera evidente que lo que es propio del sujeto, es la existencia como ‘estado de yecto’ y ‘cura’, el encontrarse «emocionalmente colocado en el propio ser».

La subjetividad no es ‘algo’ que hay que comprender, sino es la vida misma que se comprende, ya es, en sí misma, comprensión. Sale a la luz la prioridad de lo afectivo. La misma situación emocional (*Befindlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*), como maneras co-originariamente constitutivas del ‘ahí’, como «maneras existenciales fundamentales de ser en las cuales el ser-ahí es su ahí», la «apertura» en la cual él mismo consiste, caracterizando significativamente la prioridad de lo «emocional» como comprensión participativa, en la cual la existencia y su conciencia de sí se co-pertenecen.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, in *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 16, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 526: «nos requiere que no quedemos adheridos, de manera unilateral, a una única representación».

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 526: «que nos dejemos reconducir a lo que, en sí mismo, a primera vista aparece inconciliable».

<sup>14</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Kant’s *Gesammelte Schriften*, hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, B 137: ‘Principio fundamental de la unidad originaria de la apercepción ... que debe poder acompañar a todas mis representaciones’.

En el individuar esta dimensión del ser-ahí, en el considerarlo como una realidad finita, bloqueada en la prensa del ser, Heidegger se ha atrevido a mirar de frente la pasividad que constituye cada ser humano —donde la ‘afectividad’ es también el «ser-afectado», el *affizieren*. Ha tomado el camino que lleva a pensar el ser-ahí nada más como voluntad de poder. No obstante, él no tuvo el valor de seguir adelante, se detuvo. Siguiendo con sus análisis, intentó aclarar más la relación entre ser y ser-ahí, pero ha identificado inmediatamente el *Dasein*, el ser-ahí, en cuanto articulación del Ser, como directa abertura al Ser. El *Dasein* es el «ser-abierto-a la-comprensión» del ser, en las maneras y según las posibilidades ofrecidas por la situación en la cual ha sido arrojado aquí. Ahora, este «ser-abierto-a la-comprensión» del ser como tiempo, implica que el ser-ahí esté constituido por sus posibilidades.

Si el sentido del ser del ser-ahí es la auto-comprensión del ser-ahí en su proyecto existencial originario, el cual es la decisión anticipadora, entonces el sentido primario existencial queda confirmado en el *porvenir* que, pero, no significa «ein Jeitz, das, *noch nicht* ‘wirklich’ geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiende* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist».<sup>15</sup> No es un caso que Heidegger insista sobre el hecho de que la temporalidad estatico-horizontal se temporalize primariamente empezando por el *porvenir*: es claro que él pretende confirmar su distancia de la interpretación ordinaria del tiempo como serie de puntos-horas o secuencia infinita de instantes. Más bien, no es el ‘ahora’ grávido de «ahora-todavía no», «sondern dei Gegenwart entspringt der Zukunft in der ursprünglichen ekstatischen Einheit der Zeitung der Zeitlichkeit».<sup>16</sup>

Entre las posibilidades que el ser-ahí puede dominar, como se sabe, está aquella que le es más propia, la que confiere a su ser la particular caracterización emocional que lo domina todo y que es la angustia, la muerte —dimensión que el ser-ahí, en alguna manera, anticipándola, puede domesticar. Con esto, el ser-ahí queda otra vez colocado en su potencia. El encontrarse constituido por sus posibilidades lo identifica, de hecho, otra vez más como *conatus*.

Así, si en primer momento, subrayando la constitutiva temporalidad del ser-ahí, Heidegger encuentra su pasividad, en un segundo momento, afirmando que el ser-ahí es desde siempre abierto a la comprensión del ser, y que a partir de esta comprensión del ser, puede proceder a la colocación de los entes, lo percibe en su actividad. Su ser-ahí, su *conatus* es esencialmente un poder, animado y empujado por una voluntad — una vez más la voluntad de poder. Si el destino del hombre está marcado por una constitución ontológica de este tipo, no hay espacio, en la dimensión intersubjetiva, más que para la lucha.

Al final, la ‘apertura’ se transforma en cierre —o en ‘clausura’— el proceso hacia la apertura (*Lichtung*) se transforma en trampa. Como ha subrayado Hannah Arendt, en su ensayo *Heidegger the Fox*, incluido in *Essays in Understanding*,<sup>17</sup> el ser-ahí queda, desde el principio, echado en su ahí, reconducido a una tonalidad emocional y a una tal situación que su abertura coincida con su ser entregado a una caída. El párrafo 29 de *Ser y tiempo* dice: «In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als das Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1957, s. 325: «un *ahora* que aún no se ha vuelto real, pero que *llegará a ser*; un buen día, sino el venir en el que el ‘ser-ahí’ adviene a sí, en su más peculiar poder-ser. El ‘precurar’ hace al ‘ser-ahí’ *propriamente* advenidero, pero de tal suerte que el mismo ‘precurar’ sólo es posible en tanto que el ‘ser-ahí’ *en cuanto siendo* en general adviene a sí ya siempre, es decir, es advenidero en su ser en general’.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 417: ‘El ahora no pasa preñado del ‘aún no ahora’, sino que el presente brota del advenir en la unidad extática y original de la temporación de la temporalidad’.

<sup>17</sup> Cfr. *Essays in Understanding*, Harcourt Brace & Company, New York 1994.

Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt [...]. Das pure 'daß es ist' zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel [...]. Diesen in seinen Woher un Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses 'Daß es ist' nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck *Geworfenheit* soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten». <sup>18</sup>

«Sprofondato in ciò che lo apre, nascosto in ciò che lo espone e oscurato dalla sua stessa luce», ha observado de manera inteligente Giorgio Agamben, «l'Esserci ha innanzitutto da essere ciò a cui è già sempre rimesso e abbandonato, i suoi stessi modi di essere [...]. L'Esserci è un essere assolutamente inessenziale, la cui essenza, essendo gettata, giace (liegt) ora integralmente nell'esistenza, nelle sue molteplici maniere (Weisen) di essere». <sup>19</sup>

Es propiamente desde esta estructura ontológica del ser del ser-ahí que Lévinas parte para elaborar su interpretación filosófica del hitlerismo: el *être rivé* —estar clavados a un cuerpo y a una situación fáctica determinada— no es, en este sentido, otra cosa sino una re-elaboración y una radicalización de la facticidad, la experiencia de un ser —sin esencia— que tiene que ser sólo según sus maneras de ser.

Cuando publicó otra vez, en el año 1990 en «Critical Inquiry», su texto sobre el hitlerismo, Lévinas añadió una precisión que no deja dudas: la posibilidad del nazismo como «Mal elemental» (*Mal élémental*) ya estaba inscrita en la misma filosofía occidental y, en particular, en la ontología de Heidegger: «Possibilitè qui s'inscrit dans l'ontologie de l'Être, soucieux d'être —de l'Être 'dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht', selon l'expression heideggerienne». <sup>20</sup>

Así, el *être rivé*, estar clavados, el percibir que el cuerpo no es el eterno extranjero («le corps n'est pas seulement l'éternel étranger»), que él «n'est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière —son adhérence au Moi vaut par elle-même. C'est une adhérence à laquelle on n'échappe pas et qu'aucune métaphore ne saurait faire confondre avec la présence d'un objet extérieur: c'est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif», <sup>21</sup> todo esto implica «La vérité a beau être *ma* vérité au plus forte sens de ce possessif— elle doit tendre à la création d'un monde nouveau. Zarathoustra ne se contente pas de sa transfiguration, il descend de sa montagne et apporte un évangile. Comment l'universalité est-elle compatible avec le

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., ss. 134-135. El párrafo 29 de *Ser y tiempo* dice: «En el estado de ánimo es siempre ya 'abierto' afectivamente el 'ser-ahí' como *aquel* ente a cuya responsabilidad se entregó al 'ser-ahí' en su ser como el ser que el 'ser-ahí' ha de ser existiendo. 'Abierto' no quiere decir conocido en cuanto tal [...]. Se hace patente el puro hecho de 'que es'; el de dónde y el adónde permanecen en la oscuridad [...]. *Este carácter del ser del 'ser-ahí'*, embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien 'abierto', este 'que es', lo llamamos el 'estado de yecto' de este ente en su 'ahí', de tal suerte que en cuanto es un 'ser en el mundo', es el 'ahí'. La expresión 'estado de yecto' busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*.».

<sup>19</sup> G. Agamben, *Introduzione* a E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 2005, p. 12: «el ser-ahí tiene, antes que todo, que ser algo al cual siempre queda ya reconducido y abandonado, sus mismas maneras de ser [...]. El ser-ahí es un ser absolutamente inessential, cuya esencia, siendo arrojada, yace (liegt) ahora enteramente en la existencia, en sus varias maneras (Weisen) de ser».

<sup>20</sup> E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Payot & Rivages, Paris 1997, p. 25: « posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser que tiene cura de ser —del ser '*al que le va el ser en su ser*', según la expresión heideggeriana».

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 16-18: «no es sólo un accidente feliz o desgraciado que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia —su adherencia al Yo vale por sí misma. Es una adherencia a la cual *no se escapa* y que ninguna metáfora permitiría confundir con la presencia de un objeto exterior: nada podría alterar el sabor trágico a lo definitivo de esta unión».

racisme? Il y aura là —et c'est dans la logique de l'inspiration première du racisme— une modification fondamentale de l'idée même de l'universalité. *Elle doit faire place à l'idée d'expansion*, car l'expansion d'une force présente une tout autre structure que la propagation d'une idée». <sup>22</sup> Y más: «ici l'ordre universel ne s'établit pas comme corollaire d'expansion idéologique —il est cette expansion même qui constitue l'unité d'un monde de maîtres et d'esclaves. La volonté de puissance de Nietzsche que l'Allemagne moderne retrouve et glorifie n'est pas seulement un nouvel idéal, c'est un idéal qui apporte en même temps sa forme propre d'universalisation: la guerre, la conquête». <sup>23</sup>

### 3. RUTAS DE SALIDA: EL MESTIZAJE

Parece apropiado regresar a interrogarnos sobre la existencia del existente, o sobre el mismo *dar razón* de la existencia del existente, asumiendo, como centro de la reflexión, la *condición* de la existencia, así como ha sido expresada a través de aquella constelación de conceptos relativa a la idea de 'mestizaje'.

El mestizaje, al cual me refiero, es totalmente otro respecto a la idea de la existencia de un estado inicial —social, cultural, lingüístico, étnico— de un conjunto homogéneo que, en el encuentro con otro conjunto, podría dar vida a un fenómeno 'heterogéneo'. La idea de mestizaje, entendida en la justa manera, se contrapone propiamente a la dialéctica polar homogéneo/heterogéneo: así, se presenta como una 'tercera vía', entre la mezcla totalizante de lo homogéneo y la fragmentación diferenciada de lo heterogéneo. En fin, puesto que el mestizaje, implica un continuo dinamismo, un proceso siempre *in fieri*, es sin duda otra cosa que la hibridación (que puede ser considerada como un *status* adquirido).

En estas páginas hago referencia sobre todo al concepto de 'mestizaje', como ha sido desarrollado en el curso del pensamiento latinoamericano y, principalmente, por la corriente 'geocultural' de la conocida 'filosofía de la liberación'. <sup>24</sup> No se trata sólo de un mestizaje étnico o racial, sino de considerar que la condición de existencia de un idioma, un discurso, de una manera de pensar, en América Latina siempre es mestiza. En América, dice Rodolfo Kusch, el hombre es mestizo aunque no tenga un gota de sangre indígena o 'blanca'. Esta

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 22: 'por más que la verdad quiera ser mi verdad en el sentido más fuerte de este posesivo —a de tender a la creación de un mundo nuevo. Zarathustra no se contenta con su transfiguración, baja de su montaña y trae un evangelio. ¿Cómo es compatible la universalidad con el racismo? Habrá en ello —y está en la lógica de la inspiración originaria del racismo— una modificación fundamental de la idea misma de universalidad. *Ésta debe hacer lugar a la idea de expansión*, puesto que la expansión de una fuerza presenta una estructura totalmente distinta de la de la propagación de una idea».

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 23: «aquí, el orden universal no se establece más como corolario de la expansión ideológica —es esta expansión misma la que constituye la unidad de un mundo de amos (*maitres*) y de esclavos. La voluntad de poder nietzscheana, que la moderna Alemania reencuentra y glorifica, no es sólo un nuevo ideal, es un ideal que aporta, a la vez, su propia forma de universalización: la guerra, la conquista».

<sup>24</sup> Cfr. R. Kusch, *Dialéctica del continente mestizo*, in *Obras completas*, tomo I, Editorial Fundación Ross, Córdoba (Argentina) 2000, pp. 25-70. Gunther Rodolfo Kusch (1922-1979), fue profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de Salta. Perteneció a la filosofía de la liberación, en el específico a la *corriente geocultural* (una particular expresión de la posición *ontologista* de la filosofía de la liberación), sobre la cual tuvieron influjo las reflexiones de autores como Heidegger, Spengler, Jung, Scheler, Husserl, Mircea Eliade, Frantz Fanon. En su obra, Kusch intenta liberarse de cualquiera influencia de la cultura europea, entendida como fundamento del pensar, manteniéndola, sólo como piedra de comparación. Su intento es lo de individuar los orígenes del auténtico pensamiento latinoamericano en las tradiciones de las poblaciones indígenas (*América profunda*, Buenos Aires 1962 e *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires 1976). Cfr. también A. M. Zagari, *Le metissage en tant que vertu* en *Cahiers D'Argentine*, 1994, n°2.

condición transforma en mestizos las poblaciones originarias, que todavía siguen viviendo en la tierra americana, pero también los hijos y los nietos de los europeos que llegaron allí. El mestizaje no tiene carácter biológico sino cultural y, por esto, ético. Se podría decir que esta condición, bien descrita por Kusch, vale no sólo por el continente americano sino puede llegar a ser paradigma general para nuestra época definida ‘posmoderna’.

La propuesta es la de concebir el mestizaje como si fuera una virtud y entender que en él se manifiesta otra visión del mundo. Entendido como categoría cultural, el mestizaje no se presenta como una mera mezcla de ideas y razas sino que participa del origen de una visión de las cosas particular. Por esto, produce un efecto sobre las diferentes manifestaciones intelectuales, artísticas y literarias propias (por ejemplo la del barroco americano, exaltando la riqueza de la multiplicidad).

Desde un preciso punto de vista, el pensamiento del mestizaje se encuentra y cruza con la filosofía de la interculturalidad, en sus expresiones más maduras, como por ejemplo el pensamiento de Raúl Fonet Betancourt,<sup>25</sup> para el cual la filosofía intercultural puede ayudar a la misma cultura a liberarse de las que pueden ser consideradas como sus patologías congénitas: etnocentrismo, tradicionalismo, culturalismo, elitismo.

En años recientes, algunos filósofos mexicanos están desempeñando un proyecto de repensamiento de algunas categorías, como el mestizaje, la interculturalidad, la hermenéutica, la hibridación. El problema filosófico consiste en «salir del circuito de la racionalidad formal, instrumental, y recuperar las posibilidades hermenéuticas, simbólicas, poéticas, que se pueden encontrar en los valores, no sólo antropológicos sino también culturales, del mestizaje cultural latinoamericano».<sup>26</sup>

Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot<sup>27</sup> sostienen que propiamente la tradición latinoamericana y, en concreto, la mexicana barroca permiten individuar las coordenadas conceptuales para la comprensión «de lo mixto o mezclado»: «l’ibridazione e il meticcio, proprio perché sono «il luogo privilegiato della differenza e della dialettica delle identità [...] non sono descrivibili, narrabili, interpretabili utilizzando soltanto i modelli tradizionali del sapere ottonecentesco (cioè, per fare qualche esempio, con la critica marxiana dell’economía política, con la razionalità weberiana, con la storiografía e l’antropología socioculturale delle *Annales*, con il neoliberalismo político ed economico degli ultimi decenni). Anzi, si può e si deve dare

---

<sup>25</sup> Raul Fonet-Betancourt (Holguí, Cuba, 1946). Vive en Alemania y trabaja, como profesor, en las universidades de Aachen y Brema. Sus obras más importantes son: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana* (Costa Rica 1994), *Estudios de filosofía latinoamericana* (México 1992); *Transformación intercultural de la filosofía* (Bilbao, 2001). Raul Fonet-Betancourt es el nuncio tutelar de la filosofía de la interculturalidad que se caracteriza por su ser una reflexión filosófica sobre las posibilidades del diálogo intercultural.

<sup>26</sup> Cfr., sobre este tema, G. Cacciatori, *La logica poetica e l’identità meticcio. Note sul nesso tra immaginazione, identità e interculturalità*, in V. Gessa Kurotschka, C. De Luzenberger (a cura di), *Immaginazione etica interculturalità*; Mimesis, Milano, 2008, pp. 213-229; Id., *Identità ibride e memoria*, in «Iride», XXIII, n. 60, 2010, pp. 365-376.

<sup>27</sup> Mauricio Beuchot (Torreón, México, 1950). Vive y trabaja, como profesor, en Ciudad de México, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y es coordinador del Seminario de Hermenéutica de la UNAM. Su propuesta teórica más original es la idea de una ‘hermenéutica analógica’, que tiene mucha influencia en el debate sobre el multiculturalismo y la interculturalidad. Sus obras más importantes: *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, Itaca (México) 2009; *Ética*, Torres Asociados, México 2004; *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil* (con G. Vattimo y A. Velasco), UNAM, México 2006; *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, Universidad Autónoma del Estado de México 2010. Cfr., in particolare, S. Arriarán-M. Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Introducción, Colonia del mar, Editorial Itaca, 1999, pp. 11 ss.

spazio ai concetti e alle analisi che richiamano il ruolo dell'immaginazione (simboli, miti, saperi poetici, fantasia, analogia)».<sup>28</sup>

Por su parte, uno de los estudiosos más conocidos del *pensamiento mestizo*, Serge Gruzinski, toma como punto de partida la búsqueda histórico-antropológica sobre las culturas amerindias, en particular la mexicana. Las hibridaciones y los mestizajes —la realidad de la historia mexicana y americana que se entrelaza con la realidad metropolitana del mundo contemporáneo— hacen posible el encuentro y el diálogo entre las culturas, sólo en la medida que se fundan en un recorrido conceptual y ético-político que fracture el dógma de la univocidad y de la linealidad de los tiempos históricos.<sup>29</sup>

Podemos, ahora, intentar leer otra vez la idea de mestizaje a partir de las propuestas teóricas de un filósofo italiano, Roberto Esposito, y su concepción de lo «impolítico».<sup>30</sup> Justo esta categoría puede alumbrar a la misma idea de mestizaje, la cual exige, como la de impolítico, una extrañeza léxica frente al régimen de la representación, de la *repraesentatio*, de la *Vorstellung*, entendida como lugar de la *reductio ad unum* de elementos irreductibles a la concordia. Así como la de impolítico, la idea de mestizaje parte del rechazo de la relación vertical con la trascendencia que la idea de representación, entendida como presencia de un ausente, que pone en 'estar', proponiendo la transformación dialéctica del mal en bien y la valorización idolátrica de la fuerza como bien.

Además, uno de los resultados teóricos de la reflexión sobre el impolítico puede constituir una huella útil para la conceptualización de la misma idea de mestizaje. Si lo impolítico llega a ocupar un espacio sin extensión, por el hecho que «diverge dal politico non come il suo contrario, ma semmai come il suo rovescio, aderendo così alla linea liminare che lo separa da ciò che esso non può essere»,<sup>31</sup> entonces acaba constituyendo la dimensión de 'no', de la 'nada', o sea de la alteridad inasequible. Justo esta 'nada', como alteridad inasequible, se vuelve papel de tornasol para la conceptualización del mestizaje.

La idea de mestizaje, como está pensada por las corrientes del pensamiento latinoamericano, no tiene puntos de contacto o referencias con la teoría de la comunidad construida sobre la categoría de sujeto, o sea con aquella teoría de la comunidad, en alguna manera transversal respecto al organicísimo alemán de la *Gemeinschaft*, al neo-comunitarismo americano, a la

<sup>28</sup> Cfr. G. Cacciatore, *La logica poetica e l'identità meticcica*, cit., p. 223: «el lugar privilegiado de la diferencia y de la dialéctica de las identidades [...] no se pueden describir, narrar, interpretar, utilizando sólo los modelos tradicionales del saber de los siglos XIX y XX (o sea, para indicar ejemplos, a través de la crítica marxiana de la economía política, de la racionalidad weberiana, de la historiografía y antropología cultural de los *Annales*, del neoliberalismo político y económico de los últimos años). Más bien se puede y se debe dar espacio a conceptos y análisis que reconsideran el papel de la imaginación (símbolos, mitos, saberes poéticos, fantasía, analogía)».

<sup>29</sup> Serge Gruzinski (Tourcoing, 1949). Se interesa por la colonización de América y Asia, en lo específico a las experiencias coloniales como lugar de manifestación del mestizaje, del nacimiento de espacios híbridos y primeras manifestaciones de la globalización. Sus obras más importantes: *Introducción a la Historia de las Mentalidades*, México, INAH, 1979; *L'Amérique de la Découverte peinte par les Indiens du Mexique*, París, Flammarion-UNESCO, 1991; *Visions indiennes, visions baroques. Les métissages de l'inconscient*, París, PUF, 1992. Cfr., en particular, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Paidós, Barcelona 2007.

<sup>30</sup> Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; Id., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008; Id., *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 2011.

<sup>31</sup> Cfr. R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, cit., p. 11: «diverge de lo político no porque se defina como su contrario, más bien como su revés, adhiriendo así a la línea liminal que lo separa de lo que no puede ser».

ética de la comunicación de la Escuela de Frankfurt, o sea con la idea de comunidad que queda definida por la propiedad —territorial, étnica, lingüística— de sus miembros que, como dice Esposito, «hanno in comune il loro proprio, sono proprietari del loro comune». Yo creo que esta idea de mestizaje puede ser definida de manera mejor refiriéndose a la idea de comunidad tal como ha sido desarrollada en el eje Jean Luc Nancy-Roberto Esposito. Leyendo Nancy y Esposito, que cortan las relaciones con la tradición organicista, la comunidad «non è un essere comune, ma la condivisione di un'esistenza senza essenza, o coincidente con la propria essenza» («no es un ser común sino el compartir una existencia sin esencia o coincidente con su propia esencia»).

En una idea de comunidad definida por la 'propiedad' —desde el punto de vista de un análisis fenomenológico como el de Lévinas— se pierde la exterioridad del otro, su imprevisibilidad o, mejor, su trascendencia. Sobre esto, el análisis de Lévinas, ya citado, resulta una vez más de gran interés y actualidad. Regresando a éstas, llego a mis conclusiones. El otro, en su debilidad, se hace imprevisible, se sutrae a las mezclas totalizantes de lo homogéneo. La resistencia del otro puede manifestarse, dice el filósofo francés, «en la resistencia moral del rostro frente a la violencia del asesino» [*Totalité et Infini*, p. 201], como ocurre en el episodio dostoevskijano de la Leyenda del Gran Inquisidor, donde este último, después de haberle acusado gravemente y haberle condenado a muerte, no logra resistir a la mirada de Cristo, el cual queda en silencio en su retiro interior. Al final, el acusador, que obtiene un beso como única respuesta, queda ganado por el mismo acusado. La situación del 'cara a cara', a veces, provoca una total subversión que desbarata el mismo 'egoísmo del yo'. La puesta en cuestión del yo se afirma como «vergüenza del yo por su ingenua espontaneidad de yo, por su soberana coincidencia consigo en la identificación de lo Mismo» [*Liberté et commandement*, Paris, 1994, pp. 64-65]. «Esta vergüenza —escribe Lévinas— es un movimiento de sentido opuesto a la conciencia, la cual regresa triunfalmente a sí misma y descansa sobre sí». [*Liberté et commandement*, Paris, 1994, pp. 64-65]. «Es nuestra intimidad, o sea la presencia a nosotros mismos, que es vergonzosa. Esa no revela nuestra nada sino la totalidad de nuestra existencia. La desnudez es la necesidad de disculpar la propia existencia. La vergüenza es, en fin, una existencia que busca justificaciones para disculparse. Lo que la vergüenza revela es el ser que se *desvela*».<sup>32</sup> No obstante, para entrar en la experiencia que se delinea cuando se produce el encuentro con el otro, según Lévinas es necesario pasar desde el plano fenomenológico al plano propiamente hermenéutico: cuando se determina la situación circunscrita por el 'cara a cara', entonces el yo, clavado a su indignidad, se revela en su condición de ser 'bajo el poder de', en la condición de ser uno-para-el otro, más bien de ser el *servidor* del otro: el yo, transfigurado, puede convertirse, después de quedar vaciado de sí mismo, en don y generosidad, abriendo el camino de la paz. Esta es, según Lévinas, 'mas allá del egoísmo y del altruismo' [*En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967, pp. 185-186], una religión, completamente ética, que coincide con la institución de 'una plena responsabilidad hacia el próximo'.

Puede ser que la vía para acceder a esta religión 'completamente ética' —y por eso, se trata de una concreta posibilidad para salir del *impasse*— pueda ser constituida justo por el mestizaje entendido como virtud, por un «compartir una existencia sin esencia», condición que permite de escapar a la doble trampa de reconducir al otro al terreno de la primacía de lo mismo, o bien caer en formas de mera hibridación.

Puede ser que empezando por esta 'religión' de la otredad, que sea posible realmente ponerse en camino, sin retórica y poquito a poco, hacia la realización de la idea kantiana de la *respublica noumenon*, o sea de un gobierno de las naciones que permita, finalmente, que se establezca una paz perdurable.

<sup>32</sup> El texto citado, extraído de *De l'évasion*, apareció inicialmente en el volumen V de «Recherches philosophiques» (1935/1936).