

### CAPITULO III

#### LA EXTERIORIDAD META-FÍSICA DEL OTRO

"Quien dice Tú, no tiene algo, no tiene nada,  
pero en cambio se mantiene en la relación."  
(MARTIN BUBER, *Das dialogische Prinzip*,  
p. 8).

El pensar dialéctico ontológico podía avanzar en su movimiento hasta el horizonte fundamental del mundo. Desde allí sólo quedaba retornar sobre los entes para de-mostrarlos, en el caso de la ética, como posibilidades existenciales. Ese horizonte, el del mundo, mundo en cada caso el mío, es una *Totalidad* de sentido. Dicha Totalidad, como hemos frecuentemente explicado, no está nunca totalmente totalizada, sino que es por esencia in-clausa, fuyente, fluyente, dialéctica. La temporalidad ha venido a quitarle posibilidad de cerrarse; la temporalidad como lo ad-veniente. Esta Totalidad, como todo todo, es, en cuanto totalidad (no en cuanto abierta), siempre *lo Mismo*. "Lo Mismo" (*tò autò, das Selbe, le Même*) indica que desde dentro, desde la interioridad, desde la propia identidad proceden los momentos diferenciales. Si la Totalidad fuera la última, si fuera eterna y divina, si fuera la Totalidad dentro de la comprensión griega del ser o moderna hegeliana, dicha totalidad sería una, la misma, *cerrada*. La Totalidad cerrada es solpsista (*solum* en latín significa también desierto, solitario, soledoso). "Lo Mismo", como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo. "Lo Mismo" devora la temporalidad histórica, y termina por ser lo Neutro "desde siempre" (*aídon*). Lo ético desaparece, y en su lugar se manifiesta solamente lo cósmico, lo natural, lo físico, "lo" divino. ¿Es posible salirse de la trampa de "lo Mismo"? ¿Podemos pensar la diferencia ontológica del ser y el ente desde un más allá de "lo Mismo"? ¿El *ser* como "lo visto" es el solo

sentido con el que decimos *ser*? ¿No podrá descubrirse un movimiento que superando su momento monológico se abre a la dialógica?

### § 13. *Hacia el ámbito de lo in-comprensible como "lo Mismo"*

Veremos cómo para Heidegger era necesario intentar ir más allá del horizonte ontológico del mundo, tal como había sido expuesto en *Ser y tiempo*, para abrirse a un nuevo ámbito donde será necesario igualmente, un método más radical un nuevo lenguaje<sup>213</sup>. Queremos ahora ver más detenidamente la cuestión y descubrir en ella la intención concreta de este movimiento del pensar heideggeriano, para intentar una respuesta que lo supere abarcándolo, cumpliendo su vocación entrevista pero jamás expresada.

Si nos situamos a partir de 1955, podemos observar en las obras del filósofo de Freiburg una insistencia renovada en el planteo de una misma problemática, que queremos especialmente manifestar aquí de manera casi exclusiva a los fines de nuestra posterior exposición. Anteriormente a esta época, Heidegger, había siempre indicado el sentido de la relación hombre-ser, de muy variadas maneras. En el *Nietzsche*, por ejemplo, cuando dice que "el ente en totalidad es Voluntad de Poder, y: el ente en totalidad es eterno retorno de lo mismo"<sup>214</sup>, indica como, radicalmente, ambas fórmulas usan el "es" en diverso sentido, pero en mutua pertenencia, coimpli-cándose. "En verdad es necesario comprender la mutua implicancia (*Zusammengehörigkeit*) de ambos, pero esta mutua coimpli-cancia se determina a sí misma esencialmente desde la coimpli-cancia de la *constitución (Voluntad de Poder)* y el *modo de ser (Eterno retorno de lo mismo)* como momentos relativos uno al otro de la entidad del ente"<sup>215</sup>. Es decir, la Voluntad de Poder como la constitución del ser, y éste mismo en el modo de Eterno retorno de lo mismo, es la moderna expresión de la relación hombre-ser que desde siempre está a la base de toda metafísica.

En la respuesta de Ernst Jünger, cuando éste dice que "el momento en el que la línea será sobrepasada se nos revelará una nueva Donación (*Zuwendung*) del ser, y entonces comenzará lo que es real (*wirklich*)"<sup>216</sup>, Heidegger escribe que sólo cuando se produzca la nueva Donación del ser será el momento propicio para pasar la línea, es decir, la cuestión del ser es prioritaria e irrenunciable. Reiterando la pregunta por

el ser, nuestro filósofo es llevado, poco a poco, a pensar que todo queda remitido a un ámbito (*Ort*), "lo Mismo" (*das Selbe*)<sup>217</sup>, "donde la esencia del ser y la esencia del hombre se coimplican" (copertenecen: *zusammengehören*): "se diría que el pensar es llevado en un mágico círculo que rodea a lo Mismo (*das Selbe*)"<sup>218</sup>. Todo nos remite "a un ámbito (*Bereich*) que pide otro decir" (otra lengua: *Sagen*)<sup>219</sup>.

En *Gelassenheit* todo comienza a comprenderse mejor. Más allá del mundo técnico, del sujeto-objeto, del trabajo-producto, el hombre descubre una nueva actitud: "la apertura ante el misterio"<sup>220</sup>, "la serenidad ante las cosas"<sup>221</sup>. ¿Por qué esta como pasiva actitud desde el mundo? Porque "estando a la espera nos liberamos, como Usted lo decía, de la referencia trascendental al horizonte"<sup>222</sup>. Este horizonte es el horizonte o límite del mundo, del mundo de *Ser y tiempo*, ya que todo lo comprendido estaba ligado a un "horizonte trascendental de la representación"<sup>223</sup>; "el horizonte que Usted describe es nuevamente el círculo óptico que engloba el panorama... El horizonte y la trascendencia es experimentado a partir (*vom den*) de los objetos y de nuestras actividades representativas... (Es necesario entender) que lo que hace ser al horizonte lo que es, no es todavía experimentado"<sup>224</sup>. "Lo que" (*was*) "hace ser al horizonte un horizonte es la apertura (*ein Offenes*)" en su aspecto que se torna hacia nosotros<sup>225</sup>; es decir, "el horizonte es algo distinto: otro (*etwas Anderes*) que un simple horizonte. Pero, según hemos visto, lo otro es otro que sí mismo y así lo mismo que él es (*das Selbe*)... Es esa apertura misma... Yo la veo como un ámbito (*Gegend*)"<sup>226</sup>,

Ahora Heidegger explicita un más allá de *Ser y tiempo*: "Si por comprender (*verstehen*) Usted entiende: poder representarse cosas que se nos ofrecen, de tal manera que sean aseguradas, protegidas dentro de lo ya conocido [= mundo], entonces, yo también, no encuentro nada de lo ya conocido que pueda comprender lo que intento decir con la apertura como ámbito (*das Offene als Gegend*)"<sup>227</sup>. Ese ámbito es algo "que nos enfrenta como lo que ad-viene (*als uns Entgegenkommende*)"<sup>228</sup>, como un encuentro que nosotros no podemos prefijar porque "el ámbito se abre por sí mismo"<sup>229</sup>. De esta manera, sólo habiéndonos liberado (*Gelassensein*) del horizonte mundano como totalidad última, es que podemos simplemente esperar. "De nuestra experiencia del esperar, del esperar a que se abre por sí mismo (*Sichöffnen*) el ámbito, y en la relación a una tal espera, hemos nombrado a la espera con la palabra: *Gelassenheit* (serenidad)"<sup>230</sup>.

Heidegger indica claramente la cuestión y aún la actitud fundamental del pensar esencial. Pero antes de seguir, veamos la misma problemática en otras obras de la misma época.

Ese "ámbito" al que el pensar en *Gelassenheit* nos ha ido llevando, desde el que se nos abre el aspecto, parte o cara (*Seite*) que llamamos horizonte, queda fijado en la proposición enunciada en la obra *El principio de razón suficiente*: "El principio dice: Ser y razón: lo Mismo"<sup>231</sup>. Lo mismo es el *lógos* (no sólo en Leibniz, sino especialmente en la logo-logía hegeliana) desde el que se cumple la identidad del ser y el fundamento (*Grund, ratio*). El ser que es fundamento es él mismo abismo, infundado (*Ab-grund*): lo Mismo no es ya fundamento, es el ámbito o el primero desde el cual (*prôton hóthen*) todo es lo que es. Lo Mismo es como el juego, sin fundamento: "Él juega porque juega"<sup>232</sup>. Lo Mismo es "todo, lo Uno, único"<sup>233</sup>. Más allá del ser como fundamento se abre la apertura Misma. Por ello, en la obrita sobre *El principio de Identidad* —que, como su nombre la indica, va más allá que el mero principio de razón suficiente o de fundamentalidad—, Heidegger, piensa esta cuestión en los siguientes términos: "Lo idéntico, en latín *idem*, traduce del griego *tò autó*, en alemán *das Selbe*", en francés *le même*, en castellano lo mismo<sup>234</sup>, fue estudiado por Platón en el *Sofista* 254 d, cuando dijo "cada cosa es ella misma para ella misma lo mismo" (*autò d'heautò tautón*). El dativo *heautò* indica una mediación ("para-"): En el caso que se pensara la proposición de Parménides: "Lo mismo (*tò autó*) es comprender (*noeîn*: pensar) que ser" quedan ambos términos pensados como "lo Mismo". "El pensar y el ser pertenecen a lo Mismo y se refieren mutuamente desde lo mismo"<sup>235</sup>. El ser sería así definido como un aspecto a partir de la identidad. Es entonces desde la identidad que el ser y el pensar se coimplican (la coimplicancia o copertenencia mutua, *Zusammengehörigkeit*, se cumple dentro de una apertura que hemos denominado en *Gelassenheit*: el ámbito). El hombre (el pensar) y el ser pueden ahora vivirse desde el ámbito de la mutua unidad (*Uebereignung*: unidad mutua donde cada término está sobre-vertido en el otro)<sup>236</sup>. Entre el hombre y el ser hay un "acontecimiento coapropiativo" (*Er-eignis*) dentro del ámbito que los abarca como lo Mismo<sup>237</sup>, ya que es "el lugar (*Ort*) del origen esencial"<sup>238</sup>.

"Lo Mismo no es lo igual, porque en lo Igual toda diferencia es abolida, mientras que en lo Mismo aparecen las Diferencias"<sup>239</sup>. El ámbito de lo Mismo no había sido pensado hasta el presente en cuanto tal; para ello es necesario "dar un paso

hacia atrás" y ver de la espalda lo nunca visto como tal. Heidegger se antepone aquí explícitamente a Hegel, porque "la intención del pensar es para Hegel el pensar que se piensa, es decir, el ser que se retuerce en la circularidad ella misma interna"<sup>240</sup>. Se intenta en cambio salir del círculo por un pensar que piense el horizonte como el momento que nos enfrenta de una apertura en cuyo seno el ser es diferencia y no Totalidad. El ser sería no ya el fondo, sino un momento *entre* (*zwischen*)<sup>241</sup>. Ahora podemos volver a *Gelassenheit*.

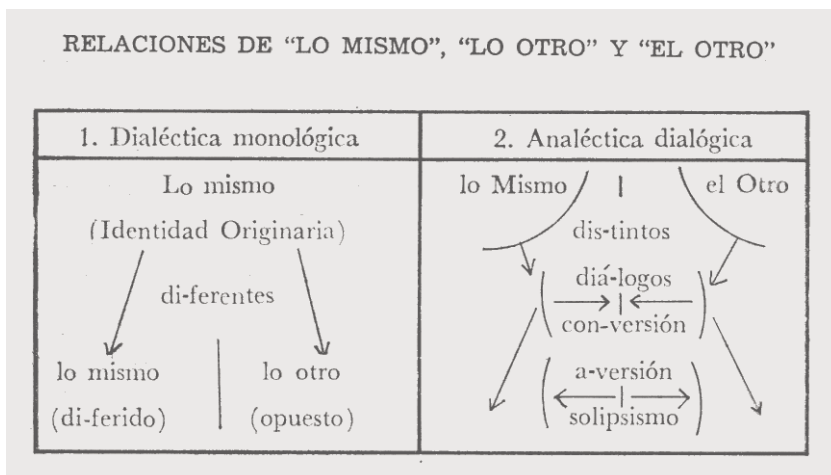
Habíamos dejado la exposición de esa pequeña obra cuando Heidegger abordaba la cuestión a la que hemos llegado, es decir, el momento en que el pensar se abre al ámbito produciéndose así una relación nueva *entre* el hombre y el origen: "el pensar es la serenidad ante el ámbito, porque la esencia del pensar consiste en la asimilación (*Vergegnis*) de la serenidad" con el ámbito<sup>242</sup>. Ese *entre* el hombre y el ámbito es la espera<sup>243</sup>, y como es desde el ámbito "desde donde somos llamados"<sup>244</sup>, es siempre necesario, como decía Heráclito, "ir hacia la proximidad" (*agjibasíe*).

Pensando ya el ámbito mismo, lugar de la "conciliación" (*Austrag*) entre los diferentes, Heidegger describe el ser y el ente como fruto de un doble movimiento manifestativo: "el ser se muestra como lo que sobre-viene (*Ueberkommms*) que descubre. El ente como lo que aparece en el modo de lo que llega (*An-kunft*) asegurándose en el des-cubierto"<sup>245</sup>. El ser y el ente, como diferentes, se abren "desde lo Mismo", y este "lo Mismo" es el que "mantiene el *Entre* (*Zwischen*) mutuamente respectivo, donde lo que sobre-viene y lo que llega son mantenidos en respectividad, di-feridos y re-feridos respectivamente. La Diferencia del ser y el ente, como lo sub-dividido (*Unter-Schied*) en el Sobre-venir y el Llegar, es la Conciliación des-cubriente aseguradora del uno respecto al otro"<sup>246</sup>. El ser es pensado así desde la Diferencia, la que por su parte es diferencia "desde lo Mismo" (*aus dem Selben*)<sup>247</sup>. El acontecimiento coapropiativo (*Er-eignis*)<sup>248</sup> y el juego (*Spiel*)<sup>249</sup>, como la conciliación y lo sub-dividido, son al fin "lo Mismo": el ámbito (*Gegnet*) trasontológico de la espera y la "apertura ante el misterio".

Alguien podría pensar que nuestro filósofo ha caído en la confusión total; en la contradicción; en el hablar o escribir por el escribir palabras sin sentido. Sin embargo, como veremos, Heidegger ha apuntado exactamente, sin saber darle un nombre, un momento del ser que pondrá a todo lo hasta ahora pensado en movimiento dialéctico. ¿Es *lo Mismo* el ámbito

final de todo posible habérselas con la Realidad? ¿No podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre "lo mismo" y "lo otro" (como algo o como alguien, y en este último caso como "el Otro")? En efecto, dicha dialéctica es tan antigua como la filosofía ya que los presocráticos la pensaron explícitamente: lo mismo, lo otro. Sin embargo, ha pasado desapercibido que dicha dialéctica puede seguir una doble vía radicalmente distinta: lo otro en lo Mismo, como di-ferencia (que trataremos en los §§ 14-15); el Otro ante lo Mismo, como di-stinto (§ 16). La palabra castellana "di-ferencia" nos remite a la latina compuesta de *dis-* (partícula con la significación de división o negación) y al verbe *ferre* (llevar con violencia, arrastrar). Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto (de *dis-*, y del verbo *tinguere*: pintar, poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende. "Lo Mismo" como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los di-ferentes, no es igual a "lo Mismo" como dis-tinto a "el Otro" sin Totalidad que los englobe originariamente. "Lo Mismo" y "el Otro" dis-tintos pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (*a-versio*), o, por el contrario, cambiarse, trans-ducirse o converger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (*cum* o *circum-versio*). Por ello la dis-tinción podrá ser vivida diversamente: como a-versión o con-versión al Otro, y en ello consistirá toda la eticidad de la existencia. Permítasenos todavía una esquematización de las dos vías originarias posibles que seguiremos en el transcurso de este capítulo III.

## Esquema 1



Ya Fichte había visto claramente que hay diferencia, por ejemplo, entre el Yo absoluto (lo Mismo idénticamente originario) y el yo-dividido y opuesto al no-yo<sup>250</sup>; todo esto en la dialéctica monológica de la modernidad. "Lo otro" queda dentro de "lo Mismo" originario. En cambio, en el pensar de Agustín, por ejemplo, en la doctrina del mal como "aversio ad Deum"<sup>251</sup>, el Otro (en último término como Dios creador) queda fuera de toda posible Totalidad: lo Mismo y el Otro indican una analéctica dialógica donde los términos de la relación, al ser dis-tintos, permanecen siempre en una cierta exterioridad inidentificable. Ante la identidad y la diferencia se levanta la metafísica de la irreductibilidad y la distinción: la analogía. En la di-ferencia, al fin, todo es uno. En la dis-tinción la diversidad puede caer en el solipsismo por a-versión, pero puede igualmente ad-vertir su destrucción por el ensimismamiento egótico y re-vertirse al Otro por la con-versión en el diálogo.

#### § 14. "Lo otro" como si-ferencia en la Totalidad

Veamos las grandes líneas de una tradición donde el *tò autó* (lo Mismo) domina, sea como "lo Mismo" cosmo-lógico (entre los griegos), sea como "lo Mismo" logo-lógico (en la modernidad), pero al fin dentro del solipsismo de la Totalidad. Sólo

apuntaremos algunos ejemplos, ya que una detenida de-structión de la historia de la ontología de la mismidad, sin real alteridad, merecería otra obra que denominaremos *Para una nueva de-structión de la historia de la ética*.

Platón ha pensado en diversos diálogos esta cuestión originaria, de manera clara y *programática* —ya que su tradición está todavía vigente en el presente, aunque jugada en otros niveles ontológicos.

En el *Sofista* Platón emprende el camino de la refutación y el ascenso dialéctico como una metódica que tiene para nosotros la mayor significación. Contraponiendo aporéticamente la quietud y el movimiento, el ser y el no-ser, lo mismo y lo otro (*tò autó- tò héteron*, que colocamos intencionadamente en neutro), nuestro filósofo deja ver que, radicalmente, los contrapuestos están siempre incluidos "en" una *Totalidad* que los abarca, comprende y justifica, pero de manera aporemática<sup>252</sup>; por lo que nunca resuelve la cuestión, sino que se inclina hacia una posibilidad eliminando la otra, también posible. Platón había visto que para la "raza eleática" la pluralidad había sido excluida de "la unidad del ser del todo (*tôn pánton*)"<sup>253</sup>. Mientras que "las musas de Jonia y Sicilia" se inclinaban en cambio a sugerir que "el ser es a la vez la pluralidad y la unidad (*pollá kai hén*), sinérgicamente plurificado por la discordia o unificado por el amor (*éjthra kai filía*)"<sup>254</sup>. Platón se aplica a pensar la aporía, pero lo impensado es que ambas posiciones reposan sobre la Totalidad, que no es puesta en cuestión de ninguna manera. "El todo es el calor y el frío o cualquier otro par de oposiciones de este tipo"<sup>255</sup>. "¿Será a ambos opuestos [= todo] lo que intentas llamar Ser?"<sup>256</sup>. Si así fuera, que el ser es el todo, el no-ser no tendría lugar alguno" pero parece que el no-ser tiene lugar en la realidad entre las ideas, de tal manera que "en" el todo de la realidad el ser y el no-ser son opuestos efectivos<sup>257</sup>. El todo (*tò hólon*) no es sólo un todo, "sino además lo Uno"<sup>258</sup>, pero al tener partes no es el Uno absoluto sino sólo el Uno "de alguna manera" (*pos, secundum quid* dirían los medievales)<sup>259</sup>. En cambio, la Unidad absoluta sería suprema, última; sería lo aplicable aún al todo, ya que cuando "digo todo, indico: tú y yo, además de nosotros (*sè kai emè kai pròs hemîn*), todo lo otro: animales y árboles"<sup>260</sup>. El todo es el "cuarteto" (*Geviert*) de Heidegger: "La tierra y el cielo y los dioses y el resto" (*Sofista* 234 a). A ese todo (donde tú y yo somos *partes*), el Uno es aplicable, es decir, lo trasciende como Idea suprema. Sin embargo, la misma



Idea del Uno está dentro de una Totalidad encubierta y no pensada: la *jóra* platónica, el ámbito mismo de las Ideas.

Una de las parejas fundamentales de opuestos estudiadas por Platón, en el contexto enunciado, es la de "lo mismo" y "lo otro". De todas las Ideas se puede decir que "cada una de ellas es, por una parte, otra (*héterón*) que las restantes, y, por otra parte, es ella misma para ella misma lo mismo"<sup>261</sup>. Cabe destacarse que "lo otro" dice referencia a "lo mismo"; "lo otro es otro por respecto (*pròs*) a otro;... lo otro tiene necesariamente, para ser lo mismo que es, una respectividad a otro"<sup>262</sup>. Lo otro de lo otro es "lo mismo"; mientras que lo mismo de "lo mismo" es él mismo. Por ello, y pensando en esta primacía, podría decirse que "lo Uno y lo Mismo no se diferencian en nada, porque cuando se hiciera lo Mismo se haría lo Uno, y cuando lo Uno: lo Mismo"<sup>263</sup>. Aunque se niegue en la discusión la identidad de lo Uno y lo Mismo, se afirma sin embargo que la pluralidad (*tò plêthos*) es "lo otro" de lo Uno<sup>264</sup> (aunque también esta posición sea superada por su parte). Se nos dice, al fin, "que lo Uno sea o no, se muestra depender de *él mismo* (*autó*) y los otros (lo plural)"<sup>265</sup>. Lo Mismo de lo Uno o "lo Mismo" absoluto sería un más allá de "lo uno", la Totalidad impensada desde donde se comprende "lo otro" como di-ferencia.

Sea como Totalidad impensada, sea como todo pensado, nadie puede negar que para Platón esta categoría (de Totalidad) indica el último ámbito de su filosofar. Más allá nada hay. Todo se explica en y por ello: la cuestión es la Unidad primigenia y la pluralidad del Ser y su participación; lo que, aplicado al nivel tradicional de la ética, se nombra con la noción tan griega y académica de: "el bien común". "Todo esto guarda una estrecha relación —nos dice Platón en la *Carta VII*— con lo que Dión y yo intentamos, con toda buena intención, realizar en Siracusa en una segunda tentativa. La primera condición fue la que se hizo en principio con el propio Dionisio, de llevar a la práctica un modelo que hubiera sido un bien común para todos (*pâsi koinà agathà*)"<sup>266</sup>. El bien común lo nombraremos después "interés común", para distinguirlo del "bien común en la meta-física de la Alteridad (que trataremos en el *cap. § 19*, y en el *cap. IX*).

Lo "común, en la comprensión griega del ser, es lo que participa de lo que unifica a la Totalidad: "en cuanto alcances lo común poseerás el *lógos* de cada uno de los que en su *comunidad* (*koinótes*) percibes"<sup>267</sup>. Por ello, "en el mundo inteligible, lo último que percibes, y con trabajo, es la Idea de Bien, y una

vez percibida hay que concluir que ella es la *causa de todo*"<sup>268</sup>. Al fin, el "Bien" de la *República*, el "Ser" del *Sofista*, el "Uno" de *Parménides* y la "Belleza" del *Banquete*<sup>269</sup>, son momentos supremos de una dialéctica que nunca evade la Totalidad: sea al encontrarle a estas ideas una opuesta (como a la de "belleza" la de "fealdad")<sup>270</sup>, e incluirla entonces en una Totalidad comprensora; sea al constituir las como lo Supremo que se participa como *koinonía*: la Totalidad por ellas constituida como Unidad de la pluralidad; sea la Idea en la *jóra* de las Ideas; sea "lo Mismo" como el desde dónde toda Idea es ella misma. De todas maneras "lo otro" queda asumido dentro de lo supremo y absoluto, de la Totalidad.

El ser, como *lo visto* ("elevando los ojos del alma miran de frente a lo que proporciona luz *a todos: tó pási fós paréjon*")<sup>271</sup>, se cierra como Totalidad donde, radicalmente, todo es "lo Mismo", y "lo otro" se descubre por di-ferencia o autodeterminación de "lo Mismo" primigenio. Éticamente esto es, como veremos, el "totalitarismo" de una aporía no resuelta: el filósofo se evade individualmente para contemplar las Ideas (Aristóteles en la: *Ética Nicomaquea X* pensará lo mismo), y sólo *secundariamente* se compromete en la tarea política; por otra parte, paradójicamente, la *Idea* de hombre (en Aristóteles la *espe-cie*), o la ciudad, absorbe al ciudadano como una *parte* indivisible, totalitariamente. La aporía del todo-parte, dentro de la ontología de la identidad, no tiene solución: el individualismo del sabio o del filósofo y el colectivismo del ciudadano (como siglos después el individualismo burgués y el colectivismo poshegeliano) es una contradicción ineludible en una dialéctica donde "lo Mismo" es el ámbito radical desde el cual todo se piensa. "Lo otro" no es lo primigenio; la mismidad asume la alteridad. "Lo otro" es, además, algo neutro dentro de la Totalidad.

Todo el pensar presocrático, Platón, Aristóteles<sup>272</sup> y el helenismo se mueve dentro de la ontología de "lo Mismo", como ámbito de la Totalidad: "A uno y lo mismo llamamos Zeus, común naturaleza de todo, destino y necesidad; y esto es también la justicia y el derecho, la unidad y la paz"<sup>273</sup>. Esta frase de Crisipo fue igualmente apoyada por Zenón, quien transponía la totalidad política, "la noción de ciudad, a la doctrina de una ciudad del cosmos"<sup>274</sup>. La univocidad del ser lleva, en ética, a una aporía insoluble, tanto para el pensar clásico como para el cosmopolita: el hombre es absorbido en la *pólis* (colectivismo totalitario, donde "lo Mismo" disuelve "lo otro" como mera di-ferencia interna; mucho más cuando un hombre se

arroga autocráticamente el "imperio" del Estado como "lo Mismo" absoluto sobre "los otros" *bajo su autoridad*), o la *pólis* es abandonada por el sabio en procura de la *solitaria bonitas* que es la condición de la contemplación, la perfección, la felicidad suprema. En el cosmopolitismo el hombre individual queda asumido en el *kósmos-pólis*: mera parte de un cosmotalitarismo. El *êthos* trágico<sup>275</sup> es la actitud adecuada ante la mismidad *desde siempre retornante y permanente* de la Totalidad: todo es uno, totalidad eidética u óptica ("lo visto") del *lógos*. *Êthos* de la necesidad y la contemplación (*noêin* es "ver") sin autonomía estrictamente libre. "Lo mismo" cumple el ciclo idénticamente, porque de "lo Mismo" no puede producirse sino "lo Mismo", sin *novedad*, sin algo realmente nuevo que no sea sólo despliegue de lo potencial. En la Totalidad de "lo Mismo" no hay ni puede haber *novedad*, como tampoco puede darse dis-tintamente "el Otro" como originariamente otro, sino simplemente como di-ferencia interna. Como por su parte, esta Totalidad divino-cosmológica es *neutra*, el pensar griego no pudo ser, en definitiva, sino una cosmo-logía, una fisio-logía.

Entre el pensar griego y el moderno europeo, a partir del siglo XV, se sitúa el pensar judeo-cristiano primitivo y medieval. Si la filosofía griega fue una cosmo-logía, el pensar hebreo, cristiano e islámico, fue principalmente una teo-logía (en un sentido que precisaremos después). La modernidad, en cambio, por un proceso de secularización bien conocido, va, dejando de lado el pensar de Dios y su creación, lo que lo arrincona (valga la expresión) en él hombre... solo. La relación irrespectiva "Dios creador-hombre" es destruida, y el hombre, primera y fácticamente como "conquistador" hispano, y después como el *ego cogito* pensado por Descartes, comienza una nueva etapa de la historia de la Totalidad. El ser neutro (como "algo" aunque sea "lo divino") de los griegos había cobrado en el pensar semito-cristiano una significación análoga, y ahora podía ser "Alguien". La doctrina de la persona<sup>276</sup> es el fruto de un nuevo *êthos*, no ya trágico: ahora dramático<sup>277</sup>, es decir, el hombre (*Adám*) es libre, centro personal autónomo de la praxis responsable, cuya figura prototípica no es el héroe que cae bajo el Destino necesario de los dioses; ni el sabio contemplativo, sino el profeta. La modernidad, al descartar a Dios por razones que estudiaremos en el capítulo X, queda sólo con el hombre, "alguien", persona, pero encerrado en una Totalidad radicalmente distinta de la de los griegos. La Totalidad del solitario *ego cogito*; personal, "alguien", es el

horizonte mismo hasta el que puede instaurarse un mundo humano: sea el ámbito de las ideas claras y distintas, sea el orden trascendental de la razón pura, sean las regiones ontológicas de la fenomenología o el ámbito cultural de la economía política y aun el mundo de Heidegger. La Totalidad intencional tiene como punto de apoyo (pro-ductor, constituyente o descubridor) al *ego*, al *Da-sein*. La Totalidad de "lo Mismo" de la modernidad no es ya cosmo-lógica, es logo-lógica (si por *lógos* se entiende ahora un momento de la persona, de la substancia humana, de la subjetividad Como subjetualidad: el *cogito*, la *Bewusstsein* o aun la comprensión: *verstehen*). Dentro de esta Totalidad solipsista (Como *ego* o como *nosotros*) no hay alteridad radical; "el Otro" queda *neutramente* incluido en "lo Mismo" como "lo otro". Si ha habido en la modernidad un caso paradigmático de esta inclusión de "el Otro" en "lo Mismo" absoluto ha sido Hegel. Lo absoluto sin alteridad es lo absuelto, lo único, lo solitario, lo que no tiene Otro que sí mismo.

§ 15. "Lo otro" como di-ferencia interna de la mismidad moderna

El pensar moderno va intro-yectando "el Otro" en "lo Mismo", hasta que la Totalidad, como única substancia, imposibilita una alteridad real, proceso que culmina en Spinoza, pero aún con mayor coherencia y sentido en Hegel<sup>278</sup>.

En Descartes, la in-volución de su dialéctica (tal como se expresa en *El discurso del método* y en *Meditaciones sobre la filosofía primera*)<sup>279</sup> parte de la experiencia cotidiana y sensible-corporal para encerrarse en la mismidad del *ego cogito*, "de suerte que este yo, es decir, mi alma (*res cogitans*), por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aún es más fácil de conocer que el cuerpo, y que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es"<sup>280</sup>. La cuestión cartesiana consiste en cómo poder ahora abrirse a la exterioridad. El solipsismo del *ego* que intenta encontrar "el Otro" será uno de los momentos esenciales del pensar moderno. Sin embargo, en Descartes, Malebranche y otros autores del primer racionalismo pre-spinocista, la alteridad judeo-cristiana de la Edad Media estaba todavía presente, como lo ha demostrado Gilson. Aunque la interpersonalidad fuera imposible como un dato originario, dado que el yo o el alma era una *res cogitans* radicalmente extraña de la *res extensa* (el cuerpo) por la que so-

mos en el mundo y aparecemos al Otro, sin embargo, y de inmediato, Descartes admite la alteridad en la idea de lo Infinito (Dios). Levinas ha fundado en dicha idea de Infinito toda su crítica a la Totalidad. No ha considerado, sin embargo, que dicha idea de Infinito que nos abre a una exterioridad sin límites es, como decía, un recuerdo de cuando esa alteridad era realmente originaria (nos referimos al pensar jude-cristiano).

En Malebranche, aunque el solipsismo del alma es insuperable en su ocasionalismo, puede verse, por ejemplo en su *Tratado de moral*<sup>281</sup>, la presencia del Otro absoluto: Dios. Por ello su moral tiene como dos partes: la primera, un tratado de las virtudes (de tipo estoico a partir de la primera virtud: el amor al orden); la segunda, un tratado de los deberes para con el Otro. Esta doble división (ética de la mismidad individual y de los deberes de justicia) se hizo tradicional desde la segunda escolástica española. En efecto, los maestros salmanticenses (desde Vitoria y en especial por la enorme influencia europea de Suárez), comentaban, por una parte, la segunda parte de la *Summa* de Tomás de Aquino (un tratado de las virtudes), y, por otra parte, fueron dando cada vez más importancia al tratado *De iure et iustitia*<sup>282</sup> que adquirió proporciones equivalentes a todas las demás virtudes. Por ello, por ejemplo, un Baumgarten, en su *Ética filosófica*, define a la ética, exclusivamente, como "la ciencia que trata de las obligaciones del hombre en estado natural"<sup>283</sup>. Estas obligaciones se refieren a Dios (*religio*), a sí mismo, a los otros. No es de extrañarnos, que Kant en su *Metafísica de las costumbres* se ocupe en la primera parte de la doctrina del derecho<sup>284</sup>; y en la segunda, de la doctrina de las virtudes (que, por su parte, se divide así: sobre los deberes para consigo mismo; de las virtudes que nos obligan para con los otros)<sup>285</sup>. Aun en este nivel la alteridad era más aparente que real, y el desenvolvimiento posterior nos lo mostrará.

Para Kant "el Otro" ha desaparecido del horizonte del saber, del conocer, y queda sólo reducido a ser tema de una fe racional. En efecto, el *homo phaenomenon* (el hombre en tanto experimentado por la sensibilidad y conceptualizado por el entendimiento) es un ente físico-biológico más. Su libertad empírica no indica, para Kant, ningún tipo de incondicionalidad y debe estudiarse, dicho hombre, como un eclipse de Sol o la caída de un cuerpo: como un fenómeno óptico más. Sin embargo, el *homo noumenon*, es el espíritu que participa del Reino de fines, del Reino de las almas o de Dios<sup>286</sup>. Pero ese ámbito

donde "el Otro" es persona, es alguien, es libre (con libertad noumenal o real) no es objeto del entendimiento ni de la voluntad, sino un supuesto o postulado de *fe*. La relación con "el Otro" es exclusivamente moral, entendiendo por esto una referencia al Otro que no puede ser racional (*vernünftige*).

Por su parte Fichte, a partir del *Ich denke* (el Yo trascendental), interioriza absolutamente la dialéctica de "lo mismo" y "lo otro", haciéndose de estos términos una simple diferencia en "lo Mismo" absoluto. "Lo Mismo" originario es el Yo absoluto: todo "debe ser dado al Yo por el yo mismo (*durch das Ich selbst*)"<sup>287</sup>. En el interior de la única conciencia se produce la diferencia: "Siendo la conciencia una, en esta conciencia el Yo absoluto es puesto como indivisible; el yo, por el contrario, al que se le opone el no-yo [lo otro], es puesto como divisible"<sup>288</sup>. Este yo dividido y puesto a "lo otro" se funda y procede del Yo absoluto, que es "el fundamento de la diferencia (*Unterscheidungsgrund*)"<sup>289</sup>.

Schelling intro-yecta todavía más acabadamente "el otro" en la mismidad del Yo (ahora Dios mismo), ya que el origen no es el yo que se despliega como yo cognoscente de un no-yo, sino simplemente como yo cognoscente de sí mismo: "En la auto-ciencia el sujeto y el objeto del pensar son uno... La auto-conciencia es un acto... El concepto del Yo surge mediante el acto de la auto-conciencia; fuera de este acto el Yo es nada"<sup>290</sup>. "Lo otro" es el fruto de una diferencia interna a "lo Mismo": "El fundamento de esta desintegración infinita (que constituye la pluralidad de cosas) ha sido constituida en la naturaleza por una dualidad originaria, y esa escisión (*Entzweiung*) debe ser vista como surgida de una identidad originaria, la que no es pensable si no es puesta lo idéntico como una involución absoluta (*eine absolute Involution*)"<sup>291</sup>. La conciencia absoluta autocognoscente significa ya inicialmente la Totalidad totalizada de la mismidad sin real exterioridad, sin Alteridad.

Así llegamos a Hegel, donde nuestra cuestión cobrará una importancia capital, tanto por la profundidad de su reflexión, como por la influencia que su sistema tendrá en los siglos XIX y XX. *La dialéctica* de "lo mismo" y "lo otro" puede ya inicialmente encontrarse en las diversas *Lógicas* desde su comienzo, cuando se habla del *Da-sein* (el ente-ahí que es "esto" o "aquello"). En relación con el hombre, la descripción se efectúa en distintos niveles: en el espíritu subjetivo (como señor-esclavo, varón-mujer, hermano-hermano); en el espíritu objetivo (como individuo-Estado); en el espíritu absoluto (hombre-Dios), Ve-

mos resumidamente esta dialéctica teniendo siempre la misma hipótesis de lectura: ¿Ha sido la Totalidad o la Alteridad el último ámbito del pensar hegeliano? ¿No habrá quedado "el Otro" incluido dentro de la Totalidad como "lo otro"? Si así fuera habríamos llegado a la culminación de un proceso donde la dialéctica habría sido intro-yectada de manera mucho más cabal que en la unidad de la substancia spinocista, ya que incluiría el "desdoblamiento" cosmológico e histórico y su vuelta ("vuelta" que es retorno aparente de una aparente salida en la única Totalidad del Absoluto como sujeto, espíritu).

En su juventud (es decir, antes de su llegada a Jena en 1801), Hegel había ya dado pruebas de poseer una posición personal ante la dialéctica de "lo mismo" y "lo otro". No repetiremos lo ya escrito en otro trabajo<sup>292</sup>, pero agregaremos algunos elementos nuevos. Desde ya podemos decir que, en su juventud, Hegel presintió la unidad de toda dialéctica de lo mismo-otro en sus diversos enfoques<sup>293</sup>. Tomemos, por ejemplo, y exclusivamente, la dialéctica del Señor-esclavo. En su juventud es uno de los temas centrales de su pensar<sup>294</sup>. El joven teólogo consideraba a Dios como el señor (*Herr*) y al hombre, en la tradición judeocristiana, como esclavo (*Knecht*) (error exegético en el contenido de estas nociones que ya hemos indicado más arriba). El personaje en torno al cual Hegel descubre esta figura de la conciencia es Abraham, "el verdadero padre de los judíos"<sup>295</sup>, quien se separa por ruptura del mero mundo natural (la "conciencia" de la *Fenomenología*; usa las palabras: *Trennung, ... der Liebe zerreisst, er war ein Fremdling auf Erden*), mundo coincidente y feliz del integrado al estímulo sensible y al conocimiento objetual del entendimiento kantiano. Abraham se separa del mundo feliz y se levanta como conciencia ante un "Dios extranjero (... *fremden Gott*)"<sup>296</sup>. No se piense que al considerar Hegel a los griegos como la conciencia feliz desprecia a Abraham. Por el contrario, la conciencia desdichada de Abraham es un momento o figura más elevada que la misma conciencia, la que separándose o rompiendo con el mundo natural alcanza un nuevo estadio: opuesto en su totalidad al mundo natural, y ante un Dios otro, alcanza lo que después denominará la *autoconciencia*. Aunque Abraham estuviera errante por las estepas, como pastor de sus rebaños, eran sin embargo una conciencia autoconsciente de su independencia. En efecto, este tema teológico y bíblico (aunque interpretado dentro de la teología de la *Aufklärung*), cuando reciba la influencia de la filosofía de Fichte y Schelling

en Jena, adquirirá la plena expresión tal como la conocemos en la *Fenomenología del Espíritu*, B.

El tema de la dialéctica del *señor-esclavo* aparece principalmente tres veces en las obras hegelianas: en la *Fenomenología* B, IV, A; en la *Propedéutica filosófica*, Doctrina de la conciencia para la "clase media" (1808-09), §§ 27-30; en la *Enciclopedia* §§ 432-435. No se debe nunca perder de vista en Hegel el sistema total, dentro del cual cada parte cobra su sentido por relación a las demás. La "conciencia" es "el aparecer del Espíritu"<sup>297</sup>, y éste, por su parte y radicalmente, es el Absoluto mismo. Por ello, y si la conciencia es el fenómeno (aparecer) del Absoluto, la ciencia de la conciencia es la "fenomenología". La fenomenología es un momento del sistema (posterior a la descripción del fundamento ontológico en la *Lógica*, y del devenir del Absoluto a través de la naturaleza cósmica y humana en cuanto antropología); es el momento en que el Absoluto se manifiesta para-sí-mismo, primeramente, como conciencia sensible y representativa perdida en la cosidad. En un segundo momento se da lo que Hegel ha llamado la "autoconciencia". La mera conciencia es solipsista; lo sentido o entendido como objeto era "lo otro", pero incluido dentro de la totalidad representativa (se trataría, para Hegel, de Kant). La autoconciencia es una nueva figura progrediente del espíritu. En ella "lo otro" como exterior desaparece y la conciencia, o el Absoluto como conciencia, se desdobra: "los dos extremos, uno el del puro interior (*des reinen Innern*) y el otro el del interior que mira (*schauenden Innern*) a este interior pero, se reúnen mutuamente ahora, y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos desaparece también la mediación, en cuanto algo otro (*als etwas anders*) que ellos. Se alza, pues, el velo sobre lo interior, y lo presente (*vorhanden*) es el acto por el que lo interior mira (*das Schauen*) lo interior"<sup>298</sup>. El proceso dialéctico in-voluciona al interior de la conciencia y "lo otro" como lo conocido sensible o intelectualmente se anonada: "Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo (*von sich selbst*), en relación con la anterior, con el saber de lo otro (sensible, intelectual), vemos que este último (lo otro) ha desaparecido"<sup>299</sup>. En efecto, la autoconciencia se abre a una región ignorada para la mera conciencia trascendental kantiana, la que, por su parte, había producido el horizonte objetual como una totalidad de la representación. "Lo otro" objetual kantiano se daba *dentro* de "lo Mismo" como *a priori* categorial del "Yo pienso" (*Ich denke*) fundamental. Pero en esa región trascendental el entendimiento había *fijado* como opuestos



lo que podrá ser reconciliado en la unidad de la Razón hegeliana como saber. El pasaje del reino sensible-entendimiento al de la autoconciencia es un "entrar en el Reino acogedor [*einheimische*: al entrar en su propio *pago*] de la verdad"<sup>300</sup>, ya que el reino de la inmediatez de la conciencia ocultaba el ser de lo otro (estaban las cosas en su no-verdad obvia, natural, cotidiana).

Sin embargo, si la autoconciencia fuera identidad indiferenciada consigo misma, absoluta coincidencia, el proceso dialéctico habría terminado. Hegel cree en cambio, que sólo ha comenzado en su verdad. El Absoluto que se manifiesta como conciencia, como conciencia individual o colectiva ("el yo es el nosotros y el nosotros es el yo")<sup>301</sup>, se escinde (*entzweit sich*) en dos extremos, dos momentos diferenciados. *Primera-mente*, como los opuestos en el interior de "lo Mismo" como vida, cuya mutua referencia es la apetencia, el deseo (*Begierde*); deseo de la conciencia inmediata por sí misma como algo vivo: "El objeto del deseo es algo vivo (*ein Lebendiges*)"<sup>302</sup>. Lo vivo se manifiesta como "lo otro" opuesto y como "lo mismo" que él es<sup>303</sup>: desea vivir, y por ello "se escinde en la oposición entre la autoconciencia y la vida"<sup>304</sup>. Así "la unidad (de la conciencia) se ha escindido (*Entzweiung*)... y la diferenciación sólo tiene autonomía en ella... como algo para otro (*für anderes*)"<sup>305</sup>. En la interioridad de la autoconciencia la vida se manifiesta como la diferenciación, lo otro. El deseo no se agota jamás, y por ello tendría una movilidad infinita (la "mala infinitud"). Pero si el deseo es de dos autoconciencias la conciliación se alcanza por el retorno como satisfacción (*Befriedigung*): "La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"<sup>306</sup>.

Ahora descubrimos una *nueva figura*: sólo cuando el deseo entrelaza dos autoconciencias para culminar en la unidad de la satisfacción se dan las condiciones para un nuevo momento: "El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación (*Verdopplung*) presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento (*Anerkennen*)"<sup>307</sup>. El reconocerse pleno será la superación y la conciliación del mero enfrentamiento de dos momentos de la autoconciencia (como señor y como esclavo), momentos que son un movimiento progrediente de la única y sola autoconciencia: "Este movimiento de la autoconciencia se representa... como el hacer de una de ellas (*des Einen*)... pues la otra es igualmente autónoma, encerrada en sí misma (*in sich beschlossen*) y no hay en ella nada que no sea por ella misma... El movimiento es,

por tanto, sencillamente el movimiento duplicado (*gedoppelte*) de ambas autoconciencias"<sup>308</sup>. "El Otro" no es sino la mediación que hace que la autoconciencia se reconozca y se supere desde sí para sí. En definitiva es el Absoluto, que se manifiesta por las conciencias, el que se reconoce por ellas alcanzando así una nueva figura dialéctica, que se pone en movimiento por la desigualdad (*Ungleichheit*) que el propio desdoblamiento interno produce<sup>309</sup>.

El deseo que culmina en la satisfacción, en la vida, es todavía un momento natural (es Abraham en tierra de los Caldeos, cuando amaba a los suyos y estaba integrado a la cotidianidad). Será necesario una ruptura, un emerger del mero ámbito de la vida para abrirse, por la muerte y la conversión (ya que la muerte es lo contrario a la vida, muerte a la mera conciencia perdida), a la negatividad en la que consiste la "conciencia igual a sí misma"<sup>310</sup>. Aquí Hegel pasa continuamente de un nivel a otro: del ámbito individual al colectivo, del social al histórico, teniendo en cuenta que lo singular es manifestación del Absoluto<sup>311</sup>. La autoconciencia se abre dialécticamente camino lentamente por el re-conocimiento de otra autoconciencia (siendo ellas mismas diferentes en la Totalidad).

El primer momento, más imperfecto diríamos, es el de la conciencia que no tiene ante sí una autoconciencia (por ser la primera que ha arriesgado la vida natural y se ha abierto por la muerte al nuevo ámbito): el señor. Hegel explicará en su *Filosofía de la historia universal* el movimiento dialéctico del hombre desde el estado natural de mera conciencia hasta el pleno descubrimiento y uso de libertad (desde los pueblos primitivos hasta la Alemania luterana). Se trata nuevamente de la aplicación en el plano histórico-universal de lo que la *Fenomenología* explica como momentos y figuras que van de la conciencia sensible-intelectual hasta la razón (espiritual). El señor no puede re-conocerse autoconscientemente sino de manera deficitaria, unilateral y desigual<sup>312</sup>, porque la otra conciencia está perdida en la cosidad en general como dependiente: su esclavo.

El segundo momento de la autoconciencia, más perfecto diríamos, es "la conciencia servil"<sup>313</sup> (que nos recuerda al esclavo en el imperio romano, o a la interpretación abrahámica que se re-conoce como siervo de Dios). "El esclavo, que *trabaja al servicio* del señor, agota su querer singular y propio, asume (*aufhebt*) negando la inmediatez del deseo interno y, en esa enajenación (*Entäusserung*) y en el temor al señor, produce el comienzo de la sabiduría: el pasaje a la autoconciencia

universal"<sup>314</sup>. Cuando el esclavo se ha reconocido autoconscientemente en la auto conciencia del señor y ha internado por la obediencia, la disciplina, el trabajo, la voluntad del señor, entonces, el esclavo es libre y su conciencia de sí es universal: se trata del esclavo-filósofo en el Imperio romano: "esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de estoicismo"<sup>315</sup>, que es la reconciliación en el re-conocimiento que supera los momentos dejados atrás del señor y el esclavo<sup>316</sup>.

Como hemos visto la autoconciencia se alcanza mediando "otra" autoconciencia. Pero en la dialéctica del deseo, el señor, el esclavo y el estoicismo no hay en verdad "alguien-otro", sino pura y simplemente la misma conciencia autoconsciente. "Lo otro" no es realmente "el Otro", sino simplemente el desdoblarse o escindirse en "lo Mismo" (que cuando se descubre en el nivel consciente se denomina "conciencia desdichada": desdichada de la no-incidencia consigo misma). Si el esclavo es "lo Otro" del señor, queda sin embargo incluido en "lo Mismo" (como figuras de la misma conciencia). Si se piensa en que hay dos autoconciencias que por mediación de la otra se mueven dialécticamente, ambas son sin embargo parte de *un mismo* nosotros que juega el papel de la Totalidad. Todos los *nosotros* quedan englobados en la única Historia de la humanidad, que no es sino "lo otro" de la evolución natural: pero ambos procesos no son sino "lo otro" del Absoluto, como Totalidad, como Dios, dentro del cual "lo otro" es diferencia escindida en "lo Mismo". Si por otra parte ese Absoluto no fuera sino la subjetividad absoluta, un *ego cogito* que se habría confundido con la Totalidad, la Alteridad habría quedado reducida a ser la figura futura de "lo Mismo" que se expresa desde sí en la exterioridad que se produce en sí misma: *Da-sein* que retorna eternamente en "lo Mismo" como Resultado.

Los opuestos hegelianos, las sucesivas reconciliaciones del momento especulativo, nunca pueden abrirse a lo realmente nuevo, a lo "realmente Otro"; sólo se mueven dialécticamente dentro de "lo Mismo" sin ninguna novedad, sin auténtica Alteridad. La categoría de Totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vendrá después será un ver cómo poder evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkegaard hasta Husserl (y aún incluyendo en esta tarea al mismo Marx o Hei-

degger)<sup>317</sup>. Kierkegaard se levanta contra Hegel proponiendo un "individuo singular" (*Einzelne*): el solo y desnudo ante Dios. "De muy joven el pensar de Kierkegaard se volvió, no hacia la Totalidad del pensar, sino hacia el individuo y la vida: Cristo no enseña, sino que obra, que es"<sup>318</sup>. La Alteridad no es negada (Dios es el Otro) pero es comprendida sólo teológica e individualmente. Ludwig Feuerbach (antecedente de la filosofía buberiana, cuyo origen puede encontrarse en ciertos textos del mismo Fichte) llega a decir que "la verdadera dialéctica no es el monólogo de un pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre tú y yo"<sup>319</sup>. Augusto Comte, descubridor del *hecho* social no evadirá la Totalidad, ya que al fin todo se resume en y por el amor a la humanidad (*le Grand Être*) sin exterioridad. Karl Marx por su parte, más hegeliano que los nombrados, queda apresado dentro de la categoría de la Totalidad, en especial por la noción de *Gattungswesen* del hombre como humanidad. La dialéctica hegeliana del señor-esclavo es ónticamente interpretada, asignándosele al señor (que era una "figura" de la conciencia) la clase burguesa y al esclavo (momento superior de la conciencia) la clase proletaria: "La historia de toda humanidad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases"<sup>320</sup>. A esta dialéctica se agrega la del hombre y la naturaleza, que se concreta por el trabajo que el hombre como *prâxis* efectúa sobre la naturaleza: la cultura. Cuando el hombre recupera su ser alienado en la obra del trabajo, que va a parar a manos ajenas en el sistema el capitalista, dicho hombre se realiza como "ser genérico" (*Gattungswesen*), como humanidad sin contradicciones, desapareciendo la "conciencia desdichada" y produciéndose la plena resurrección en la que consiste la humanización de la naturaleza o la naturalización del hombre: situación límite irreversible de la conciencia, identidad y efectividad humano-natural: Totalidad cultural como Resultado. Si se tiene en cuenta lo dicho podrá comprenderse que la categoría de Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx. Todas las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la naturaleza e historia, y, por su parte, al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, la Totalidad al fin es cultural: *homo faber*.

Dejando de lado muchos otros intentos modernos, recordemos, aunque sólo sea en algunas líneas, la cuestión del "Otro" en el pensar de Edmund Husserl, en la meditación quinta de sus famosas *Meditaciones cartesianas* (1929)<sup>321</sup>. Todo el pensar fenomenológico husserliano parte de la certeza y apodicticidad

del "ego trascendental", que constituye el horizonte ontológico de *sentido*<sup>322</sup>. Es dentro del ámbito de la constitución trascendental del *Urich* (yo originario: *solus ipse*) donde se recorta el *propio yo* empírico y el *otro* que aparece dentro del horizonte, como tema de una apercepción analógica o presentación<sup>323</sup>. El "nosotros" constituido por mi yo empírico y el de los otros confirman la Totalidad de sentido, "una forma temporal común"<sup>324</sup>. En definitiva ese yo-tú (= nosotros) queda interiorizado en la totalidad de la mismidad originaria y constituyente: "En el *interior* de la trascendencia originaria de la ipseidad o de la *Selbstheit* se discierne una polaridad que hace surgir a la vez el *ego* y el *alter-ego*, dimensiones complementarias, recíprocas y antitéticas de una relación dialéctica"<sup>325</sup>. Para Husserl, entonces, "la comunidad se establece y se realiza entre yo, mónada primordial (*primordialen Monade*) para mí mismo, y la mónada *constituida* en mí como extranjera (*in mir als fremd*)"<sup>326</sup>; ese "en mí" es lo esencial. Ese "en mí" es la interioridad irrebasable del "ego trascendental": "Lo mismo". "El Otro" como "otro *ego* trascendental" es ilusorio, irreal, hipotético.

Más allá de lo dicho viene ya el Heidegger de *Ser y tiempo* y su célebre § 26 con lo cual habríamos cerrado el círculo histórico de la Totalidad.

Cabe todavía preguntarse qué implicancias prácticas tiene la ontología de la Totalidad, cuando "lo Mismo" es lo originario de "lo otro" (como di-ferencia interna). Herbert Marcuse, en su obra *El hombre unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*<sup>327</sup>, nos indica algunas dimensiones concretas. "Esta sociedad —nos dice Marcuse— es irracional como Totalidad"<sup>328</sup>, pero lo más grave no es que sea irracional, sino que no tenga "oposición" y que haya orquestado toda forma de control para que una tal "oposición" no pueda nunca jamás ya presentarse (al menos ese es su ideal). El "cierre" del universo político, la "contención" del cambio social se traduce culturalmente en el aquietamiento del discurso. Dis-curso es lo que *corre-a-través-de*: el pensar meditativo y dialéctico que avanza en el descubrimiento del significado. Mientras que el lenguaje de la "burocracia totalizante" funda un significante sobre otro significante (las palabras) insignificante (que ha perdido su sentido)<sup>329</sup>. La Totalidad reinante produce una pseudofilosofía negativa (el positivismo lógico): se niega el pensar crítico, porque de hecho se asume existencialmente el obvio mundo imperante. El pragmatismo encubre una ontología implícita

que no se intentó desvelar porque la praxis misma sería entonces criticada. Habiéndose confundido el Todo con el solo polo dominador, lo dominado viene a ser la di-ferencia ("lo otro") interna a "lo Mismo". Si ese "otro" irrespetuosamente intentara arrogarse el derecho, la justicia, de declararse no di-ferente sino dis-tinto, "fuera" entonces de la Totalidad o como "exterioridad" (el realmente Otro), significaría un peligro para "lo Mismo" como totalidad-dominadora. En este caso habría que eliminar a "el Otro", que defiende su "exterioridad": esa es la causa ontológica de los "campos de concentración", de la identidad totalizante del totalitarismo hitleriano o fascista; esa es la causa de los trabajos forzados de la Siberia de la "dictadura" pretendida del proletariado; esa es la causa de la represión contra el "negro" en Estados Unidos; esa es la causa por la que los regímenes policíacos luchan, cuando lo reducido a ser "lo otro" defiende su dignidad de ser "el Otro" intotalizable en una ideología que se arroga la veracidad originaria de "lo Mismo". Y, porque "lo Mismo" defiende su pretensión de ser la Totalidad, es que instaura la guerra como modo permanente contra la subversión del totalitario orden del Todo, que "lo otro" como "el Otro" vendría a poner en cuestión: "El arte de proferir y de ganar por todos los medios la guerra, se impone, desde entonces, como el ejercicio mismo de la razón"<sup>330</sup>. Es lucha contra "el mal", lucha total de "lo Mismo" (que es eterno retorno de lo Mismo) contra "el Otro", lo nuevo, la novedad: "Para la ontología monista no es sólo la aparición del mal lo que presenta mucha dificultad, sino la novedad misma... La novedad auténtica, no solamente la que significa una *nueva* repartición de partes, llega siempre como de *otro* mundo, de *otro* nivel, llega desde la libertad... La novedad creadora es inadmisibles para la filosofía monista"<sup>331</sup>.

#### § 16. "Lo otro" como "el otro" escatológicamente distinto

Permítasenos resumir lo dicho e indicar lo todavía no enunciado por una simple formulación indicativa solamente. Enfrentamos dos categorías: la de Totalidad (que hemos rápidamente sugerido en los §§ 14-15, y dentro de la cual nos hemos movido en los capítulos I y II de esta obra, §§ 1-2), y la Alteridad (que comenzaremos a exponer desde ahora):

## Esquema 2

FORMULACIÓN APROXIMATIVA DE DOS DIALÉCTICAS	
Totalidad monológica	Alteridad dialógica
$(p + np \dots) = t$ $(t + nt \dots) = tt$	$t < e$ $tt < \infty$

(Significado de los signos:  $p$ ,  $np$ : momentos o partes [ $np$  es lo otro diferente que  $p$  "en"  $t$ ];  $t$ : todo parcial;  $tt$ : todo total;  $=$ : lo unívoco, idéntico, necesario, momentos procedentes de "lo Mismo" originario;  $e$ : el Otro dis-tinto, exterior;  $\infty$ : el Otro como infinito;  $<$ : apertura, referencia [no hay identidad, ni igualdad; no hay procedencia de "lo Mismo"; hay analogía, libertad, creación, novedad])<sup>332</sup>.

Habíamos dejado planteada (§ 13), en el Heidegger de *Identidad y diferencia*, *Gelassenheit*, etc., la cuestión de un "ámbito" ante el que sólo cabe la "apertura ante el misterio", la "serenidad ante las cosas", la "espera" a la "asimilación" como "acontecimiento coparticipativo", que es un "entre" más allá del horizonte ontológico: la "conciliación"<sup>333</sup>. La superación de Heidegger supone, exactamente, el pensar a "el Otro" (no ya "lo" otro neutro) como lo dis-tinto, sin un "lo Mismo" (*tò autó*, *das Selbe*) idéntico, originario y ámbito desde donde procede la di-ferencia. La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia hombre-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: "el Otro" (como momento meta-físico y del cual es sólo óntico "lo otro"). Si la Totalidad mundana en su último horizonte: el ser, es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (la *fysis griega*), y por ello podría denominarse: lo meta-físico, lo trans-ontológico; "el Otro" como lo *más allá*, siempre *exterior* de "lo Mismo".

Para acercarnos a nuestro tema, describiremos una *posición fáctica* de Alteridad en su sentido originario y prototípico. Se tratará de otra tradición de las ya indicadas en los anteriores párrafos de esta obra<sup>334</sup>.

No se piense que el tema tratado es teológico, sino que es *estrictamente* filosófico. En nuestro caso, los ejemplos tomados valen como meramente históricos y culturales (sin significación propiamente teológica). El hecho de haber descartado como datos de la "revelación" a las experiencias que a continuación describimos ha privado al pensar europeo y latinoamericano de un esencial punto de apoyo, dejando entonces a la experiencia griega y moderna del ser como la única filosóficamente pensable.

En la obra de arte de la cultura semito-hebrea, que hoy denominan mnemotécnicamente los judíos bajo el nombre de *Tanáj* (el *Antiguo Testamento* del Occidente), se relata que "Yahveh hablaba con Moisés cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo" (*Éxodo* 33, 11). En este texto poético —ya que el arte expresa el ser oculto de un pueblo, así como la tragedia de Sófocles expresaba mejor que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles el *êthos* del hombre griego— se usan dos nociones de extrema precisión e importancia: "cara-a-cara" e "íntimo".

"Cara-a-cara" (en hebreo *paním el-paním*, en la traducción griega de los Setenta: *enópios enopíoi*)<sup>335</sup> es una reduplicación usual en el hebreo que indica lo máximo en la comparación: lo supremo. "Cara-a-cara" significa la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición (exponerse-a) de una persona *ante* la otra. Inmediatez del encuentro no mediado todavía: frente a frente sin mundo que signifique todavía: raíz misma de toda significación posible. "En la oposición del cara-a-cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir: que me habla) en el rostro"<sup>336</sup>. El "cara-a-cara" como experiencia originaria sería, nada menos, el desde donde el orden ontológico (el mundo como horizonte trascendental de "sentido") queda abierto: es el más allá de la totalidad mundana, previa a ella misma y originaria<sup>337</sup>. Yahveh "hablaba" con Moisés "cara-a-cara" significa entonces el primerísimo encuentro de dos personas (siendo la misma "persona" una noción *nueva* y propia de esta posición del ser como libre y no ya cósmico como entre los griegos) cuya relación se establece por el lenguaje mismo ("hablaba"). Hay todavía expresiones más significativas de la "intimidad" inmediata de esa relación: "Yo le he hablado boca-a-boca" (*Números*, 12, 8 a). En hebreo *peh-el-peh* (en griego *stóma katà stóma*), como en otras lenguas, significa la intermediación del beso: los labios, las bocas



reunidas por el contacto del tejido epitelial interno (la mucosa) expresan la intimidad de esa relación primera. Y el texto continúa: "Yo le he hablado boca-a-boca ante el rostro (*mor'eh*) y sin vueltas (*hiidah: ainímaton* en griego: sin enigmas ni adivinanzas)" (*Ibid.*). Todo nos indica esa manera primigenia, originaria, el hontanar mismo desde donde surge el mundo, desde donde se organiza el "sentido".

Ese "cara-a-cara", "boca-a-boca" es la relación irrespectiva de la intimidad, amor alterativo (expresado en hebreo, en el primer texto, por la palabra *rehehú; filon* en griego). El rostro de un hombre frente al rostro de otro en la intimidad, en la justicia, es el colocarse como un "yo" personal ante un "Otro" igualmente personal. Yo-Otro no es la inmediatez del saber absoluto hegeliano, sino que es la inmediatez negativa de dos exterioridades que se tocan. El rostro, o la cara (*tà enópia* en griego significa "muro fronterizo", o "lo que da frente a"), que es mirado, especialmente en sus ojos, como de un Otro-alguien, es hasta donde llega la vista, hasta su *límite*, su último horizonte. Hasta el rostro del Otro llega la luz, la vista, el mundo, el orden de la *com-prensión* (aquello que capto o *prendo* en el *círculo* del mundo). Más allá del rostro *visto*, en el "cara-a-cara", se vislumbra, se abre una exterioridad meta-física (*metá*: más allá; *fysis*: orden del ser idéntico al pensar de la Totalidad) o ética (en cuanto el rostro es de otra persona, libre, autónoma, hontanar de pro-vocación que escapa en tanto libre a mi predeterminación o com-prensión). El viejo Schelling, negando la filosofía hegeliana, mostraba cómo la facticidad del ser, "la incomprensible base de la realidad, el resto nunca absorbido (es) lo que no se deja disolver a pesar de las mayores penurias del entendimiento"<sup>338</sup>.

En esa misma tradición cultural se dice: "bienaventurado los de corazón puro (*hoi katharoi tēi kardíai*), porque ellos estarán cara-a-cara<sup>338</sup> con Dios" (*Mateo 5, 8*), o aquello de: "hoy ciertamente estamos enigmáticamente unos ante otros de manera confusa, pero entonces será cara-a-cara, persona-a-persona (*prósopon pròs prósopon*). ... Resumiendo, la fe, la esperanza y el *agápe* permanecen, pero lo mejor de ellos es el *agápe*" (*I Corintos 13, 12-13*)<sup>340</sup>. El "corazón"<sup>341</sup> indica el "órgano" que simbólicamente establece la relación irrespectiva de las exterioridades (lo mismo que la noción de *agápe*), que no se encuentra ya, como en el *éros* de los griegos, en el orden luminoso del mundo, orden de la visión y los ojos, de la sabiduría como *noeîn* (com-prender, conocer, pensar o saber), sino en otra actitud que deberemos definir por la que se establece

la *Alteridad*, la apertura o exposición al Otro como otro, más allá del horizonte ontológico y óptico, apertura ante el misterio de la libertad de Otro (ajena), espera en el sosiego (no ya como "voluntad de dominio" sino como "voluntad de servicio") a que "el Otro" se exprese, desde su ámbito incomprendible (por ello suprema negatividad o exterioridad, mucho mayor al de las meras cosas reales), por medio de su palabra: abierto a la escucha, con atento oído que invoca, de la propia vocación que desde "el Otro" se revela como lenguaje. Es bienaventurado el que tiene el "corazón puro" porque no tiene mezcla de la cerrazón que aísla solipsistamente al yo en su mundo como Totalidad irrebasable, irrespectiva, insuperable. Es un corazón que tiene la experiencia de abrirse al Otro, porque sabe establecer la relación meta-física, ética (*ligazón* al Otro que siempre es anhelo de la proximidad del encuentro del "cara-a-cara": *religión* [re-ligazón] al ámbito originario). Cuando se sabe abrirse cotidiana y habitualmente al cara-a-cara se sitúa en el camino sin discontinuidad del amor al Otro al que puede degradarse como mediación, como instrumento; y así se enfrentará al "ello" cósmico, impersonal, que se manipula en el mundo del sentido y la comprensión ontológica. Pablo de Tarso llama a lo esencial y primero de la relación irrespectiva: *agápe* (que tendremos dificultad de traducir al castellano porque la degradaríamos en conceptos equívocos).

Cara-a-cara: verdad primera (*veritas prima*). El Otro no es aquel con el que soy *en* mi mundo (el *Mitsein* de Heidegger) y respecto al cual tengo un modo propio de comprensión: el Otro como otro es, en cuanto tal y por último, incomprendible y exterior a mi mundo; si se presenta por su rostro como un ente a mi comprensión, sobreabunda, sin embargo, en su libertad y autonomía personal como exterioridad, negatividad. Jamás podré decir, acabadamente: "Ya comprendí (abarqué, capté, conocí) a Fulano de Tal". "El Otro" quedará siempre como un misterio incomprendible en su resto escatológico de libertad mientras me abra a él como otro hombre. Cuando lo comprenda como mediación, como instrumento (el soldado para el general, el empleado de correo para el que compra una estampilla, el chofer del ómnibus para el pasajero...) entonces lo incluyo *en* mi mundo o lo dejo alejarse impersonalmente como *Mitsein*. Cara-a-cara indica el límite de un ámbito ante el límite de otro ámbito: el enfrentamiento de dos exterioridades convergentes que se encuentran. Su relación misma es un *entre* yo y el Otro que al origen no dejan "espacio" ni fisura para un mundo del sentido; es proximidad. Dicho mun-

do, bien pronto y siempre, servirá de mediación: hablarán *entre* ellos de las cosas del mundo. Dicho mundo sin embargo se fue organizando desde la Alteridad: intrauterinamente el Yo-fetal comenzó el diá-logo con el primer Otro: su madre (posición primera, originaria). "Nacemos" propiamente a la "luz del mundo" en el parto, pero nos recibe en sus manos para protegernos, e-ducarnos (*ex*: origen desde; *ducere*: conducir; *educar*: sacar de la noche para llevarlo de la mano a la luz de un mundo cultural) y amamantarnos en los símbolos y el sentido de un mundo que se va tejiendo por el lenguaje: "Ma... má" —nos dice nuestra madre. Aprendemos así, sin saberlo, la palabra indoeuropea, histórica, concreta, que significa la madre (otros pueblos le dirán "ima" o de maneras muy distintas). Pa... pá" —se nos inculcará, lo que nos recuerda al Zeus *Pater* de los griegos, al Ju-*piter* de los latinos, al Dyus *Pitar* del Sánscrito. Día a día, noche a noche, el Otro (padre-madre, hermanos, maestros, profesores...) nos introducirán a nuestro *propio* mundo como "Totalidad de sentido". La pedagogía es analéctica: se necesita el maestro para que conduzca al discípulo. El horizonte ontológico de nuestro mundo ha sido abierto desde la Alteridad, desde la meta-física, desde la ética (el encuentro hombre-hombre es ética; la relación hombre-cosa es óptica u ontológica, económica, mundana).

Nuestro mundo no ha sido sólo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la Alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. El cara-a-cara es la experiencia primera, radical de nuestro ser hombres. Es el habérselas de manera supremamente real con el ser; no ya en el modo de la comprensión del ser, sino como la apertura y exposición meta-física o ética ante el rostro como límite después del cual el Otro, personal, se levanta como quien teniendo derecho, exige justicia, propone la paz y protesta ante mi pretensión totalizante (totalitaria) de comprenderlo. Debemos entonces describir "el carácter incom-prensible de la presencia del Otro"<sup>342</sup>; "el Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, y como rostro, donde se produce su epifanía y desde donde me llama, rompe con el mundo que pudiera sernos común"<sup>343</sup>. Se trata no de "lo Mismo", ni siquiera de "lo otro" como di-ferencia óptica en "lo Mismo"; se trata de "el Otro" que es originariamente dis-tinto, sin unidad ni identidad previa, que con-verge en el *encuentro*: *encuentro* que es el origen mismo del mundo, alteridad meta-física y ética desde donde

surge el horizonte ontológico; realidad última y proximidad a la que vuelve el hombre en los momentos privilegiados de su historia para beber el agua de donde vive su vida y que apaga su sed de ser más.

Si el orden de la realidad es el de un *prius* concomitante a la manifestación y el descubrimiento del ente intramundano, pero sobreabundante como realidad cósmica no abierta a un mundo (lo meta-físico abarca a lo ontológico), el orden del Otro (como el de otro hombre: cosa real, libre, autónoma, inteligente) es lo realísimo<sup>344</sup>, con respecto al cual y desde el cual se comprenden los entes instrumentales u objetuales intramundanos. El hombre, ante las cosas reales inanimadas y vivientes (pero no mundanizantes o humanas), guarda una relación de comprensión, de artista (el que ejerce una técnica), de dominador, ya que las cosas reales no-humanas son mediaciones para su proyecto histórico. Pero el hombre ante otros hombres, esencialmente en la posición originaria del cara-a-cara, si no los cosifica o los transforma en "medios" (mediación) de su proyecto totalitario (*mi* proyecto es el *único* en torno al cual organizo mis relaciones con los otros hombres: ego-tismo, ego-ísmo), debe abrirse a lo realísimo, al Otro, como ante el misterio de lo incomprensible, distinto (no diferentes), a la escucha de su palabra: "*Escucha (Shéma)* las leyes y las costumbres que pronuncio en vuestros oídos. Aprendedlas y guardadlas en vuestros oídos para practicarlas" (*Génesis* 5, 1). Se trata de otra posición del ser, no ya como "lo visto" por los ojos y por lo tanto lo que se descubre fundado en la Totalidad ("lo Mismo": "el alma es en cierta manera todas las cosas", decía Aristóteles; la doctrina de la *dynamis* por la que la semilla posee ya potencialmente el árbol adulto), sino "lo oído" por los oídos y por lo tanto lo que procede desde un más allá de la Totalidad ontológica (desde "el Otro" como distinto de mi mundo que es "lo Mismo"; "el alma nunca comprende a otra alma" —reformulando el enunciado aristotélico—, y el injerto que recibe el árbol de manos del jardinero no estaba *potencialmente* en la semilla). Más allá de la doctrina de la potencia y el acto se encuentra el advenimiento al ser de algo desde la nada. La nada, "nada-desentido" dentro de mi mundo (orden ontológico de la Totalidad de "lo Mismo"), el caos, lo real cósmico que no está en el horizonte de lo comprendido, es "desde donde" surge *lo nuevo* cuando procede de la libertad del Otro. La libertad del Otro, incondicionada con respecto a mi mundo, es nada: "ex nihilo omnia fit", Esto es lo que Heidegger quiso decir —pero no lo

dijo en verdad— en la expresión: "Ser-ahí significa: estar sosteniéndose dentro de la nada"<sup>345</sup>. La *nada* en este sentido no es el ser como ámbito iluminado indeterminado del mundo, sino como lo meta-físico, ético, lo trans-versal (lo más allá del horizonte ontológico) que es discontinuo con respecto a la mismidad del mundo como Totalidad. La nada, lo vio de alguna manera Hegel, es la libertad del Otro<sup>346</sup>. Desde la libertad del Otro irrumpe en mi mundo *lo nuevo*, la novedad, lo no posible por la *potencia* de mi totalidad. Desde la nada de mi mundo (el Otro como libertad in-comprensible) es creado algo en ese mi mundo desde y por el Otro, inesperada, imprevisible, gratuitamente, *ex ouk ónton* (de los no-entes) (*II Macabeos*, 7, 28), *ex nihilo* (de la nada) (traducción latina de la *Vulgata*). Ahora puede comprenderse la coherencia existente entre el "mito adámico" (relato del origen del mal a partir de una libertad autónoma y no divina) y la creación *ex nihilo*, como in-novación *en* "lo Mismo", ahora totalidad abierta hacia "el Otro", que desde nada en mí: su libertad, presenta en mi mundo la que en dicho mundo no tiene antecedente. "El Otro" como "lo otro" di-ferente dentro de la Totalidad de "lo Mismo". es *parte* del mundo, del horizonte trascendental ontológico. "El Otro" como dis-tinto y exterior al horizonte trascendental de "lo Mismo" puede proponer, en cambio, algo *nuevo* desde su exterioridad real. La *nada* expresa, con respecto a mi mundo como Totalidad de la mismidad (de la potencia-acto), *negativamente* para mí, la afirmación de la autonomía o libertad ajena que como "el Otro" obrará lo que elija sin que yo pueda ponerle condiciones de posibilidad. El "cara-a-cara" expresa entonces una relación irrespectiva que supera el hacer (*poieîn*) y el com-prender (*noeîn*), para abrírnos a un nuevo tipo de actualidad: la creación (en hebreo *baráh*, sin correspondiente en la lengua griega). "Creación" no en el sentido cotidiano de "creación artística" (porque dicha creación no es sino: fabricación, invención, descubrimiento; en ese caso hay sólo manifestación de lo *ya dado* en el mundo del artista), sino, primeramente, como la *praxis* analéctica del Otro autónomo y libre *en mi mundo*, aportando como don, regalo, gratuitamente, lo nuevo, aquello para lo cual yo no tenía *dynamis* (potencia, pro-yecto, posibilidades). Lo nuevo viene del otro; debo saber escuchar su palabra que constituye en mi lo inesperado; se trata de la Alteridad creadora, no ya *poiética*, ni siquiera como la "voluntad de poder" artística de Nietzsche. Porque la invención artística en la producción de nuevos valores no será para el autor de *Así habló Zarathustra* sino "el

eterno retorno de lo Mismo": no hay así novedad, no hay creación, no hay Alteridad, ni "el Otro"; sólo hay "lo Mismo" como re-pro-ducción sobre sí de "lo Mismo": Totalidad totalitaria de la subjetividad valorante.

El *êthos* trágico se resume diciendo: todo es "lo Mismo". El *êthos* dramático e histórico en cambio afirma que no hay Totalidad que totalice absolutamente al Otro como persona; la libertad del Otro es exterior al orden del *eídos* y aun de la *pólis*. Para el *êthos* trágico no puede haber historia en el retorno desde siempre de *lo Mismo*, conocimiento por reminiscencia, filosofía como mayéutica de la *ya dado*. La filosofía socrática y aristotélica es trágica porque al fin se conoce, se enseña, se filosofa sobre "lo Mismo": la *ousía*, lo divino, el ser como el *tò auto*<sup>347</sup>. Para el *êthos* dramático del Adán tentado —y no del Prometeo encadenado—, hay historia en la apertura y efectuación de lo imprevisible desde *el Otro*, se conoce lo nuevo revelado por vez primera, y así la filosofía viene a anteponerse a la cotidianidad como el Otro, pedagógico y pro-fético, y a fecundar el proceso igualmente con novedad (no sólo sacando mayéuticamente lo *ya dado*, sino aportando algo distinto). Para el trágico, el hombre perfecto es el sabio (vidente), el héroe dominador (que cumple inexorablemente el Destino necesario de los dioses). Para el *êthos* dramático de la libertad, el hombre perfecto es el que tiende al Otro con "amor-de-justicia" (más allá del horizonte de la visión ontológica, hasta llegar al ámbito meta-físico donde se mueve dicha justicia), el pro-feta (que da su vida por el Otro en la historia del pueblo miserable, pobre, oprimido: vocación de "servicio" y no de "dominio" aristocrático del héroe de la Totalidad).

"El Otro" se muestra en una doble prioridad: anterioridad en el orden de la constitución del mundo (*ordo cognoscendi*) ya que el mundo se abre desde el Otro. Anterioridad aún en el orden de la constitución real (*ordo realitatis*), ya que procedemos del Otro (como *hijos* de la pareja: mujer-varón, y de un pueblo) tanto biológico como pedagógicamente.

Desde la exterioridad cósmico-real las cosas irrumpen en "el mundo como totalidad" *manifestándose*; desde la extrema exterioridad aparece en el mundo el rostro del Otro y se expresa como *revelación*. En el orden de la constitución real el Otro libre es mucho más real y exterior que la mera cosa (física, vegetal, animal: reino de la necesidad). La Alteridad, analécticamente, se refiere a la exterioridad de la constitución real *eventual*, humana. La *manifestación* cósmica se produce desde o en vista de una *revelación* del Otro, en el orden de la verdad

del ser (el mundo como Totalidad). La revelación del Otro se presenta en mi mundo como creación de la imposible a partir de mi mismidad. La ontología heideggeriana de la Totalidad se fundaba en el pro-yecto ad-viniente como com-prensión del ser. La ética de la Alteridad se abre ahora, por sobre el pro-yecto de la totalidad mundana, hacia el Otro: el Yo personal se abre al Otro, el Nosotros histórico a los Otros, y el Nosotros definitivo como humanidad al Otro absoluto, al Infinito que garantiza la imposibilidad de mediatizarlo: la apertura perenne y escatológica de la historia. Cuando el Otro es más otro, más propiamente su irrupción en la mismidad es *creación*; el Otro absoluto crea, no sólo lo nuevo *en* "lo Mismo", sino "lo Mismo" mismo.

De la misma manera, cuando más otro es "el Otro", más *nada* es con respecto a la Totalidad de la mismidad y por ello más libre. El Libre en absoluto, la Nada absoluta de mismidad creada, la Negatividad pura es el Otro absoluto, el Creador de la constitución real de las cosas y los hombres. Por ello la Alteridad, "el Otro", la Nada, la Libertad, la Creación y la Novedad se oponen a la Totalidad, "lo Mismo" (siempre neutro), la Necesidad, el Eterno retorno y la Inmóvil. En la dialéctica de la Totalidad sólo hay relación hombre-naturaleza y por ello es onto-logía (el hombre como *lógos* ante las cosas: *tà ónta*) o economía ("ley de la casa" o el Todo); en la analéctica de la Alteridad hay relación irrespectiva, encuentro de libertad-libertad (y sólo desde ella, libertad-naturaleza) y por ello es meta-física o ética (el hombre como libre ante otro libre real: "el Otro" que exige justicia). En la Totalidad sólo hay monólogo de "lo Mismo"; en la Alteridad hay diálogo entre "el Mismo" y "el Otro", diálogo histórico progrediente en la novedad, curso creativo, dis-curso. Ese dis-curso (*correr-a-través-de* la novedad de la Alteridad) es la historia humana; es la vida de cada hombre desde su generación intrauterina hasta su muerte. La historia, el dis-curso, es el *entre* "el Mismo" y "el Otro" como exterioridades cuyo misterio nunca se agota ni se revela enteramente en ese dis-curso. ¿Llevará el hombre a su tumba como último destino la irrevelabilidad del misterio de su insondable libertad personal, de lo que su espíritu ha llegado a ser al fin de su vida mínimamente expresado en el dis-curso que recogen las *obras* y los otros hombres?

Desde su nacimiento, como generación intrauterina, el hombre es un polo de libertad *dis-tinto*, aparición en el mundo de los Otros, *ex nihilo*, de una nueva exterioridad, negatividad; alguien que exige justicia, que tiene "sus" derechos; un ser

ético, meta-físico. Desde su nacimiento es un resto, una ultimidad, un ser escatológico: "el Otro" para siempre y hasta el fin. Desde el origen, desde siempre, fue dicho sobre su esencia: "No es bueno que el hombre esté solo" (*Génesis* 2, 18). Polo entonces dis-tinto y sin embargo esencialmente alterativo.

§ 17. "El "otro" como el rostro sexuado

"El Otro" es todavía un polo alterativo *abstracto*. La relación como encuentro del yo-Otro ("el Mismo"- "el Otro") por ser la de "dos" en general no nos indica todavía ninguna posición *concreta*. En la relación irrespectiva de un Yo personal y un Otro también personalizador estamos en un nivel abstracto. La analéctica de la Alteridad se cumple en real concreción entre el varón-mujer, padres-hijo, hermano-hermano. Todos estos encuentros pueden darse en la modalidad del libre-libre (Yo-el Otro), pedagogo-educando (Yo-el Otro inmaduro), dominador-dominado (Se-ello). La primera analéctica se establece entre los que son más dis-tintos, y que, sin embargo, con "el Otro" tienden a constituir una unidad que se asemeja a "lo Mismo": varón-mujer en el mundo doméstico (la casa —en latín *domus*— como el ámbito económico —de *oïkos*: en griego, casa—). El segundo encuentro, como parte del mundo doméstico y como prolongación pedagógica (lo cultural en el sentido restringido y diverso de lo económico): padres-hijo (maestro-discípulo; filósofo-no filósofo; profeta-pueblo; partido político-demos; etc.). Esta última es propedéutica al tercero donde "el Otro" es lo más dis-tinto: hermano-hermano (lo político). La segunda y tercera posición (que rápidamente se avanza dialécticamente: el hijo, el educado adulto), el nuevo hermano histórico) se cumple desde el orden doméstico hasta el provincial, nacional, regional (latinoamericano en nuestro caso) o internacional como humanidad histórica actual. En todas estas posiciones, como hemos dicho, pueden darse las posibilidades de la relación de *servicio* entre dos libres, de *pedagogía* entre el mayor y el menor, de *dominación* entre el opresor y el oprimido. Para nuestros fines, en el presente capítulo, sólo tomaremos en consideración el encuentro varón-mujer intentando formular la relación erótica de amor (en este parágrafo), la pedagógica entre el maestro-discípulo (como mayor-menor) (en el § 18), y la del hermano-hermano en el nivel internacional de regiones desarrolladas y subdesarrolladas (como América latina) dentro de la modalidad vigente



de la dialéctica de la dominación (en el § 19). Todo esto será ahora sólo indicado sumariamente y en vista del esclarecimiento de la cuestión ética (tema expreso del *capítulo IV y V*, para resolver sobre ello en la tercera parte de esta obra.

El primer modo de la relación de Alteridad, del Yo-el Otro, del "cara-a-cara", es la del varón-mujer: relación sponsal que pro-crea y alberga toda otra posible alteridad humana<sup>348</sup>. El "cara-a-cara" era, hemos dicho, expresado también con el "boca-a-boca", y ninguno primero a aquel que dice: "Que me bese con el beso de su boca" (*Cantar de los cantares* 1, 1), porque ese beso antecede al beso del padre por el hijo y por lo tanto de los hijos entre sí (los hermanos). Sartre, como moderno ontólogo, nos ha acostumbrado a descubrir la relación al Otro por medio de la "mirada"<sup>349</sup>; y el mismo Merleau-Ponty no logra superar en la cuestión sexual la mera intención todavía abstracta, sin entrar para nada en el problema del varón-mujer<sup>350</sup>. Poco y nada podría decirse sobre este encuentro porque poco o nada se ha estudiado la analéctica de la Alteridad, donde aparece la cuestión de la corporalidad y con ella la de la sexualidad. No es la "mirada", la vista siquiera, que juega sólo su papel como descubrimiento de la belleza (epifanía del cuerpo, del rostro del Otro), el primer llamado del *éros*, lo esencial en lo sexual por el contrario el beso, al privilegiar el tacto (contacto de labio a labio, de la mucosa interna, símbolo ya de otro ámbito: la exterioridad del Otro como su propia interioridad que me está *velada* y que sólo es por su libertad *re-velada*), es ya un primer momento esencial hacia el coito interpersonal, momento esencial de la heterosexualidad en cuanto tal. Veamos ahora la diversidad en la fenomenología del *éros*, sea si partimos de la ontología de la Totalidad, sea si contamos con una meta-física o ética de la Alteridad.

Para Platón y Aristóteles —ontólogos inequívocos de la Totalidad— el *éros* en su sentido propio y plenario es tendencia de "lo mismo" a "lo Mismo". La ontología de la Totalidad valorizará el *éros* homosexual (*éros* de "el mismo" a "lo Mismo") y aceptará el *éros* heterosexual sólo como mediación instrumental para la generación del hijo. Por la generación el mortal (cada hombre) logra salvar "lo Mismo" (la *ousía* humana) y así permanece inmortal, idéntica a sí misma y divina: el *éros* nos lleva al "generar y engendrar el hijo en la belleza... Porque la perpetuidad en el ser (*aigenés*) y la inmortalidad (*athánaton*) puede ser obtenida por el mortal sólo generando"<sup>351</sup>; es decir, "lo mortal se salvaguarda de esta manera (generando), ya que no es siempre lo mismo (*tò autó*)

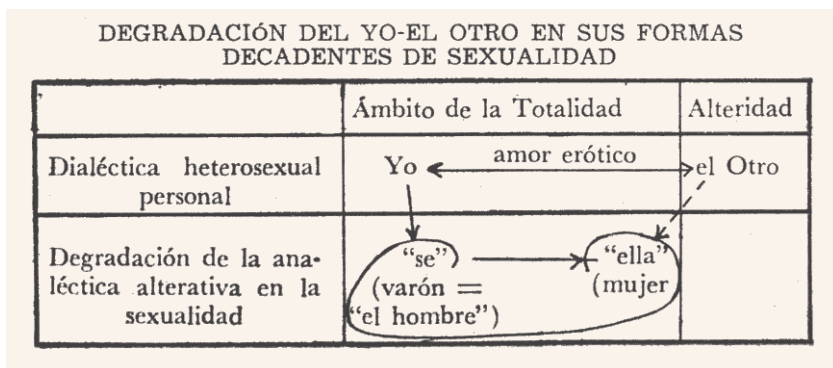
como lo divino"<sup>352</sup>. El *éros* no viene sino a remediar una caída originaria: la división del *andrógynon* de Aristófanes<sup>353</sup>; la caída de un alma asexuada en un cuerpo sexual; porque "lo bello divino mismo (*autó tò theïon kalón*) es la unicidad-de-la-forma (*monoeidès*)"<sup>354</sup>, es decir, lo asexuado. Poco se ha relacionado la ontología griega de la Totalidad como la aristocrática homosexualidad entre varones, y no se ha indicado nunca —a nuestro conocimiento— la relación lógica de necesidad entre el fundamento y su conclusión: si el ser es "lo Mismo", el *éros* supremo se cumple entre "los mismos" (varones).

Aristóteles no puede pensar sino de la misma manera, ya que en él la ontología de la Totalidad es tanto o más vigente que en Platón. Claro se ve esto, por ejemplo, en su *Política*, cuyo *Libro I* es un verdadero tratado de "*oikonomía*" (un estudio sobre la familia, la casa), cuestiones que replantea en otra obra *Oikonomikón* ("que difiere de la política como la casa de la ciudad")<sup>355</sup>. Aún más podrá servirnos el "Tratado sobre la amistad" (Libro VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*) donde se encuentra explícitamente detallado (dentro de la ontología de "lo Mismo", como veremos) la dialéctica de varón-mujer, padre-hijo, igual-igual, señor-esclavo, y mayor-menor. Todas estas bipolaridades tendrán el sentido exactamente inverso al que adquirirán en la meta-física de la Alteridad.

Para Aristóteles la finalidad de la generación del hijo es un "dejar tras de sí otro (*héteron*) que sea lo mismo (*autó*)"<sup>356</sup>. es decir, "la naturaleza gracias al ciclo (*período*) [del eterno retorno] consigue perpetuar lo Mismo siempre, si no puede individualmente (*kat'arithmòn*) al menos en la especie [humana] (*eïdos*)"<sup>357</sup>. Esa generación es fruto de la unidad del varón y la mujer, entre quienes hay un tipo especial de amistad<sup>358</sup>. Esta amistad que incluye la belleza y la misma condición (hasta socio-política) es utilitaria, erótica o placentera y, en algunos casos, amistad perfecta (de varón virtuoso a mujer virtuosa). De todas maneras "la comunidad que forman el marido y la mujer es evidentemente de tipo aristocrático"<sup>359</sup>, siendo el varón "el mejor" (*áristos*) y al que le Corresponde por naturaleza el conducir la casa. En el *éros* y en la amistad "lo mismo" ama a "lo Mismo" ("la igualdad, es decir la semejanza, es amistad")<sup>360</sup>, y "nada hay más precioso que *ver* (*tò horân*) al amado"<sup>361</sup>, recordando que es entre "los jóvenes que se entabla fácilmente el amor erótico, pues la pasión es la regla principal y el placer el motivo principal del amor erótico (*erotikês*)"<sup>362</sup>.

Es por la misma ontología de la Totalidad (no ya cosmológica, sino moderno-subjetual), que la mujer pasó a ser *objeto* del hombre y persona a su disposición, instrumento hogareño del varón. El mismo Freud, con su teoría de que la mujer es un ser envidioso del pene masculino, y después el psicoanálisis con la doctrina del orgasmo vaginal, vino a crear cantidad de histerias inexistentes, neurosis inventadas por el psicoanalista y el psiquiatra, todo la cual redundaba para mejor organizar la primacía del varón en la sociedad contemporánea. "Lo mismo" es el varón que incluye en su ser (en su "voluntad de poder") a la mujer como "lo otro" diferente dentro de su propio horizonte de comprensión. La mujer, como Sombart lo ha demostrado<sup>363</sup>, entra en la sociedad moderna a partir del siglo XVI, primero como amante de los príncipes o los grandes burgueses; después, como la mujer rica del noble empobrecido; por último, como la mujer burguesa del burgués cotidiano. Toda la cultura del confort, se vuelca en la casa y en ella la mujer tiene un dominio dependiente (oprimida, opresora del hijo). Sin embargo, la relación varón-mujer sigue siendo la del *predominio* del varón (que es simplemente "el hombre") y la *alienación* de la mujer. Existe entonces una dialéctica de dominación donde el Yo-el Otro sexuado originario ha dejado lugar a sus relaciones degradadas y por ello en forma de "voluntad de poder": el "Yo" del varón se ha transformado en la Totalidad ("el hombre"), pero se ha degradado en un mero "se" (el *man* impersonal de Heidegger: el "*se dice*"); por su parte "el Otro", originariamente dis-tinto y *fuera* de la Totalidad del "Yo", se degrada como incluido *dentro* de la esfera del "se" como el mero "ello" (en el mejor de los casos como "ella"). Valga la siguiente esquematización como aproximación.

### Esquema 3



En esto coinciden tanto la helenicidad como la modernidad; uno, a partir de la cosmología, y otro, de la subjetividad, pero ambos dentro de una lógica u ontología de la Totalidad.

Pensemos ahora, aunque sólo sea programáticamente, el problema del Yo-el Otro sexuado, la analéctica varón-mujer, dentro de la metafísica de la Alteridad dentro de la ética de la exterioridad del Otro. Para que no nos confundamos, en ésta y los restantes encuentros, debemos indicar que hay grados de dis-tinción y de alteridad diversos en las relaciones varón-mujer, padres-hijo, hermano-hermano. Téngase presente el siguiente cuadro:

*Esquema 4*

DIVERSOS GRADOS DE DIS-TINCIÓN Y ALTERIDAD		
Encuentro	Grado de dis-tinción antes del encuentro	Grado de alteridad después del encuentro
Varón-mujer Padres-hijo Hermano-hermano	máximo medio mínimo	mínimo (pareja) medio (pedagogía) máximo (política)

Todo debe comenzar por una descripción de la relación erótica<sup>364</sup>. El *éros* es equívoco, puede ser *éros* a lo Mismo egótico, o puede ser apertura al Otro (*agápe*), lo que no evita la posterior tensión a una reconstitución de un nuevo "lo Mismo" englobante sin alteridad real; se desea y se ama al Otro para constituir *un solo ser* (la unicidad cierra la trans-versalidad de la relación al Otro como otro, y lo constituye como "*uno de nosotros*"). Pero aunque equívoco no es unívocamente Totalidad, sino que resitúa a la pareja heterosexual en una Totalidad que se debe abrir a la Alteridad ("el Otro" será el hijo o todo lo que está más allá de la "puerta" de la casa: la exterioridad del hogar).

Contra lo que pensaban los griegos el "ver" poco, tiene que ver con el *éros*. La "mirada" en el *éros*, la belleza erótica en cuanto "vista", sólo es secundaria vía de acceso a la experiencia del mismo *éros*. La belleza femenina en cuanto "vista" es sólo invitación hacia, pero jamás cumplimiento erótico. De allí la dialéctica del velo, de los diversos velos de la indumentaria femenina oriental: el velo no vela sino que insinúa la desnu-

dez. La pura desnudez no es tan bella como la insinuación erótica. Pero, en lo femenino, la misma desnudez (y de allí el espectáculo femenino del *strip-tease*) no es todavía manifestación ni actualidad del *éros* (el órgano sexual femenino es *interno*). La vista sólo llega a lo que sugiere. El pudor mismo protege la profanación, pero la avanza como posible. "Esta presencia de la ausencia en la epifanía del rostro, o esta referencia a lo ausente en la misma epifanía, y en la que la castidad y la decencia del rostro permanece en el límite de la obscenidad todavía postergada, pero siempre próxima y prometedora, es el acontecimiento original de la belleza femenina"<sup>365</sup>.

La experiencia erótica comienza por el tacto, por el contacto, por la "cosquilla", por la delicadeza y la ternura de la caricia<sup>366</sup>, por el ritmo de la respiración, por la intimidad de las mucosas en el beso, en la succión, en el calor, donde la palabra sólo asegura una bipolaridad fática<sup>367</sup>, la aceleración cardíaca, la sensibilidad olfativa, etc., va creando un ritmo que se alimenta por él mismo, que desconecta casi la conciencia, descentra al sujeto, culminando en un momento visceral-extático de profunda significación recíproca, alterativa. Sin embargo, esta "intencionalidad se cumple sin visión, el descubrimiento no se hace a la luz: lo que ella nos descubre no se ofrece como *significación* y no se esclarece por ningún *horizonte*"<sup>368</sup>. Esta experiencia erótica que va más allá de la óptica, en su exterioridad, recibió en la tradición judía el nombre del verbo *iadáh* (saber, gustar, resentir, amar, conocer), pero no tratándose de un momento de la inteligencia teórica (*noús* o *diánoia* griega), ni siquiera de la pura sensibilidad, sino posición existencial de la totalidad alterativa de la corporalidad humana del Otro (como varón o mujer) en el acto mismo íntimo del coito por el que se unifican en un mismo ser: y "ellos llegan a ser una sola carne" (*Génesis* 2, 24)<sup>369</sup>. Pero "una sola carne" en su momento erótico es equívoca; ha reunido dos exterioridades, las más dis-tintas (varón-mujer), no como deseo de "lo mismo" por "lo Mismo", sino como deseo de "lo Mismo" por lo más extremadamente "el Otro" (el varón para la mujer y viceversa), pero las ha unido en la voluptuosidad: ámbito previo al mundo (totalidad ontológica de la significación) y al Otro como otro, exterioridad propiamente dicha de "el Otro", "El otro, en la voluptuosidad, es yo y separado del yo. La separación del otro en el seno de esta comunidad del sentir constituye la agudeza de la voluptuosidad"<sup>370</sup>, Lo que pasa es que el placer voluptuoso es equívoco,

porque tiende a moverse dentro del ámbito de "lo Mismo", aunque tiende también al Otro.

La ontología heideggeriana no analizó para nada la cuestión del placer<sup>371</sup>, de la satisfacción, de la voluptuosidad del tacto, del gusto, de la ingestión ("apagar el apetito"). Las cosas del mundo, antes que "a la mano" (*Zuhanden*) u "ob-jetuales" (*Vorhanden*), son cosas de la vida: cosas que gustamos, que nos producen alegría o pena al respirarlas, mirarlas o alimentándonos de ellas. "La comida, como medio de revigorización, es la transmutación de lo otro en lo Mismo, que es la esencia misma de la satisfacción: una energía otra reconocida como otra... llega a ser en la satisfacción, *mi* energía, *mi* fuerza, yo"<sup>372</sup>. La "necesidad" (*besoin*) y la "placentera satisfacción" (*jouissance*) se mueven dentro de la mismidad. La sensibilidad pareciera tocar "lo otro", pero es sólo "lo otro" como diferencia de "lo Mismo". Cuando avanza en la penumbra la mano palpando lo desconocido (el tanteo es la obra pre-ontológica esencial de la mano), en el *ápeiron* de los elementos (realidad cósmica extramundana), se experimenta el hecho mismo del pasaje de la exterioridad a la interioridad del mundo. Pero el tanteo que avanza hacia la exterioridad con pretensión voluptuosa de interiorización en "lo Mismo" (mi mundo) es ya la prehistoria de la caricia erótica y de allí la equivocidad del *éros*: tiende a interiorizar al Otro en una nueva Totalidad, un "lo Mismo" no absolutamente unívoco, posible de una realidad alterativa.

El *éros* más allá del coito, de la unión carnal heterosexual, va hacia la permanencia de la unión (la "mínima alteridad" del esquema número 4), pero va igualmente hacia la fecundidad alterativa (el hijo). De allí su equivocidad pre-ontológica, pre-meta-física.

Lo máximamente dis-tinto (varón-mujer) vienen a unirse en lo mínimamente alterativo (la pareja) para cobijarse en un ámbito de mismidad: "al-estar-en-casa" (*chez soi, beisichsein*). "En-casa" (el ámbito ontológico o el mundo doméstico) habitan quizá muchas personas (padre, madre, hijos, hijas) pero como dominio privado desde el cual es posible el trabajo y la posesión (lo económico: el *oikía*, "casa" en griego), y donde es posible ser sí mismo en la seguridad y en el calor del hogar<sup>373</sup>. "El calor" nos habla del placer voluptuoso, del *éros* y del alimento, horizonte de "lo Mismo". La intimidad de la casa (recuerdo de la seguridad del feto en el útero materno) es prolongación de carnalidad (en especial femenina). "El Otro para quien la presencia es discretamente una ausencia y a

partir de la cual se cumple el acogimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la mujer. La mujer es condición de acogimiento, de la interioridad de la casa y de la habitación"<sup>374</sup>.

La casa rompe el pleno de los elementos donde el hombre estaría a "la intemperie", inhóspitamente acosado por el cosmos. En cambio, desde la casa, "utopía donde el yo mora hospitalariamente"<sup>375</sup>, es posible contemplar "lo exterior". Las paredes de la morada son la prolongación misma de la carnalidad, del vestido; como la carne, la casa está abierta a la exterioridad: la ventana permite contemplar sin ser visto; la puerta es el pasaje mismo desde "lo Mismo" hacia "el Otro" (la calle, el trabajo, lo exterior). En "lo Mismo" económico no puede sino reinar la propiedad, la posesión exclusiva de la familia. Lo económico (lo doméstico) tiene un primer momento necesariamente egótico, egoísta (interioridad de "lo Mismo" del nosotros familiar en torno a la pareja). Es un ateísmo de la Alteridad. Ciertas cosas deben ser tenidas, poseídas: son parte de la casa, parte del cosmos o los elementos que se han aquietado como cultura y que nos aseguran en medio de la oscuridad de la materia y el continuo de la historia. Todos los esfuerzos de la cultura, del trabajo del hombre, ha sido un "amueblar" la casa. El trabajo amaestra la indeterminación de los elementos; configura los elementos; configura los elementos como "inmuebles", los fija; la posesión asegura su permanencia durable, los constituye como *substancias*. Es la mano la que conforma la "substancia" como fruto de su trabajo sobre ellas para asegurar su *habitat* (quintaesencia de la ontología de la Totalidad griega y moderna). La cerrazón egótica de "lo Mismo" (el solipsismo moderno), de lo económico (= doméstico), de la femineidad infecunda del espíritu burgués como afán indefinido de posesión (de propiedad que de muebles e inmuebles se multiplica después en dinero y acciones de bancos y empresas) es la parálisis del discurso, es la absolutización de la Totalidad de "lo Mismo" (originariamente como *ego cogito* y finalmente como "voluntad de poder" opresora e inhumana: inhumanizante). El trabajo y la posesión que debían dar al hogar ("lo Mismo") lo suficiente para entablar el diálogo alterativo hacia "el Otro" como servicio y revelación, palabra, se transformaron en la "violencia del asesino"<sup>376</sup>. ¡El *éros* puede terminar así!

Pero debe el *éros* también terminar en "el Otro", no ya el Otro como quien converge desde la distinción máxima como belleza erótica (como varón o mujer), sino en "el Otro" nunca

pensado por los griegos (o que sólo lo pensaron como perpetuación de "lo Mismo"): el hijo de la fecundidad, "Otra" persona, "Otro" destino, no querido como perpetuación de sí mismo sino por otro amor que el erótico, pero que parte de la carnalidad erótica: la paternidad, la maternidad, el amor de pura bondad, amor de libertad paterna-materna: la *nada* del hijo desde donde es *avanzado* a la ex-sistencia<sup>377</sup>: *pro-creado*. Si una palabra dicha al Otro en el Yo-el Otro es creación como *revelación*, el generar un hijo en el Yo-el Otro erótico es *pro-creación* como *fecundidad*. De esta fecundidad la egótica ontología de la Totalidad griega no llegó a ninguna conceptualización. No se trata de que el hijo perpetúe algo en el ciclo del eterno retorno de "lo Mismo"; se trata de que se ama, con puro amor de bondad (que debe distinguirse del amor erótico, pero igualmente del amor pedagógico y aún del amor político); la *novedad* de un otro "Otro". Ese "Otro" que nace (el hijo) no es di-ferente; no se trata de un *individuo* di-ferente a otros individuos de la *especie* humana. La "di-ferencia" es una categoría lógica inadecuada para describir el misterio de un hombre, polo autónomo y libre, misterio de originariedad que sobrepasa el pensar mismo y al que nos aproximamos con la noción de "dis-tinto". El hijo no di-fiere dentro de algo común: es inalienablemente "él Mismo", otro que todo Otro: *único*: *nada* con respecto a todo horizonte ontológico anterior; *libre*; *pro-creado* incondicionadamente como *novedad* in-novadora. Es re-creación del tiempo y no retorno. La fecundidad crea un *nuevo* tiempo, una *nueva* historia; no simplemente *pro-duce* un eslabón del mismo ciclo eterno. Dejamos entonces atrás la ontología del ser permenídico, el conocer como recuerdo y la filosofía como mayéutica. Pero dejamos igualmente atrás el *ego cogito* (alma incorporal solitaria), la conciencia individual hegeliana (mera manifestación del Absoluto y por ello momento también del proceso dialéctico del Absoluto: no hay en el hegelianismo *novedad* creadora sino *novedad* aparente porque no es sino negación o liberación de lo *previamente* afirmado o determinado). "La fecundidad debe erigirse en categoría meta-física. El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco mi propiedad. Ni las categorías de poder, ni las de saber, describen mi relación con el niño. La fecundidad del yo ni es causa ni dominación. Yo no tengo mi hijo, no soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extranjero que, aunque siendo Otro ("tú le dices en tu intimidad: quién ha puesto en el mundo esto, siendo, como soy estéril



y solo"; *Isaías* 49), es un yo"<sup>378</sup>. Sin darnos cuenta hemos ya pasado al segundo encuentro que queríamos pensar.

### § 18. "El otro" como el rostro de la pedagógica

He allí un hijo que acaba de nacer. Una novedad real, "el Otro" que es único y elegido. Elegido por los padres, nada para el hijo desde la que procede su ser arrojado a su mundo. Nadie nos pidió consejo acerca de la posibilidad de nuestra existencia (cuestión por otra parte absurda que tanto ocupa a Sartre), porque debíamos ya estar ahí para dar un tal consejo. Somos desde la fecundidad paterna; somos no desde un tiempo físico, ni siquiera y originariamente desde la temporalidad (ya que es ontológica y es *ya* un momento del hijo pro-creado), sino desde un tiempo único, intransferible, personal: el de nuestra vida (que puede ser documentado en la biografía); tiempo del destino personal: tiempo mesiánico (si por mesianismo se entiende el tiempo de la espera en que el hijo cumplirá su pro-yecto alterativo). No hay espera tan esperanzosa como el sosiego (*Gelassenheit*) ante el hijo, ante una *nueva* historia que comienza; "nueva" porque única; "nueva" porque imprevisible; "nueva" porque irrepetible. "El Otro", el hijo, fruto de la fecundidad, es libertad creada, pro-creación, recreación pero jamás retorno, repetición, ciclo, recuerdo. Dis-tinto por origen tiene una vocación a ser "lo Mismo" que sí, es decir el Otro para todo otro.

Sin embargo, el hijo, en tanto libre y autónomo, "el Otro" dis-tinto, comienza ya en el útero una relación irrespectiva esencial en su constitución real, origen de su organización ontológica: el dis-curso con "el Otro" o la alteridad pedagógica desde la cual el origen de la pro-creación viene ahora a penetrar en la historia que lo antecede, y *dentro* de la cual cumplirá su función mesiánica (*meshiaj* viene del hebreo de "aceite" con el que se unge: "ungido": en nuestro caso significa que cada hijo viene ungido con su destino intransferible, único, irrepetible, propio). Como dis-tinto el hijo es *tabula rasa* (pura posibilidad para un mundo sentido, pero todavía nada de sentido), y como tal nace indigente, menesteroso de todo lo que será su historia, su vida. Es en este tiempo primero del pro-creado, pero todavía no plenariamente creador en otros, en el que la Alteridad cumple lo que podríamos llamar la función meta-física o ética de la pedagogía. El niño (en griego *paídos*, y desde ahora en adelante el menesteroso de cualquier grado de perfección con

respecto a la cual esté en posición negativa) debe ser conducido de la mano hacia su propio pro-yecto<sup>379</sup>. Este "tiempo pedagógico" en la vida de un hombre indica la continuidad de la historia humana, pero, lo que es más todavía, indica la alteridad meta-física y ética del ser mismo del hombre. En nueve meses (desde la fecundación hasta el parto) el hombre pasa del unicelular al niño recién nacido que lanza su primer grito histórico (los cuatro mil millones de años de vida de nuestro planeta son recorridos ontogenética e intrauterinamente); desde el nacimiento hasta su autonomía adulta (nunca total) el hombre recorrerá por la "analéctica de la enseñanza" los más de dos millones de años que el hombre lleva en nuestra tierra. Ese proceso pedagógico ni es retorno, ni repetición, ni recuerdo, ni mayéutica: es in-novación; es aprendizaje; es retomar a fojas cero y a partir de un polo dis-tinto "lo semejante", pero, por ello mismo, ahora *nuevo*. La *nada* que cada uno es con respecto a la *semejanza* (pero no univocidad idéntica) de lo que se recibe, constituye el ser *analógico* del hombre. "El Otro" que acaba de nacer, el hijo, no imitará lo que otros hicieron, sino que re-creará lo que otros en otros crearon. Su mundo, en el que se trasciende existencial, óptica o cotidianamente ("lo Mismo"), comenzará a crecer desde "el Otro" por el aprendizaje cultural, histórico, práctico-cotidiano. Se trata de la cuestión de la *analéctica de la enseñanza*, del modo humano de asumir *la tradición*.

La dis-tinción originaria de varón y mujer queda asumida en la unidad equívoca del *éros* que anuda la alteridad mínima de la pareja ("lo Mismo"); la que por su parte se abre nuevamente a la alteridad del hijo ("el Otro" nuevo, *menos* dis-tinto en su origen con respecto a los padres que el varón y la mujer; *más* dis-tinto con respecto a los padres que a los hermanos). La analéctica padres-hijo es ya relación pedagógica: el padre es lo *anterior* histórico-cultural (ontológico y meta-físicamente); el hijo es el nuevo que todo lo debe aprender todavía (claro que, cuando algo haya *aprendido* y concomitantemente *inventado*, tendrá "algo" de experiencia *sobre* la cual vendrán nuevas invenciones y aprendizajes a hacer crecer su mundo). Los padres, los maestros, los periodistas, los artistas, los políticos de carrera, los filósofos..., cuando son auténticos, guardan semejante posición analéctica con respecto a los hijos, discípulos, pueblo, los no-filósofos, etc. Toda la analéctica pedagógica se funda sobre un cierto amor paterno y filial (no es el *éros*, sino un amor de amistad que es igualmente equívoco), amor del que es más (al menos en el nivel en que puede reve-

lar algo al discípulo) hacia el que es menos (y de allí que el maestro ame más gratuitamente al discípulo, ya que éste puede caer en la mera amistad de utilidad: pragmática)<sup>380</sup>.

En la ontología de la Totalidad (griega y moderna) la dialéctica de la enseñanza puede resumirse así (en especial en Platón): el maestro, el filósofo, el político o el padre, que comprende al discípulo (o hijo) como "lo Mismo", debe producir en el educando el recuerdo de lo olvidado, invisible: rememoranza que hace que "lo Mismo" adquiera actualidad por el conocer presente. La dialéctica, para unos, la ciencia, para otros, es el seguro camino por el que el alumno adquirirá ciertamente "lo Mismo": el ser, lo divino, desde siempre (la Idea, la *ousía*, lo Uno plotiniano). La doctrina del Rig-Veda o el budismo enseñan lo mismo con variantes secundarias. El pensar moderno, desde la subjetividad, admite al discípulo como *tabula rasa*, pero por el solipsismo propio de su punto de partida, la pedagogía no es sino sacar a la luz lo ya dado en "le bon sauvage" (Rousseau, Montessori); la doctrina del originario *ego cogito* (o *el* Absoluto hegeliano) que "desde sí" inventa, pro-duce, re-presenta o des-cubre todo (ya que la *Wiederholung* heideggeriana es la reiteración en el ámbito de la totalidad mundana de "lo Mismo" dado existencialmente). Que la moral sea invención para Sartre o que la verdad sea des-cubrimiento para Heidegger, nos muestra los últimos resultados de la ontología de la Totalidad como pedagogía<sup>381</sup>.

En la ontología de la Totalidad el maestro, guarda paradójicamente una posición pasiva, catalítica, pero no innovadora. Para Sócrates es como la partera, la filosofía es sólo mayéutica; es decir, la obra está *ya dada*, sólo hay que darla a luz. Para el moderno, igualmente, el maestro debe dejar que la espontaneidad del niño se vaya manifestando; la pedagogía sólo es la guardiana que no permite la influencia de elementos extraños. En los dos casos "lo Mismo" (eterno divino y cosmológico en los griegos: subjetivo, libre e individual en los modernos) saca desde su potencia la actualidad del educado. La Alteridad, "el Otro" como maestro, nada tiene intrínsecamente que hacer en el proceso (todo esto teóricamente, porque en la praxis el maestro griego y el moderno transmitían con férreo sistema disciplinar la tradición histórica de sus respectivos pueblos sin respeto por el Otro: el discípulo como Otro). La misma función cumple el psicoanalista para Freud o el psiquiatra existencial ante el cliente, enfermo explotado en la medicina privatizada. En verdad, el griego aceptaba como innatas las creencias histórico-culturales de su pueblo; el moderno creía invención

del *ego* lo que suponía el aprendizaje continuo de Otro. La analéctica de la enseñanza, lo que supone ir más allá de la noción de filosofía como mayéutica o como pensar lo comprendido<sup>382</sup>, supera la falsa antinomia entre el aprendizaje como sólo recuerdo o todo lo inventamos desde el *ego*.

En la meta-física del cara-a-cara, exterioridad ahora del maestro (filósofo) y del discípulo (no-filósofo), del padre ante su hijo ("el Otro" que acaba de nacer dis-tinto), la Alteridad es constitutiva originaria y esencial del mundo de la Totalidad. La pedagogía es previa a la ontología: "el Otro" es previo a la invención desde "lo Mismo". No olvidemos que "lo Mismo" (el hijo desde sí mismo) procede *del Otro* (los padres, un pueblo y una historia cultural como tradición).

Buscando un ejemplo en el pensar universal nos cae a la mano una obrita de Agustín de Hippona: *De Magistro*<sup>383</sup>. Agustín, lo vio ya claramente Heidegger en sus seminarios de 1919-1920, parte de una experiencia fáctica judeo-cristiana de vida, pero cae en una formulación conceptual que lo aleja de dicha experiencia existencial. Ahora podemos decir esto así: Agustín, a partir de una posición existencial alterativa contó sólo con una ontología de la Totalidad, lo que le llevó a formular mal el hecho mismo alterativo (que sólo una meta-física de la Alteridad puede formular, gracias a una nueva conceptualización). Esto puede observarse perfectamente en el tratadito que hemos nombrado. Adecuadamente comienza por indicar que es, en torno al lenguaje, la palabra, que se plantea la cuestión pedagógica: "—¿Qué te parece que pretendemos cuando hablamos (*loquimur*)? — Por lo que ahora se me ocurre, o enseñar o aprender (*aut docere, aut discere*)..."<sup>384</sup> Pero de inmediato Agustín piensa que sólo hablamos para enseñar, y que se puede en definitiva enseñar por el recuerdo (*per commemorationem*), o como Dios lo hace: "en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama hombre interior"<sup>385</sup>; es decir, ha desaparecido la Alteridad realmente humana, del cara-a-cara, que incluye la carnalidad, y aún deja de expresarse la "exterioridad" de Dios mismo.

En el siglo XIII, desde la ontología aristotélica corregida, se dice que "el modo de adquirir la ciencia es doble: uno, cuando la razón natural por sí misma (*per seipsam*) llega al conocimiento de lo desconocido, y a este modo se le llama invención (*inventio*); otro, cuando se le administra a la razón natural algo exterior (*aliquis exterius*), y este modo se denomina aprendizaje (*disciplina*)"<sup>386</sup>. Por lo que se llama docente o maestro "aquel que enseña... (y que) tiene la ciencia que

causa en el otro (*in alio*) el saber de manera explícita y perfecta"<sup>387</sup>. La cuestión está indicada, pero se está todavía lejos de comprender todo lo que esto significa en su sentido histórico, cultural, ontológico y meta-físico.

Lo que no se ha mostrado claramente es que la "invención" (ámbito ontológico de "lo Mismo" que desarrolla lo potencial) se abre desde la "disciplina" (discipulado): la Alteridad enseñante va *creando* en el educando, como la *revelación* que procede de la *nada* (el maestro como libertad más allá del horizonte ontológico de "lo Mismo": el educando), el "sentido" de todo lo que el niño va incorporando en su mundo ("lo Mismo" desde "el Otro"). Pero bien pronto el propio educando comienza a "inventar" (producir desde "lo Mismo") su mundo como creciente (la semilla comienza a echar sus raicillas, sus brotes...). Desde ese momento se establece propiamente la analéctica pedagógica: "el Otro" (el maestro, el padre, el filósofo) debe tener en cuenta doblemente a "lo Mismo" (el alumno, el hijo, lo no-filosófico): primero, radicalmente y con amor de justicia, porque es "Otro" dis-tinto (polo libre); y, al mismo tiempo, históricamente y culturalmente y con amor de amistad análogo, porque ya tiene en su haber un cierto "lo Mismo" semejante (en cuanto formando parte de un mismo mundo cultural: *el nosotros familiar*, de la comunidad pedagógica, nacional, humana).

En cuanto dis-tinto el discípulo tiene un *nuevo* pro-yecto histórico de ser hombre ("el Otro" real e históricamente). El maestro no puede simplemente *depositar* un cierto número de conocimientos ya adquiridos (concepción "bancaria" de la educación, donde sólo es cuestión de enseñar para la memoria: para *recordar*)<sup>388</sup>, sino que debe transmitir lo ya adquirido, pero desde la situación existencial del discípulo y de manera tal que su *revelación creadora* llegue a confundirse con la propia *invención* problematizadora del educando. Es decir, y esto lo vio en parte Heidegger<sup>389</sup>, debe establecerse una analéctica pedagógica que supere la aparente dis-tinción entre padre-hijo, maestro-discípulo, analéctica alterativa imposible de pensar dentro de la ontología de la Totalidad. El maestro profiere su palabra (por ello la auténtica palabra del maestro es *pro-fecía*)<sup>390</sup>, palabra que es el fruto de las invenciones propias y de su pueblo ("lo Mismo"), al Otro, su discípulo; pero para que su palabra sea pro-fética, docente, el maestro aprende concomitantemente el pro-yecto del discípulo ("lo Mismo" del Otro: lo nuevo que el maestro ignoraba). El discípulo aprende la palabra pro-fética, auténtica, del maestro, "el Otro", si es

que ésta lanza a "lo Mismo", su mundo, su pro-yecto, en un movimiento que significa su propia realización; pero si al mismo tiempo le exige abrirse a "el Otro" que ha sido revelado creadoramente por "el Otro" (el maestro). La ana-léctica, más allá de la dia-léctica, enseña que el proceso dia-léctico se mueve desde un más allá (*aná-*) del mundo: desde "el Otro". El maestro y el discípulo siempre tienen algo que aprender (desde el nacimiento a la muerte), y muy pronto el mismo educando (el niño que enseña a su hermano menor a jugar) comienza a enseñar, para hacerlo igualmente hasta la muerte. Ningún discípulo es puramente discípulo; ningún maestro es puramente maestro. También lo que el maestro aprende lo aprende desde la novedad del pro-yecto del joven (juventud del Otro que nunca es igual a la juventud del maestro, porque se ha originado dis-tintamente en otro momento de la historia universal; porque ese joven es Otro meta-físicamente); todo lo que el joven aprende lo aprende desde la Alteridad del maestro que adviene en su mundo como desde la *nada* (la libertad del maestro y de la anterioridad de la humanidad como "el Otro" global). Todo maestro debe enseñar más que lo simplemente ya dado con anterioridad; debe enseñar con *modo crítico* el cómo eso fue alcanzado; no transmite lo tradicional como tradicional, sino que revive las condiciones que lo hicieron posible como *nuevo*, como único, como creación. Todo discípulo enseña su modo auténtico y dis-tinto de ser hombre, con la atención puesta en que las invenciones que desde sí mismo ("lo Mismo") aporte a la historia ("el Otro") sean reales y no utópicas, fantasía onírica, castillo de naipes. La recíproca revelación del maestro y discípulo, que parte del respeto del mayor (maestro, padre), con amor de justicia por el menor (discípulo, hijo), y que se mueve dentro de la amistad pedagógica, del pro-feta por su pueblo, puede *cerrarse* equívamente: el maestro puede amar al discípulo y éste a aquél como "uno *de* los nuestros": la secta. Ese *nosotros* (que en el varón-mujer es la familia, y que entre Platón y sus alumnos podía ser la Academia) es "lo Mismo". La amistad *cerrada* significaría hacer para siempre al maestro un maestro opresor y al discípulo un menor alienado; al fin sería "voluntad de poder" y destrucción de la originaria analéctica del "Yo personal del maestro" ante el "Tú personal y Otro" del discípulo. Es el psiquiatra que explota a su cliente y no lo libera de su tutela que lo aliena. En cambio, esta posición, auténticamente vivida, lleva en sí la muerte y el *pasaje* a otro momento, donde muere el maestro como maestro y el discípulo como discípulo, el pa-

dre como padre y el hijo como hijo. Es que, cuando el hijo crece y el discípulo ha aprendido todo lo que el maestro podía enseñarle se alcanza la plenitud de la alteridad en el mínimo grado de la dis-tinción inicial: el hermano cara-a-cara ante el hermano. Por eso es que el maestro como el padre pronunciará siempre aquello de que "es bueno que él (el discípulo, nuevo maestro) crezca y yo (como maestro) desaparezca" (*Juan 3, 30*). En ese mismo sentido el filósofo es pedagogo del no-filósofo, no por saber más, sino por ser el "mensajero que va delante para preparar el camino" (*Malaquías, 3, 1; Mateo 11, 10*); ese "camino" (*hódos* en griego) es un "método" cuyo *contenido* histórico-concreto es el *pro-yecto del Otro* imprevisible, siempre otro, imposibilidad de preparar la "lección" que necesitará siempre de la con-vergencia del discípulo real que venga a revelar al maestro la *materia* de su curso, su dis-curso<sup>391</sup>.

El auténtico magisterio es tarea peligrosa, riesgosa; significa una praxis, un compromiso existencial y lleva a veces hasta poner en juego la vida física. Es que en la dialéctica degradada del Yo-el Otro pedagógico, el yo-educador (padres, sociedad) llega a transformarse en un "se" impersonal (la falsa tradición; el sofista que enseña académicamente para vivir de su docencia teórica e irreal); el Otro-educando (hijo, alumno de una sociedad masificada por la opulencia o la opresión) se transforma en el "ello" también impersonal, al que hay que "llenar" de los conocimientos "tradicionales", "seguros", "objetivos". El auténtico maestro comienza un *nuevo* proceso, el camino inverso de la decadencia o la degradación; inicia un camino que destruye las ataduras de la libertad del otro y que en posición crítica lo llama a recuperar su actitud personal. En esto el maestro es ya "un hombre nuevo" y vive la proximidad del cara-a-cara anticipadamente. Permítasenos trazar un esquema semejante a los ya propuestos anteriormente:

## Esquema 5

POSICIÓN LIBERADORA DEL MAESTRO DE LA DIALÉCTICA  
DE MUTUA COSIFICACIÓN IMPERSONALIZADORA

	Ámbito de la Totalidad	Alteridad
Dialéctica pedagógica degradada	dominio "se" → "ello" (sofista)      (alumno alienado)	Liberación ↘
Analéctica de liberación a partir del maestro crítico	Yo      servicio mutuo      Tú (maestro)      amor pedagógico      (discípulo)	

Al advenir el maestro un polo libre y autónomo, un "Yo" con capacidad de establecer la relación irrespectiva del Yo-el Otro, el cara-a-cara entre libres, debe quedarse *solo*: los "se" del nosotros colectivo, imperante, mayoritarios se lanzan a dar muerte (profesional, psicológica, físicamente) al que ha pretendido romper la dialéctica de la dominación. Si el "Yo-maestro" resiste la lucha de aquellos que han hecho de la guerra "el ejercicio mismo de la razón"<sup>392</sup>, entonces se irá rodeando de hombres libres, los "discípulos-Otros" que poco después serán *hermanos* en una nueva etapa histórica. El pasaje de la alienación (cuando alguien deja de ser "el Otro dis-tinto" y pasa a ser sólo la di-ferencia interna de la Totalidad totalitaria) a la libertad, se produce siempre inicialmente por la liberación pedagógica. Todo está en qué método pedagógico se debe utilizar; hay métodos que luchan contra la Totalidad pretendiendo instaurar una nueva dominación; hay otros que niegan la Totalidad cerrada e intentan abrirla a la Alteridad.

§ 19. "El Otro" como el rostro político

La paternidad fecunda pro-crea un hijo único, elegido. Pero los hijos son numerosos en la familia ("lo Mismo" equívoco). Los hijos, fruto de la fecundidad, son *entre* ellos hermanos. Cuando estos hermanos han concluido el proceso pedagógico (como



hijos adultos que constituyen nuevas familias; como discípulo que es ahora colega de su maestro; como pueblo liberado que forma la asamblea de los iguales con el pro-feta...) se da la última parte del proceso dialéctico (que comenzó como *éros* y terminará como amor-de-justicia político, como veremos): el hermano cara-a-cara ante el hermano, los *menos dis-tintos* (ya que "somos huesos de tus huesos y carne de tu carne")<sup>393</sup> son al mismo tiempo y al fin lo *más alterativo*. El cara-a-cara del hermano ante el hermano, el ciudadano ante el ciudadano; el obrero ante el obrero, cuya originaria y suprema posición es el Yo-el Otro fraternal, nos permitirá, en primer lugar, describir ahora nuevamente el hecho mismo de la Alteridad, para después, en segundo lugar, considerar una de sus posibilidades (la dialéctica de la dominación en la que un hermano oprime a otro, incluyéndolo en "lo Mismo" como totalidad totalitaria).

El cara-a-cara fraternal tiene grados: se cumple en la familia, en la amistad, en la igualdad de los *todos* sociales (municipio, provincia, nación, América latina, humanidad), pero, y de manera supremamente alterativa, paradigmática, en la relación irrespectiva de un hermano ante otro que se encuentra separada y absolutamente *fuera* de "lo Mismo" (de todos los *dentros* de los cuales me encuentro viviendo, y en donde digo: "nosotros", los de nuestra familia, nación, clase, círculo de amigos...). "El Otro" es realísimamente "Otro" cuando su exterioridad es más plena, cuando es trans-versal con respecto al horizonte de comprensión (aún de horizontes sociales). Más allá de la esposa está la *viuda*, más allá del hijo está el *huérfano*, más allá del familiar está el *extranjero*, más allá del amigo está el *enemigo*, más allá del igual está el *pobre*. La Alteridad se vive más radicalmente con la viuda, que con la esposa; y así proporcionalmente. El *Código* de Hammurabi, que está escrito en la piedra negra del Louvre, ley promulgada de un rey semita de proverbial justicia, confiesa: "He puesto fin a la guerra, he creado el bienestar, / he dado descanso al pueblo en moradas tranquilas, / no he tolerado la intromisión de los perturbadores... / Los he gobernado en paz, / los he defendido con mi sabiduría, / de modo que el fuerte no oprima al pobre, / y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda"<sup>394</sup>. La ontología de la Totalidad y de "lo Mismo" es una filosofía de *la guerra*<sup>395</sup>; pretendemos aquí, en cambio, proponer los fundamentos de una meta-física o *ética de la paz*; pero no hay paz sin alteridad, y no hay alteridad auténtica sin la violencia justa que abre la Totalidad cerrada e injusta a la Alteridad

negada. "Bienaventurados los artesanos de la paz..." (*Mateo*, 5, 9)<sup>396</sup>.

Si el cara-a-cara no es un modo de comprensión ontológica, es decir, si el rostro del Otro es epifanía de una exterioridad in-comprensible, ¿qué tipo de *relación de ausencia* (de allí la fórmula tantas veces repetida: "relación irrespectiva") se cumple en esta posición originaria? ¿Cómo es que dos personas distintas están frente a frente, Yo ante el Otro íntimo, más allá del horizonte ontológico de la visión? La respuesta ha sido dada de diversas maneras. Por nuestra parte proponemos la siguiente, de modo sólo programático y más sugiriendo que terminando la descripción.

La pre-ocupación, lo hemos visto<sup>397</sup>, es la tensión afectiva ontológica (que funda la afectividad óptica: tal como el miedo, p.e.), pero se mueve dentro del ámbito de la Totalidad mundana del poder-ser como pro-yecto ad-viniente: el ser en cada caso *mío*. Nos arrastra por sobre los entes al horizonte mismo (la *eudaimonía* de Aristóteles) y por ello nos manifiesta el orden precario de la no-inmediatez, que funda el orden de la "necesidad" (*besoin* sartreana como "falta de": *manque de*)<sup>398</sup>. En este orden la *práxis* es actualidad de la potencia en la Totalidad ontológica de "lo Mismo". En este mismo orden ontológico, y por permanecer dentro de la subjetualidad óptica de la modernidad, Heidegger critica la doctrina de la *Einführung*<sup>399</sup> por no ser un "fenómeno existencial original". Para Heidegger el ser-en-el-mundo, la comprensión del ser como horizonte ontológico es la "condición existencial (*existenziale Bedingung*) de posibilidad presupuesta para la adecuada comprensión del Otro"<sup>400</sup>, Esto también lo piensa H. G. Gadamer cuando nos dice que "no hay Yo ni Tú; hay un *Se* que dice Tú, y un Yo que dice *yo* ante un Tú; pero se trata de situaciones siempre ya precedidas de entendimiento comprensivo (*Verständigung*)... Es sólo una descripción parcialmente fundada, porque sigue siendo parte de un fenómeno general de la vida que constituye el *Nosotros* que todos somos"<sup>401</sup>. Lo que tratamos aquí es ir más allá de la pre-ocupación y aún de la pro-curación ontológica; de la necesidad (*besoin*) de *mi* "eudaimonía"; más allá del *Nosotros* y hacia el origen del mismo mundo. Es decir, pensamos como más originario que el ser-en-el-mundo o el orden de la comprensión, a la posición originaria de dos exterioridades: el cara-a-cara. Ahora nos es necesario describir el inicio mismo de esta experiencia desde la que se abre lo existencial, el Yo y el Nosotros como "lo Mismo".

Tomemos un ejemplo que nos sirva de base para nuestra

descripción, y donde aparezca más claramente para un hombre (Yo, "lo Mismo"), en el cara-a-cara, otro hombre en extrema alteridad. El extremadamente Otro es aquel que *fuera* de toda coexistencia de amistad, más allá de la indiferencia, es un enemigo; que ese enemigo se encontrara en la suprema postración y miseria: herido y casi sin vida (arrebatao del orden de la satisfacción de "lo Mismo", y en medio del dolor), robado (sin la seguridad de la propiedad), a la vera de un camino (sin la casa que acoge, ni *en* el camino, sino aun *fuera* de él); habiendo sido casi muerto por ladrones (y ni siquiera en heroico acto de guerra o cosa parecida)... "y un samaritano que estaba de viaje, se acercó hasta él, lo *vio* y tuvo misericordia"<sup>402</sup>. Se trata, exactamente, de la posición originaria del cara-a-cara en la situación más alterativa imaginable. "Lo vio"; sólo vio su carne maltratada, su rostro; pero, y es lo que se trata de describir ahora, el samaritano se abrió a otro orden, a un orden trans-ontológico, meta-físico: a una exterioridad que es "el Otro" como otro; trans-versal (virtiéndose-más-allá) al horizonte de "lo Mismo". No es ya "necesidad" (*besoin*), es ahora "deseo" (*désir*)<sup>403</sup>, *agápe*: lo que hemos llamado inicialmente "amor-de-justicia"<sup>404</sup>.

¿Cómo es posible ese *salto* como en el vacío más allá del horizonte ontológico al que nos arrastra el "amor-de-justicia" y que nos abre al Otro como otro? ¿Cómo es posible ir más allá del orden de la visión, del *noeîn* de la comprensión? ¿No se caería en lo mítico, poético, en lo alógico o irracional? Describamos por parte esta posición originaria.

El orden ontológico de la Totalidad de "lo Mismo" (de la *Sorge*, *Intentio* y la comprensión del ser como pro-yecto) queda ahora abierto en el cara-a-cara a la exterioridad del Otro: su rostro es el límite de la visión. Acerca de él mismo como Otro no puedo sino *abrirme ante el misterio* de su plenitud ausente (negatividad con respecto a sí mismo mientras no se revele; afirmación plena con respecto a él mismo: libertad y nada para mí), *esperar* en la proximidad su revelación como palabra (que no puedo exigir), pero, *positivamente* (ya que la apertura y la espera son posturas todavía negativas), saltar por sobre los muros de nuestros mutuos horizontes ontológicos e irrumpir en medio de su ser-otro por medio del *amor-de-justicia*: tensión hacia el Otro como otro, por él mismo.

La apertura ante la exterioridad, el misterio, el Otro como otro, ha recibido en la historia de la filosofía una denominación equívoca. El mismo Aristóteles decía que "una de las características de la verdadera amistad es tenerse fe (*pis-*

*teúein*) mutuamente"<sup>405</sup>. Por ello, si nos preguntáramos con los medievales si "es algo visto (*visum*) aquello acerca de lo cual se ocupa la fe"<sup>406</sup>, deberemos responder que "ni la fe, ni la opinión puede ser acerca de lo visto (*de visis*), ni en el orden de la corporalidad, ni en el orden de la comprensión"<sup>407</sup>. Por ello, uno es el orden del saber ontológico como Totalidad (*scitum*), otro el orden meta-físico de la Alteridad de lo creído como exterioridad libre (*creditum*)<sup>408</sup>. ¿No estaríamos entonces de acuerdo con la doctrina kantiana de la fe en el orden noumenal?<sup>409</sup> ¿No tendría en cambio razón Hegel al asumir la fe en el Saber absoluto, para el cual no hay ya exterioridad (puesto que el filósofo se sitúa como antes de la creación o tras el término de la historia)? Más allá de la fe racional por lo noumenal kantiano y del saber absoluto de Hegel se abre el ámbito de la fe metafísica o ética que es con-fianza (*cum-fides*: con-fe) en el Otro como otro, más allá del horizonte de mi mundo, de la com-comprensión como Totalidad subjetual egótica. Kant hizo de fe el orden de la com-comprensión ontológica, porque pensó que lo que no era objetivable (producido como objeto por el entendimiento categorizador) era de fe. El ser horizonte de com-comprensión no puede ser objeto, pero no es de fe: es com-comprensión ontológica. Confundió la fe con lo ontológico. Por su parte, Hegel<sup>410</sup>, hizo tema del saber lo que para Kant correspondía al ámbito de la fe (ámbito noumenal in-cognoscible para la Razón kantiana). Hegel pretende entonces que el horizonte ontológico mismo es sabido (hay diferencia, lo hemos visto en los caps. I y II, entre el saber y la com-comprensión). Pero todo saber se cumple sobre lo dado, lo ya acontecido, por ello "la *historia-concebida* es recuerdo"<sup>411</sup>: recuerdo que es memoria de lo obrado, pero igualmente internización de lo primeramente exterior como di-ferencia. El Saber absoluto no es sino la transparencia inmediata con la que el Absoluto se reconoce a sí mismo, en sí mismo, para sí mismo. Es "lo Mismo" absolutamente sabido, visto. Se trata del orden de la Totalidad; de la utópica posición final de la ontología de la Totalidad. De tal manera que lo noumenal kantiano es ahora visto como saber, y bien, la fe meta-física, como con-fianza primerísima del Otro como otro, ante su rostro, se abre a un ámbito desconocido para Hegel: no se trata de saber "lo otro" di-ferido dentro: de la Totalidad (como subjetividad absoluta), sino de la exterioridad de "el Otro" dis-tinto, libertad real, alteridad ética creada. "El Otro" (como libre, como quien tiene *futuro*) está fuera del orden del saber y la com-comprensión, se encuentra en el orden de la con-fianza, de la fe. "Es necesario

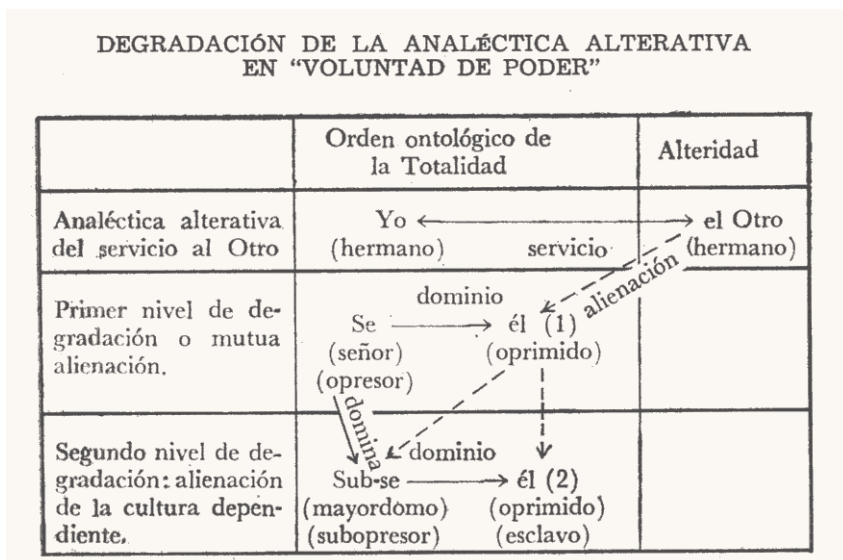
superar la idea que entre la fe y el saber se da la misma relación que entre la probabilidad y la certeza"<sup>412</sup>. Pero esta fe, apertura meta-física al Otro como con-fianza y espera, es negativa con respecto al Otro como otro: quedamos expuestos ante su rostro, pero no irrumpimos en su mundo, en su Totalidad.

Ese salto trans-versal es cumplido, en un primer momento, por la que de manera restringida llamaban los griegos la *eúnoia*, y los latinos la *benevolentia*<sup>413</sup>. La benevolencia, que es "el origen de la amistad (*arjè filías*)"<sup>414</sup>, se da inesperadamente y de pronto (*prospaiós* nos dice Aristóteles en ese texto), no sin antecedente, porque es lo *primero* con respecto al Otro. Esta irrupción del Otro como otro, es lo que Heidegger merodea y no llega a decir en su obra *Gelassenheit*: el sosiego, la serenidad, la espera de aquello que no puedo decidir, pero ante lo que debo permanecer abierto en su proximidad. "El Otro" irrumpe de pronto como un otro en la benevolencia; esto es lo que Levinas explica de la siguiente manera: "el *deseo* metafísico no aspira al retorno, pues es *deseo* de un país donde no hemos jamás habitado"<sup>415</sup>. En este sentido se dice que "la benevolencia es, a saber, cuando amamos a alguien de tal manera que queremos su bien"<sup>416</sup>. "Su" bien, su pro-yecto adecuado, su ser-más está fuera del orden de mi mundo como Totalidad, más allá de lo ontológico. Sólo cuando amo "su" pro-yecto como "su" ser ad-veniente, puedo respetar su alteridad. Pero amar su bien, su pro-yecto futuro es amar su alteridad, su otridad, su dis-tinción, sin pedir por ello nada a cambio, sin esperar por ello ningún beneficio propio. Es gratitud, es fecundidad, es abrirse sin pretensión de arrebatarle ni su libertad, ni las posibilidades que desde su libertad elegirá. Reconocerlo como futuro es aceptarlo como in-comprensible. No se trata todavía, como diría Binswanger, de la "bipolaridad nósttrica del amor"<sup>417</sup>, ya que el "nosotros" de la amistad (*mutua* benevolencia) es, en parte, cerrazón de un horizonte de Totalidad que comprende a los amigos como "lo Mismo"; sino, más originaria y gratuitamente, el movimiento trans-versal por el que el Yo se vierte efectiva y afectivamente en el Otro, como primer momento que desencadenará todo el proceso que podríamos denominar: la analéctica del *servicio*, *diaconía*<sup>418</sup>, o *infinición* (movimiento sin fin con respecto al Otro, y que se opone a la Totalidad ontológica).

Por otra parte, ese amor al Otro como exterioridad con futuro, se cumple en su plenitud alterativa cuando se tiende a un Otro postrado en la miseria<sup>419</sup>: miseri-cordia (amor-de-justicia en su más clara gratitud, expresión de la bondad del

ser, que ama al Otro como otro sin esperar nada en retorno). La miseri-cordia es "simpatía (o com-pasión) de la miseria del Otro, por lo que dice relación al Otro"<sup>420</sup>. "El Otro" como otro miserable es el origen, ya lo veremos, de la "vocación" del ser; el amor al Otro como otro miserable exige un compromiso de mi parte. "El Otro" como quien exige justicia, es decir, libertad real para empuñar las posibilidades efectivas que su pro-yecto humano funda, y que le arrebató, es el más extrema-damente Otro donde la exterioridad queda plenariamente arro-jada en nuestro mundo como el rostro del Otro (aquel ante el cual el Samaritano se enfrentó en su caminar cotidiano). La meta-física de la Alteridad, al manifestar la exterioridad infi-nita e irrespectiva o dis-tinta del Otro, funda la paz, la alegría, como "anhelada presencia" (*tês parousías epithymê*: en el deseo de la parusía)<sup>421</sup> del término de un camino pedagógico donde el que ama con benevolencia, con justicia, se transforma en el que *sirve al hermano* caído, miserable. La meta-física de la Alteridad funda una "voluntad de servicio"; la ontología de la Totalidad, en cambio, una "voluntad de dominio". Cuan-do el hermano con fe (con-fianza) ama a su hermano en la justicia, se establece una analéctica de servicio. Cuando el hermano, con des-confianza (porque ve en él al enemigo), lo odia como "lo otro" di-ferente dentro de su propio mundo (co-mo instrumento a su disposición), establece la dialéctica de la dominación. Alteridad, paz, servicio, justicia, se oponen así a Totalidad, guerra, dominio, odio e injusticia. Se produce enton-ces una degradación de la analéctica del cara-a-cara, en su cotidiano y maligno "Se-él" del Señor-esclavo (con otro sentido que en Hegel y aun en Marx). Hagamos un esquema repre-sentativo:

## Esquema 6



"El otro" fraternal y personal se degrada en "él" impersonal, instrumental, dominado (1) ; pero el mismo Yo se transforma igualmente en el "se" (*man* de Heidegger) también alienado; por su parte el "él" oprimido, en la colonia se desdobla en la oligarquía criolla (subopresor "herodiano") que domina al simple pueblo ("él" esclavo) (2) pero es dominado por el imperio. No hay más Alteridad, todo ha quedado asumido dentro de la Totalidad de "lo Mismo".

La filosofía es abstracta, irreal, sofisticada cuando no concretiza su pensar, cuando su pensar no emerge de lo concreto.

Cuando visitando la provincia de Yonne (Francia), nos acercamos a la antigua basílica romana de Vézelay, nos indicaron una cruz de piedra bajo el monte donde, según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las cruzadas. Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del COMIBOL, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de quince años del ejercicio de su profesión a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso —siglos después— de un largo proceso que debemos pensar meta-físicamente. De esos mismos bolivianos, indios en el siglo XVI, escribía el que

sería obispo de La Plata, Domingo de Santo Tomás, en carta del 1º de julio de 1550: "Avra quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynferno por la qual entra cada año grand cantidad de gente, que la cobdicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí"<sup>422</sup>.

Siglos antes que se inaugurara irreversiblemente la expresión óntico-ontológica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, que culminará por la expresión nietzscheana de la "voluntad de poder", el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la Cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las Cruzadas. El impulso que movía a las masas por un ideal cristiano, sería, sin embargo, hábilmente utilizado por los prácticos comerciantes de Génova, Venecia, Amalfi, Nápoles. Junto al cruzado partía igualmente el hombre del burgo —desplazado de la Iglesia y del ámbito feudal—, un "tercer hombre", que no pudiendo tener su pro-yecto ni en la santidad ni en el honor, tuvo que contentarse con un "estar-en-la-riqueza". Cuando en el siglo XIV-XV, primero los portugueses en el Norte de África, en el XVI, España en América, Europa logrará nuevamente expresar su "voluntad conquistadora" o dialéctica, rodeando al mundo árabe que no había podido vencer, se cumple una nueva etapa de esa experiencia, fáctica de la que hablamos. El primer ámbito cultural y humano que soporta como momento originario de su comprensión del ser la presencia de esa "voluntad conquistadora" es América hispana, ibérica: América latina. Cuando prácticamente la conquista de América latina había terminado en 1620 (desde México y el Caribe hasta el Perú, el Plata y las costas del Brasil), un pensador europeo comienza su conversión intelectual que lo llevará poco después a escribir *El discurso del método*, es decir, el manifiesto del hombre moderno, reducido a ser un *sujeto que piensa*. Del "sujeto que piensa", que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, se irá poco a poco llegando, por una reducción de la apertura de la trascendencia en el mundo, a una mera "voluntad de poder"<sup>423</sup> que estima valores, los aniquila y los produce nuevamente. Esta ontología del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial nordatlántico (cuya hegemonía diacrónica fue la siguiente: Portugal, España, Holanda, Inglaterra, a la que después se suman los otros países continentales, para culminar en el oeste en Estados Unidos y en el



este en Rusia) sobre sus colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado (relación de dependencia de un hermano con respecto a otro; la *fraternidad* ha dejado lugar al *señorío*), Si hay "voluntad de poder" —cuestión no vista por Nietzsche— hay alguien que debe *sufrir* el poderío. El poderoso, al universalizar su polo dominante, oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. "La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena [sub-opresora]; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujo en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a sus dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se los enviaba de retorno a su país, falsificados"<sup>424</sup>. Desde su irrealidad alienada y alienante se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada como "ciencia") como "naturalmente" dominada. Es decir, el europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópoli imperial, y ha logrado, por una pedagogía prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los sub-opresores que mantienen a los oprimidos en una "cultura del silencio", cultura que no sabe decir su palabra, y que sólo escucha —por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados— una palabra que los aliena: los hace otros que sí mismos, les da la imagen de ser dominadores como sus dominadores, estando efectivamente dominados. La conciencia desdoblada es propiamente la conciencia desdichada.

América latina, nuestro mundo cotidiano y no-filosófico del cual surge la filosofía si es real y no sofisticada, es una cultura *dependiente*. Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde *fuera*; siendo oprimidos, el *fuera* es el que ejerce sobre nosotros su voluntad de dominio; el sujeto de esa voluntad de poder es el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser está oculto, sutilmente oculto; lo que se le ocultaba era, justamente, el ser un *ser-oprimido*, colonial, ontológicamente dependiente. La tarea filosófica y política en América latina, la que intente en verdad superar la modernidad del sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente. Esto es tanto más grave y difícil, por cuanto "la sociedad que proyecta y

realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, del siervo con el señor de la hacienda, el señor con el donador del feudo, etc.) por la dependencia al *orden objetivo de las cosas* (las leyes económicas, los mercados, etc.). Desde luego, el *orden objetivo de las cosas* es en sí mismo resultado de la dominación<sup>425</sup>. La misma ciencia, la misma filosofía, se transforma así en medios privilegiados de la dominación, de allí que ahora la mera "repetición" académica y no crítica (no crítica al nivel metafísico político: que descuida la relación hombre-a-hombre, en la dialéctica de la dominación) es una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que los dominadores usufructúen los beneficios de la opresión. El que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político (dominio que un grupo cultural ejerce sobre otro, incluyendo este último como diferencia interna a "lo Mismo") en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador; más cuando enseña la cultura del dominador como la "cultura sin más". La pretendida universalidad de la cultura europea viene a ser un solidario compromiso con su "voluntad de poder" histórica. De pronto, entonces, el sofista que enseña para ganar su vida conociendo las artimañas de la retórica, queda señalado, no sólo como algo marginal a la cultura, sino como culpable. En América latina, como ámbito de ejercicio de la existencia humana, más todavía en la tremenda responsabilidad del magisterio, jamás nadie puede "lavarse las manos" y declararse inocente de nada. Es en ese sentido que Augusto Salazar Bondy nos dice, en su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, que "nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental"<sup>426</sup>. Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente (y por ello subdesarrollado) y oprimido aún cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, *piense dicha opresión y vaya pensando* desde dentro de la praxis liberadora una filosofía, ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y pro-féticamente, vive anticipadamente un "hombre nuevo". El filósofo debe ser, pedagógicamente,

el maestro que, evadiéndose del impersonal y masificado "se" subopresor (élite en la colonia), se con-vierte en un "Yo". Desde esa su posición excéntrica, por la analéctica pedagógica, indica al pueblo su propia responsabilidad en su respectiva personalización. Un pueblo personalizado que pueda decir "Yo" ("nosotros") ante "el Otro" (el "se" dominador imperial se debe personalizar y con-vertirse en un "Vosotros"), es un pueblo en marcha a su liberación; es ya un pueblo liberándose. Al hermano que se transformó en lobo —al decir de Hobbes—, porque dominó a su otro hermano con "voluntad de poder", es necesario nuevamente humanizarlo. La filosofía debe descubrir en América latina su función liberadora, pro-fética; debe anticiparse al pro-yecto de un pueblo, no para suplir su pre-ocupación (lo que sería ilusorio), sino para devolverle el pro-yecto iluminado, clarificado, engrandecido, re-creado, criticado. No se trata tanto de la pasiva mayéutica socrática, sino más bien de la activa participación en la fecundación, por fecundidad, en la procreación del hijo nuevo, el Otro liberado. El ontólogo de la Totalidad y "lo Mismo" piensa desde la dominación en la guerra; el meta-físico de la Alteridad y "el Otro", piensa desde la liberación en la paz.

Cuando "el Otro" es oprimido y convertido en un instrumento impersonal (el esclavo "sin alma" de Aristóteles, o el obrero sin derechos que vende su trabajo al capital impersonal de las Sociedades Anónimas internacionales) puede manipularse como algo "a la mano". "El Otro, que provoca el movimiento ético en la conciencia y que desarregla la buena conciencia de la coincidencia de lo *Mismo* consigo mismo"<sup>427</sup> ha sido eliminado.

Sólo cuando el "amor-de-justicia" salta por sobre "lo Mismo" como Totalidad, se dan las condiciones de la amistad entre los hermanos. La amistad, "que se funda sobre la comunicación del pro-yecto político"<sup>428</sup>, podría sin embargo *cerrarse* como Totalidad. Sólo una meta-física que garantizara la imposibilidad de que el "nosotros" jamás se cerrara al "vosotros", y que, por último, el "nosotros" de la humanidad como Totalidad pudiera abrirse al infinitamente Otro, en cuyo ser se incluye la imposibilidad de instrumentalizarlo (es decir, es "el Otro" o simplemente desaparece del horizonte del que cae en el panteísmo por ateísmo alterativo), sólo esa meta-física puede ser una ética de la justicia y de la paz. Pero... esa ética alterativa del amor de justicia y respeto del Otro en la paz será tenida por los ontólogos, por los políticos y burgueses de "lo Mismo" como el Enemigo mismo, como lo subversivo por

excelencia. Agustín de Hippona dijo que había dos Ciudades: una la de aquellos que se aman a sí mismos y otra de los que aman al Otro; la primera es la ciudad del mal, la segunda la ciudad del bien. Con esto podemos ya comenzar a tratar la eticidad de la ex-sistencia, tema de la segunda parte de esta obra.