

¿Contra Schmitt? Modelos de alteridad para la convivencia

Contra Schmitt? Patterns of Otherness for living together*

Alberto PIRNI**

Scuola Superiore Sant'Anna – Pisa

Recibido: 30/09/2012
Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

El artículo está dedicado a la legitimación de la virtud civil de la convivencia, buscando un camino alternativo a la clásica dialéctica amigo/enemigo (*Freund/Feind*) articulada por Schmitt (§ 1). Dicha alternativa – que creemos que se encuentra en plena consonancia con el destino intercultural de nuestras sociedades – implica repensar las fronteras entre las esferas de la política y su más obvia negación: el terrorismo, que lleva al extremo el intento de afirmación de la diferencia y de la alteridad, hasta la previsión de la anulación del otro (§ 2). La propuesta teórica presentada aquí, por lo tanto, articula tres modelos de alteridad, con el fin de proponer una doble redefinición del concepto de identidad, a menudo invocado en este contexto problemático (§ 3). El resultado de la discusión justificaría una manera diferente de pensar el “ser-en-común”, comprometida con la tarea de conducir la dialéctica inicial hacia una más comprehensiva “esfera pública” y hacia la discusión orientada hacia una vida en común (potencialmente) democrática (§ 4).

Palabras clave: amigo/enemigo; identidad/alteridad, reconocimiento; terrorismo; esfera pública; convivencia.

*[Traducción: Valerio Rocco Lozano]

** Assistant Professor in Political Philosophy – Scuola Superiore Sant'Anna – Pisa (a.pirni@sss.it).

Abstract:

The essay is devoted to an attempt of legitimizing the civic virtue of living together, trying an alternative path to the classical dialectic *friend/enemy* (*Freund/Feind*) articulated by Schmitt (§ 1). Such an alternative – which it is believed most consonant to the intercultural destiny of our societies – implies a rethinking of the boundaries between the spheres of politics and its most obvious denial: terrorism, that makes extreme the attempt of affirmation of difference and otherness, up to foreseeing the annulment of the other (§ 2). The theoretical proposal here presented, therefore, articulates three models of otherness, devoted to proposing a twofold redefinition of the identity's concept often invoked in that problematic context (§ 3). The outcome of this discussion would justify a different way of thinking the “being-in-common”, committed to bring the initial dialectic into a more comprehensive “public sphere” and to the discussion oriented to a (potentially) democratic living together (§ 4).

Keywords: friend/enemy; identity/otherness; recognition; terrorism; public sphere; living together.

“Independientemente de que se admita la guerra porque no hay paz, o la paz porque no hay guerra, en ambos casos sería necesario preguntarse antes si realmente no existe una tercera opción, una posibilidad intermedia, *nihil medium*. Se trataría obviamente de algo anormal, pero también existen las situaciones anormales” (C. Schmitt, *El concepto de lo Político –Corolario 2*).

1. El esfuerzo de comprender

Para comprender el medio, la vía media, Aristóteles sugería en el célebre Libro II de la *Ética Nicomáquea* acerca de las virtudes éticas, que es preciso comenzar comprendiendo los extremos, familiarizándonos con ellos². En la *metriotes*, es decir, en la capacidad de pensar, esto es, de llevar a cabo una mediación entre dos extremos, se situaría de hecho el hallazgo de la virtud, y también, en particular, de esa virtud cívica que ocupa el centro ideal de las consideraciones que intentaremos desarrollar aquí. Podríamos llamar *convivencia* a esta virtud en la que encontramos una necesidad inagotable de renovación de razones y motivaciones, si la pensamos en referencia a la edad contemporánea. De hecho, es ésta una edad atravesada por (al menos) una doble perspectiva problemática: de una parte, por la necesidad de compartir los mismos espacios físicos por parte de individuos y grupos a menudo profundamente diferentes; de otra, por la cada vez más amplia posibilidad de conexiones tecnológicamente dirigidas entre individuos y grupos – y por la correspondiente puesta en común entre éstos de espacios virtuales, a menudo no menos problemáticos que los primeros.

² La referencia es a Aristóteles, *Ética Nicomachea*, II, 2-6.

Pensar el carácter medio de la convivencia, hoy en día, significa pensar, ante todo, los extremos dentro de los que esta virtud precisa ser pensada. Por una parte: la total *afinidad*, la plena puesta en común, que no necesita casi ser expresada con palabras para ser comprendida, aprobada, vivida conjuntamente. Este es el extremo utópico de la comunidad o conformidad absoluta, tan a menudo asintóticamente buscada como, quizás, asintóticamente temida, pensando en el respeto por la irreductible singularidad del individuo, que con frecuencia no lo tiene fácil para conservar su evidencia, en este extremo, y más aún si se ve insertado dentro de las dos perspectivas problemáticas – del presente multicultural y al mismo tiempo tecnológico – a las que nos referíamos antes.

El otro extremo especular de esta mediación buscada podría ser ocupado quizá por el *conflicto*, es decir, por la confrontación entre opiniones y valores, que puede adquirir tonos discursivos y argumentativos, pero también exteriorizarse hacia modos y contenidos no subsumibles ya en el mero horizonte de la interlocución, sino en la frontera del choque físico evidente. Si se mira bien, sin embargo, existe quizá más de una modalidad de desplazar aún más allá el límite de este segundo “extremo”, que es conveniente citar rápidamente en este momento. Una de estas modalidades puede seguir denominándose sin duda a través del nombre de *guerra*, aunque esto no delimite un horizonte semántico del todo compartido hoy en día³. Otra modalidad, de la que quisiéramos partir en este estudio, ciertamente dramáticamente actual – y no del todo separable de la primera – puede ser circunscrita en el interior de una etiqueta tan plurívoca como la de *terrorismo*⁴.

En este contexto, aunque nos concentremos en el tema de la convivencia, nuestra atención se centrará particularmente a lo largo del eje cuyos “extremos” hemos señalado, para lograr enmarcar de manera más consciente ese complejo (y esperemos que también virtuoso) ejercicio de equilibrio del que la época contemporánea no deja de tener necesidad.

Retomando una sintética pero incisiva definición de Michael Walzer, se podría definir de manera preliminar el complejo y multiforme concepto de terrorismo como “la matanza indiscriminada de personas inocentes llevada a cabo con la esperanza de crear un miedo difuso”⁵. Walzer reconoce los elementos fundamentales y distintivos del terrorismo en la naturaleza indiscriminada de las acciones y en la inocencia de las víctimas. La crítica a tan depravadas e inesperadas manifestaciones se basa en particular en el concepto de inocencia, que estaría tomado de la “teoría de la guerra justa”: en esta última, “inocencia” describiría el conjunto de los “no-combatientes, de los civiles, de los hombres y de las mujeres no implicados materialmente en el esfuerzo bélico”. Nótese por lo tanto cómo Walzer cierra esta primera aproximación definitoria: “lo contrario de ‘inocente’ no es ‘culpable’, sino ‘implicado’ (en el esfuerzo bélico)”⁶.

³ En el marco de una bibliografía previsiblemente infinita, se detiene con particular agudeza acerca del problema de mantener, en el contexto contemporáneo, una univocidad semántica del concepto el volumen de Galli, C., *La guerra globale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁴ También en este caso, como era previsible, la bibliografía ha aumentado vertiginosamente – en especial tras el décimo aniversario del 11 de septiembre de 2001, fecha del atentado terrorista contra las Torres Gemelas de Nueva York, que ha constituido un antes y un después a nivel global sobre este tema. Da razón la renovada complejidad del mismo el monumental trabajo de Saul, B., (ed.), *Terrorism*, Oxford, Hart, 2012. Entre los estudios “más allá” de esa fecha, remito ante todo a Gearty, C.A., *Terrorism*, Aldershot, Dartmouth, 1996; entre los de “más acá”: Jackson, R., Sinclair, S.J., (eds.), *Contemporary Debates on Terrorism*, Abingdon – New York, Routledge 2012; Tosini, D., Martiri che uccidono. *Il terrorismo suicida nelle nuove guerre*, Bologna, il Mulino, 2012.

⁵ Walzer, M., “Terrorism and Just War”, *Philosophia*, XXXIV, 1, January 2006, pp. 3-12, p. 3. Este ensayo ha sido posteriormente incluido en el volumen: Walzer, M., *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, ed. by D. Miller, New Haven & London, Yale University Press, 2007. Sobre la perspectiva filosófica y política del autor: Casadei, Th., *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Milano, Giuffrè, 2012.

⁶ *Ibid.*

Quisiera empezar precisamente por esta definición y por este punto de vista para desarrollar algunas consideraciones en torno al tema propuesto. Planteo un primer interrogante metodológico: ¿existe la posibilidad de definir como “implicado” a un “no-combatiente” en el sentido clásico del término? Dicho en otras palabras, en relación con el terrorismo, ¿existe la posibilidad de “implicarnos” en un esfuerzo “no-bélico” que resulte estar dirigido no tanto a la que, algo pomposamente, podría definirse como la “solución al conflicto”, sino más bien, de una manera más modesta y sencilla, a la “comprensión de la conflictividad”? Me inclino a responder afirmativamente a esta pregunta, también a partir de la frase de Carl Schmitt empleada como lema del trabajo, que parece legitimar la viabilidad de una respuesta de este tipo.

La compleja perspectiva del jurista y filósofo político alemán ha sido sometida frecuentemente a lecturas diametralmente opuestas. Por recordar sólo sintéticamente un ámbito exegético que se tomará aquí en consideración directamente, Schmitt ha sido interpretado a menudo como un caso paradigmático de la contraposición paz/guerra, así como las contraposiciones ligadas a ésta: amigo/enemigo, solidario/adversario, nosotros/ellos. Las épocas de la edad contemporánea más próximas a nosotros han mostrado desde múltiples puntos de vista cómo la aplicación efectiva de estas formas de contraposición ha llevado a evidentes distorsiones del orden público y del conjunto de los derechos civiles, además de a expresiones propiamente bélicas difícilmente controlables y solubles. Por una parte, por lo tanto, estaríamos tentados de posicionarnos *contra Schmitt*, es decir, de rechazar su posición teórica y los respectivos resultados conceptuales. Por otra, sin embargo, en la complejidad de su teoría parece posible vislumbrar también las señales de una superación de estas contraposiciones, es decir, los estímulos para proceder *más allá* de estas formas de dialéctica dual *ad excludendum*. De esta última toma de conciencia, que debe ser empero mejor explorada, nace la exigencia de matizar, de forma dubitativa, el rechazo inicial.

Sin embargo, para comprender esta convicción en los términos recién expuestos, ¿de qué manera podríamos definirnos “implicados”, sin ser por ello “combatientes”? La crisis de la uniformidad, de la constancia y de la determinación de las leyes (también) sociales y políticas, que indudablemente caracteriza nuestro tiempo y de la que el fenómeno del terrorismo constituye tan sólo uno de los ejemplos, aunque sin duda el más trágico, tiende a limitar la validez de toda teoría normativa de la convivencia a un contexto espacio-temporal restringido y culturalmente específico. Parafraseando el título del célebre ensayo de Walter Benjamin, La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica⁷, podríamos afirmar que nos encontramos ante la obra política (así como ante la teoría correspondiente) en la época de su imposibilidad de trasposición espacial y de su irrepetibilidad temporal.

⁷ W. Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in Id., Gesammelte Schriften, Band I, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, pp. 431-469 e 471-508 [la primera serie de páginas indica la primera edición del texto, de 1935, escrita en francés pero publicada en alemán (“Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, Zeitschrift für Sozialforschung, n. 5, 1936, Heft 1, pp. 40-66), para la traducción y con las intervenciones de P. Klossowski. Le segunda serie remite a la tercera y última versión autorizada por el autor, en 1939]. Trad. esp. de A. Brotons Muñoz, sobre la edición de Tiedemann y Schweppenhäuser, La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, in Id., Obras, Libro I, Volumen 2, Madrid, Abada, 2011, pp. 6-47 [Primera Redacción], 49-85 [Tercera Redacción]. Reconstruye ampliamente la compleja travesía editorial del escrito y ofrece un comentario analítico de ella D. Schöttker: Walter Benjamin. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Kommentar, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, pp. 7-50.

Ante esta toma de conciencia surge lo que podríamos definir como el malestar de la complejidad, una suerte de confusión que envuelve al que es consciente de la vacuidad de la repetición de esquemas ya agotados y que, al mismo tiempo, se ve atraído – pero al mismo tiempo asustado, al carecer de instrumentos conceptuales científicamente verificados – por el deseo de innovar, de interpretar lo nuevo, lo distinto, lo a-esquemático; en una palabra: ese *más allá* que no se encuentra, sin embargo, en región alguna la trascendencia, ante la que no tendríamos necesidad de rendir cuentas aquí y ahora, sino en la más cotidiana de las inmanencias. Se configura en estos contextos la posibilidad de un retroceso de la reflexión, que arrastra peligrosamente hacia un difuso relativismo y una clausura desde el punto de vista ético, y hacia un significativo *impasse* desde el punto de vista político, a los que es igualmente necesario poner un límite.

2. Rasgos definitorios: el terrorismo y lo político

Contra el inevitable ocasionalismo práctico y el sustancial inmovilismo teórico que provoca este malestar, un esbozo preliminar de la estrategia de estudio parece aconsejar proceder, por así decirlo, “en círculos concéntricos”, intentando, por lo tanto – hasta dónde sea posible – cartografiar la complejidad que envuelve todos nuestros ámbitos existenciales. Este aún provisional y restringido intento de cartografía debe arrancar de un punto de partida indudable. Nuestro tiempo aparece cada vez más como caracterizado por una tan aguda como a menudo desigual conciencia de la diferencia, de la diversidad, de la alteridad. Es este, indudablemente, uno de los efectos más relevantes de los múltiples procesos que solemos agrupar tras la etiqueta de la globalización. La percepción desde cerca de lo que – *prima facie* – se nos muestra como incomparablemente lejano desde el punto de vista ético, cultural y político produce, sin embargo, también, la renovada confirmación de la necesidad de definirnos a nosotros mismos. Es seguramente también la presencia del “otro”, que se ha vuelto cada vez más “cercano” (ante todo físicamente), la que estimula esta necesidad, y es un lenguaje diferente al que la tradición nos ha acostumbrado a usar el que debe corresponder, hoy en día, a esta necesidad⁸.

Comenzando un posible desarrollo de la cuestión a partir de este marco problemático, sigue siendo necesario, sin embargo, proceder a la formulación de una doble estipulación. En primer lugar, parece necesario ofrecer una definición más restringida de terrorismo, que pido aquí que se reconozca como la manifestación de una alteridad fuerte. Por alteridad fuerte entiendo aquella manifestación en forma colectiva de la diferencia que no pretende ponerse, sino imponerse – a menudo privilegiando métodos violentos – en el interior de un determinado contexto. Se trata del intento de manifestación e imposición de una alternativa diametral o de una oposición total al modelo de vida predominante en un contexto específico, hecha explícita en términos prevalentemente políticos, que se basa en una elaboración más o menos fundada de motivaciones religiosas, éticas, económicas, históricas

⁸ En este sentido, resulta en muchos aspectos significativo leer los textos de algunos “clásicos del siglo XX” filosófico que, aunque todavía están alejados de las actitudes que la edad global ha vuelto inevitables, estaban conscientemente comprometidos con el intento de repensar críticamente la misma tradición del pensamiento de la alteridad a la que se hacía referencia. Permítaseme aquí remitir sintéticamente a tres obras de referencia segura para este tema Marcel, G., *Homo viator*, Paris, Aubier, 1945; Lévinas, E., *Altérité et Transcendance*, Pref. De P. Hayat, Saint-Clément-la-Rivière – Montpellier, Fata Morgana, 1995; Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. Ha habido naturalmente más de un intento de establecer un diálogo entre las perspectivas de los tres autores. Entre los más exitosos, remito aquí a Lévinas, E., Marcel, G., Ricoeur, P., *Il pensiero dell'altro*, ed. de F. Riva, EdizioniLavoro, Roma 2008²; Ricoeur, P., Marcel, G., *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, ed. de F. Riva, EdizioniLavoro, Roma 1998.

y geográficas. Puesta en estos términos, la elaboración de esta alteridad se coloca de manera contrastante en relación a la que podríamos denominar la manifestación de una alteridad débil, es decir, la expresión más o menos directa y visible de instancias de distinción, elaboradas tanto en el plano individual como en el colectivo, con el fin de caracterizar a la propia persona o al propio grupo de referencia en el interior de un determinado contexto y en relación a uno o más grupos mayoritarios dentro de éste, que poseen connotaciones propias y diferentes. Mientras que ésta última puede pensarse como el resultado de la que solemos concebir como una diferencia cultural, la primera reclama ser pensada en los términos de lo que quisiera llamar una *diferencia de destino*, que tiene el fin de inculcar y presentar la idea de la inevitabilidad de un destino diferente, necesariamente negativo en relación a la alteridad destinataria de las manifestaciones de violencia y necesariamente progresivamente positivo para la forma de alteridad que intenta imponerse.

La primera estipulación que pido que sea asumida se concluye con el objetivo de considerar en este contexto la *alteridad fuerte* como uno de los resultados diacrónicos e incontrolados surgidos de formas de fallida o inhibida expresión de *alteridades débiles*; como resultado de reiteradas instancias de reconocimiento identitario puntualmente ignoradas, y habiendo sobrepasado por lo tanto la lógica argumentativa propia de la dialéctica política, entra por consiguiente en la dimensión supra-política de la protesta organizada y deliberadamente implicada en la “esperanza de crear un miedo difuso”, por retomar de nuevo los términos de Walzer. Cerrando de esta forma esta estipulación, se es consciente de la notable reducción de complejidad del fenómeno del terrorismo, que se empieza, de este modo, a esbozar: se pretende, de hecho, expurgar del presente análisis la dimensión supranacional de este fenómeno, intentando ofrecer un contrapunto analítico en relación con sólo *una* de sus posibles orígenes, dentro de la dimensión política y social relativa a un determinado espacio. El intento por reconducir la primera forma de alteridad, la fuerte, a la segunda, la débil, se conecta por lo tanto con el intento de comprensión de las raíces filosóficas, antes que histórico-políticas, económicas o religiosas de la conflictividad, a menudo latente, pero que sin duda afecta a una gran parte de las formaciones sociales contemporáneas.

La segunda estipulación que pido que sea aceptada tiene que ver, en cambio, con el proyecto conceptual de proceder “en círculos concéntricos” al que se aludió antes. Lo que aquí nos interesa, más allá de todo marco de conjunto, está conectado con la posibilidad de comprender algunas premisas constitutivas de una reflexión que se sitúe más allá del ocasionalismo y del inmovilismo que el malestar de la complejidad provoca en relación con el *desafío de la convivencia*. Con esta expresión se quiere hacer referencia al desafío (eminentemente político) de compartir los mismos espacios y el mismo tiempo por parte de individuos que son, y sobre todo, se ven y se auto-interpretan, como radicalmente diferentes a todos los demás⁹.

La radicalización de este desafío, que nuestro tiempo produce sin cesar y de maneras siempre diferentes, impone sin duda un hondo replanteamiento de la idea de *polis* y de convivencia razonable que hemos heredado de nuestro pasado (también del pasado más reciente): un replanteamiento global guiado no tanto por la presunción de poder edificar una

⁹ He intentado especificar algunos perfiles problemáticos conectados con este desafío en otros trabajos, a los que me permito remitir: Pirmi, A., *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005; “Il prezzo dell’identità: fra integrazione e misconoscimento”, *Cosmopolis*, 1 (2006), n. 1, pp. 205-212 (disponible también en la web: www.cosmopolisonline.it); “La sfida della convivenza”, *Fenomenologia e Società*, 30 (2007), n. 4, pp. 98-105; Id., “La società multiculturale e i non-luoghi dell’interculturalità”, *Cosmopolis*, IV (2009), n. 1 (<http://www.cosmopolisonline.it/20090522/pirmi.php>).

nueva *ciencia*, sino más bien por el intento, necesariamente modesto, de articular algunas *hipótesis* de convivencia, que se espera que sean menos inadecuadas a nuestro tiempo y, por ende, prudentemente transitables.

Puede ayudar a comenzar un intento de este tipo la reflexión de uno de los principales teóricos de la complejidad, Edgar Morin, y su propuesta de “una política multidimensional”¹⁰. Ésta estaría formada por tres “campos” diferentes y a pesar de ello profundamente interconectados, que son respectivamente definidos como *micro-*, *meso-* y *macro-político*. El primero está relacionado con un ámbito que normalmente la política suele relegar a la moral: el de las relaciones interpersonales. Esta relegación esconde en su fondo una peligrosa mala interpretación (o desconocimiento) por parte de la política que, si se mira bien, se relaciona de cerca con el desafío de la convivencia al que se acaba de aludir. De hecho, ésta acaba por no ocuparse de la fuente primigenia de las relaciones políticas entre individuos. En las relaciones interpersonales, de hecho, se encuentra la raíz fundante de la *solidaridad* (*sodalitas*) así como de la *hostilidad* (*hostilitas*) entre individuos, que pronto se extiende a la dimensión del grupo y, tanto en una como en otra, se acaba transformando en un problema político que concierne precisamente el *thun und lassen*, el “hacer y omitir” en el que se materializa la acción pública, así como su teorización. Morin distingue por lo tanto el campo *meso-político* – caracterizado como el que, intuitivamente, solemos llamar “político” *tout court* – del campo *macro-político*, el más amplio que pueda concebirse, que concierne virtualmente a la entera especie humana, entendida como un todo en perspectiva mundial.

Estos planos se diferencian, se contradicen y, a menudo, chocan entre ellos hasta neutralizarse recíprocamente. El esfuerzo que debe llevar a cabo la “política multidimensional” – o la “antropopolítica”, la política implicada con la comprensión del hombre en su globalidad- consiste por lo tanto en tener constantemente a la vista todos los planos, con el fin de preparar una estrategia virtualmente *compleja*, que contempla lo cercano, lo inmediato, con la conciencia de lo que sobreviene más allá de él; que enmarca esto último a partir de la exigencia de hacerlo normativamente controlable pero, al mismo tiempo, sin intentar enjaular su desarrollo dentro de la (presunta) exclusividad de la norma o la ilusión del control total.

Tras esta clarificación preliminar más general, sin embargo, Morin opta por la profundización y el desarrollo del camino en muchos sentidos más convencional, dejando atrás la elaboración del ámbito *macro-político*¹¹ y sin ocuparse del todo, en este lugar, del ámbito *micro-político*, para concentrarse exclusivamente en el ámbito *meso-político* de la “antropopolítica”, que es por lo tanto el único que recibe una elaboración analítica.

¹⁰ Morin, E., *Introduction à une politique de l'homme. Suivi de Arguments politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, 1999^a. Para un enfoque preliminar: Pasqualini, C., *Violenza del mondo e diritti umani. La proposta riformatrice di Edgar Morin*, en De Simone, A., (ed.), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Perugia, Morlacchi, 2007, pp. 513-542. Para un análisis global del pensamiento de Morin: Kelly M., (ed.), Edgar Morin, Chalfont St. Giles, Alpha Academic, 1997; Contini, R.M., *Complessità e analisi sociologica in Edgard Morin*, Chieti, Libreria Universitaria Editrice, 2006; Morin, E., Pasqualini, C., Io, Edgar Morin. *Storia di una vita*, Milano, Franco Angeli, 2007; Lemieux, E., *Edgar Morin: l'indiscipliné*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

¹¹ En realidad, Morin se centra a menudo en el tema de la identidad personal y de las relaciones interpersonales en el ámbito del amplio proyecto de El Método (cfr. en particular Morin, E., *La Méthode 5. L'Humanité de l'Humanité* – Tome 1: *L'identité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 2001), pero en el interior de una visión de conjunto más articulada y ciertamente más distante con respecto a la preocupación eminentemente política del volumen al que nos referimos ahora.

Por otra parte, sería simplista y decididamente banal considerar los tres ámbitos (*micro-*, *meso-*, y *macro-político*) como conectados linealmente, cada uno, a un único plano temporal (*política de lo inmediato* en el caso del primer ámbito, *de medio plazo* el segundo, *de largo plazo* el tercero): de hecho, no es posible de ninguna manera determinar temporalmente ni circunscribir espacialmente la extensión micro-política de las relaciones entre individuos singulares, ni – y hay aquí otra mala interpretación, otro *misconocimiento*, del que, creo, Morin no se libera del todo – debe infravalorarse la pregnancia y la capacidad de contaminar con el propio sí-mismo también los otros ámbitos políticos. En otras palabras, el relacionarse interpersonal “cuenta”, difiere y hace la diferencia no sólo en la esfera inter-individual, no sólo en el ámbito *micro-político*, sino que llega a condicionar, a menudo más implícita que explícitamente, aunque en todo caso de forma relevante, también los otros ámbitos¹².

Volviendo al tema de la segunda estipulación, que aquí tratamos, si la integración y la inserción de perspectivas diferentes pueden ser indicadas como otras tantas claves de bóveda para articular un intento de oposición al *malestar de la complejidad* del que hemos partido, es entonces en esta dirección en la que debemos profundizar nuestro discurso, con la conciencia histórico-genética de la posible evolución “en círculos concéntricos” de la dimensión política del hombre y de la persistencia que el círculo inicial posee con respecto al inmediatamente superior, y por ende, con respecto a todos los demás. Si Morin, tras haber trazado las líneas de una “antropopolítica” global articulada en tres ámbitos, se ha ocupado eminentemente de la elaboración del nexo entre el segundo y el tercero, puede parecer oportuno insertarse en su programa e intentar proseguirlo, por así decirlo, al revés, esto es, intentando esbozar la dirección reflexiva que liga el primer ámbito, el de la *micro-política*, con el segundo, la *meso-política*.

3. Modelos de alteridad

Intentando avanzar a partir de los rasgos definitorios recién esbozados, quisiera a continuación, en relación con el primero de ellos, proponer un examen de tres figuras de tipos ideales de alteridad. Debe precisarse que sólo se hará referencia a aquella dimensión de la alteridad que podemos predicar de una persona humana “otra”, es decir, de aquella persona que no coincide con la que se plantea, en primera persona, la pregunta “¿quién soy yo?”¹³. De aquí en adelante, con el concepto de *alteridad* se entenderá por lo tanto la *alteridad débil* en el sentido especificado antes.

Una primera figura es la que podríamos denominar la *alteridad-muro*. Esta figura de alteridad es la que precede fenomenológicamente a cualquier otra. En esta dimensión, el otro es ante todo percibido como un límite, una barrera contra la que chocan y deben retroceder nuestra voluntad y nuestra capacidad de acción. Desde un punto de vista moral,

¹² Aunque afirmado en términos nuevos, lo que se encuentra a la base de esta convicción no puede considerarse una adquisición reciente. Ya Hannah Arendt, refiriéndose al mundo griego y romano, notaba en efecto de forma paradigmática cómo «el emerger de la sociedad [...] desde la oscura interioridad de la casa hasta la luz de la esfera pública no sólo ha vuelto confusa la antigua separación entre lo privado y lo político, sino que ha modificado también, hasta volverlo irreconocible, el significado de los dos términos y su importancia para la vida del individuo y del ciudadano» (Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 35).

¹³ Me he detenido con mayor amplitud en este ámbito problemático en Pirni, A., “Riconoscimento e libertà, con e attraverso l’altro”, in Id. (ed.), *Logiche dell’alterità*, Pisa, ETS, 2009, pp. 137-155; Id., “Vom Umgekehrten ausgehen: Alterität, Anerkennung und Freiheit“, in Henry, B., Pirni, A., (Hrsg.), *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, Bielefeld, Transcript, 2012, pp. 187-207.

el otro se muestra ante nosotros como una zona de sombra, un conjunto de pensamientos y pre-comprensiones axiológicas que, de por sí – y más allá de las señales externas, en todo caso bien reveladoras – no se abre a nosotros, no nos resulta *prima facie* evidente y explícito, sino más bien, siguiendo una gama de extrañeza ascendente, se nos muestra como simplemente oculto, expresamente distante, potencialmente hostil. En esta primera modalidad el otro se vuelve, y es vivido, por lo tanto, como lo extraño, lo disonante, lo chocante¹⁴.

La segunda figura es la de la alteridad-espejo. El otro considerado de este modo es el que nos reconoce porque, ante todo, somos semejantes a él, y al que nosotros reconocemos inmediatamente por la misma razón. Con el otro compartimos modelos de vida, comprensiones axiológicas de fondo y metas de la con-vivencia. Ambos reconocemos como significativas algunas interpretaciones de nuestro pasado, podemos tener en común formas de vida, idiomas y tradiciones. En esta modalidad, la alteridad se nos aparece como otro-yo mismo del que cabe recibir más confirmaciones que negaciones de lo que soy y lo que querría ser. Es un otro, por así decirlo, eufónico, consonante, en general sintonía con mi longitud de onda axiológica¹⁵.

Cabe, por otra parte, distinguir una tercera figura de alteridad, la que se denominaría alteridad-puerta¹⁶. Para ilustrar la simbología subyacente al concepto de puerta resulta esclarecedor un pasaje de Simmel:

[La puerta] muestra de manera decisiva que el separar y el unir son sólo dos caras del mismo e idéntico acto. [...] Por el hecho de que la puerta supone en cierto modo una cremallera entre el espacio del hombre y todo lo que queda fuera de él, ella supera la separación entre interior y exterior. [...] Es esencial para el hombre, en el sentido más profundo, el definir para sí mismo un límite, pero con la libertad de poder quitarlo nuevamente, de poder colocarse fuera de él¹⁷.

¹⁴ Acerca de esta peculiar perspectiva sobre el tema, constituyen un polo teórico de sólida referencia las investigaciones de Bernhard Waldenfels. Entre sus numerosos estudios, me limito aquí a recordar los siguientes: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, espec. cap. 1.; *Fenomenologia dell'estraneità*, ed. de G. Baptist, Napoli, Vivarium, 2002; *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, espec. caps. 5 y 6; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, espec. caps. 5 y 6.

¹⁵ Me he inspirado, para esbozar las dos primeras formas de alteridad, en los ensayos de F. Cerutti ("Identità e politica", en Id. (ed.), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1996; Id., "Identità politiche e conflitti. Definizioni a confronto", en Cerutti, F., D'Andrea, D. (ed.), *Identità politiche e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 13-28), y de B. Henry ("Fra identità politica e individualità", en Cerutti, F., (a cura di), *Identità e politica*, op. cit., pp. 167-183; Id., *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, Pisa, ETS, 2000, pp. 80-85; Id., "The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?", en Cerutti, F., Rudolph, E., (eds.), *A Soul for Europe*, Vol. 2: *On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, Louvain, Peeters, 2001, pp. 49-70; Id., "Identities of the West. Reason, Myths, Limit of Tolerance", en Friese, H. (ed.), *Identities*, New York-Oxford, Bergahn Books 2002, pp. 77-106. Sin embargo, hay que precisar que tanto Cerutti como Henry atribuyen las expresiones de "muro" y "espejo" al concepto de identidad (política) de grupo y anteponen la dimensión del "espejo" a la del "muro".

¹⁶ La referencia es aquí al ensayo sintético de Simmel, G., *Brücke un Tür*, en Id., *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, im Verein mit M. Susman, hrsg. v. M. Landmann, Stuttgart, Koehler, 1957, pp. 1-7, releído a partir de las reflexiones interpretativas propuestas por D'Andrea, F., "I problemi culturali dell'interazione. Legame sociale, multiculturalità e globalizzazione" en D'Andrea, F., De Simone, A., Pirni, A., *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Perugia, Morlacchi, 2004 (2005²), pp. 39-45; así como por De Simone, A., *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007, spec. pp. 127-132.

¹⁷ G. Simmel, *Brücke un Tür*, op. cit., p. 5.

La *alteridad-puerta* alude por lo tanto a la capacidad del otro de volverse *medium unificationis* de extremos escindidos entre ellos, de crear “conexiones” entre diversidades¹⁸, de atar lo que antes estaba suelto. Sin embargo, en esta dimensión se capta también la constitutiva duplicidad y dualidad de la figura del otro que se pone y, con frecuencia, se impone ante el yo: ser al mismo tiempo el cofre mejor sellado y el valle más abierto, total clausura y apertura, límite y su exacta negación, absoluto impedimento y absoluta posibilidad.

Esta última figura de alteridad permite trazar un balance preliminar. Las tres dimensiones implican la posibilidad de una respuesta a la cuestión identitaria, es decir, la pregunta “¿quién soy yo?”; difieren empero profundamente las modalidades según las que se articula esta respuesta. En relación a la pregunta identitaria planteada por parte del sujeto agente individual, mientras que la primera figura de alteridad legitimará una respuesta opositora o *por contraste* (según modelos que van del tipo “yo *no soy* el otro” al de “yo soy *contra* el otro”), la segunda propondrá en cambio una modalidad de respuesta *convergente* o *por consonancia* (“yo soy *como* el otro”). Estas modalidades, entendidas en su conjunto, parecen por otra parte bastante previsibles, por lo que resultan estáticas o, al máximo, generan una escasa dinámica de interacción.

Parcialmente diferente es el discurso que es posible extraer de la tercera figura de alteridad. Esta última inaugura, de hecho, la posibilidad de que el otro, por así decirlo, “venga a nosotros”, entre junto a nosotros en una fuerte dinámica de relaciones que, como se ha subrayado, implica ante todo la instauración de una inagotable dialéctica dentro/fuera, apertura/clausura, pero legítima también, en sentido diacrónico, una cierta porosidad – indeterminable *a priori* – de esos confines que él sitúa ante nosotros y que nosotros erigimos ante él¹⁹. Por consiguiente, la modalidad de respuesta ante esa pregunta resulta ser aquí relacional o *por proceso* (“yo soy *con* y *mediante* el otro”): nosotros nos hacemos conscientes de quiénes somos no sólo a partir de nosotros mismos, de quién no somos o de cómo nos ven los demás, sino también a partir de quién encontramos en nuestro camino, a través de qué interlocutores se filtra y madura nuestra experiencia de nosotros mismos, según un tipo de proceso que recuerda al desarrollo de la dialéctica hegeliana, en base a la cual el momento de la *síntesis* nunca puede simplemente superponerse al de la *tesis*, ni habría podido llegar a ser sin el de la *antítesis*.

Enmarcada en estos términos, la cuestión que concierne la identidad personal ya no es una cuestión privada, sino que se origina, se extiende y encuentra sus propios equilibrios en el *entre*, en ese *espacio* liminar, sutilmente epidérmico y, por ello, fundamentalmente *público*, que ata y desata, une, y al mismo tiempo, separa el yo y el otro, sometiéndolos a una constante dinámica autopoietica que resulta ser, sin embargo, paradójicamente, hetero-inducida²⁰.

¹⁸ Me refiero aquí a Amselle, J.-L., *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

¹⁹ He intentado desarrollar esta reflexión en Pirni, A., “Spostare i confini. Appunti per un'antropologia politica della globalizzazione”, en Scartezzini, R., Foradori P., (ed.), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale: l'Europa, il mondo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 229-255 y *La globalizzazione della differenza, tra etiche e diritti* en De Simone, A., (ed.), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, op. cit., pp. 609-645. Sobre este tema véase también el importante trabajo de Gomarasca, P., *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

²⁰ He dedicado una exposición más amplia a esta espacialidad liminar, así como a un esbozo de la dinámica auto-poyética que se instaura entre sí mismo y los otros sí mismos respecto a la construcción de la identidad personal, en Pirni, A., “Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento”, op. cit.

Resulta, sin embargo, posible extraer de aquí algunos elementos para un segundo balance, que devuelve la atención a los términos definitorios de los que hemos partido. Respecto a las formas de *alteridad-muro* y *alteridad-espejo*, estamos en efecto intuitivamente inclinados a vislumbrar en la primera la manifestación de la *alteridad fuerte* típica de las manifestaciones terroristas, mientras que, en la segunda, reconocemos la expresión de todo lo que nos tranquiliza y lo que querríamos encontrar, exclusivamente, en torno a nosotros. Desde este punto de vista, la propuesta, planteada indirectamente, de avanzar hacia la *alteridad-puente* o *-puerta*, podría parecer demasiado irenista o inadecuada para la comprensión de la complejidad del fenómeno del terrorismo. Sin embargo, opino que esta convicción puede ser rechazada en la medida en que empezamos a comprender que las dos primeras formas de alteridad están ambas incluidas en la dimensión del *misconocimiento* y de la que quisiera llamar *identidad misconociente*.

Esta identidad es la que, ante todo, misconoce, es decir, infra-conoce, conoce –en el plano cognitivo– y reconoce –en el práctico– sólo parcialmente y ocasionalmente la existencia del otro en el interior del campo experiencial y práctico-operativo del sí-mismo. Sin embargo, la idea del *misconocimiento* no puede ser pensada separada de un significado distorsionador, que posee un correlativo suyo también en este contexto. Misconocer hace pensar, de hecho, no sólo a la idea de un conocimiento parcial, sino también a otra, más relevante en el plano ético-político, la de un meramente parcial (y a menudo sólo ocasional) respeto: si el otro corresponde a un *muro*, estaré naturalmente inclinado a reconocerlo sólo en función de sus límites y confines exteriores, de manera que pueda, lo más posible, evitarlo en el curso de mi camino y de mi narración identitaria. Por otra parte, si el otro corresponde a un *espejo*, mi interés estará dirigido a comprender mi imagen reflejada por él en su parte reflectante, evitando problematizar lo que pueda haber debajo: su propia imagen que no tiene posibilidad de reflejarse, es decir, sin preguntarse en qué consiste la región opaca y sustancialmente oculta de ese espejo.

La *identidad misconociente* es, por lo tanto, una identidad que infradetermina y devalúa al otro en la relación con él. Al hacerlo, empero, acaba, más o menos conscientemente, por devaluarse a sí misma. Y esto ocurre, en primer lugar, porque no toma en serio la multiforme posibilidad de crecimiento que, encarnando modalidades axiológicas o prácticas alternativas, el otro ofrece conscientemente –pero también a pesar suyo– al sí mismo que se relaciona con él. En segundo lugar, la identidad “misconociente” se devalúa a sí misma porque no toma en serio ninguna forma de lo que podíamos llamar “confrontación meritocrática”, que tiene que ver con una doble forma de honestidad argumentativa, dirigida hacia sí mismos, ante todo, como estímulo para articular argumentos “válidos” –y no simplemente justificacionistas– como apoyatura para la propia narración de sí mismo, pero dirigida a la par a los otros, como disponibilidad para reconocer y, si se da el caso, aceptar, las razones ajenas, si estas resultan ser más “merecedoras” de consideración, es decir, más convincentes a los ojos de ambos. Además, se puede defender que la *identidad misconociente* se devalúa a sí misma pues se cree (engañosamente) que se basta a sí misma, que es autárquicamente autosuficiente y por ello, más o menos conscientemente, se auto-reduce, limitando su propia capacidad creativa y poética a la exclusiva auto-elaboración de contenidos propios. Se debe insistir sobre el hecho de que esta forma identitaria es conducida a estos resultados tanto en su relacionarse con el otro en la dimensión del *muro*, como en la del *espejo*, es decir, en el relacionarse con el que respectivamente se considera el propio peor “enemigo” y el mejor “amigo”.

En el plano opuesto, resulta por otra parte defendible también una forma diferente de narración identitaria, que podemos captar en consonancia con la tercera dimensión de tipo ideal de la alteridad y que se vincula explícitamente a la dimensión del reconocimiento. Se trata de la dimensión que podríamos denominar de la *identidad reconociente*. La *identidad reconociente* nos dirige hacia la idea de que reconocer al *otro*, en base a la figura de la *alteridad-puerta*, se corresponde con reconocernos a nosotros mismos con y a través de él, es decir, con la permanencia de ese ideal “carácter liminar”, en ese *entre* que surge del hiato entre instancias de auto-presentación e instancias de hetero-reflexión del sí mismo, entre lo que quisiera ser y lo que los demás querrían/quieren/pretenden que yo sea. La *identidad reconociente* es la identidad que es consciente de la inesperada ocasión de enriquecimiento que proviene de toda situación de interacción con otro, del hecho de que –en una relación entre sujetos que se perciben recíprocamente como libres e iguales– la posible ganancia que se produciría es superior a toda posible pérdida, que podría darse en el sentido de una auto-presentación. Esta es una identidad que, por así decirlo, “toma en serio al otro”, porque quiere “tomarse en serio a sí misma”, en la conciencia de que no existe el “yo” sino en la constante dinámica hermenéutica procesual que al mismo tiempo lo vincula y lo distingue de todo otro *yo* que el primero encuentra en su camino.

Queriendo trazar un ulterior, aunque todavía parcial, balance, podríamos afirmar que mientras que la primera modalidad identitaria remite a una perspectiva *hetero-excluyente*, que tendencialmente devalúa, hasta excluirla, la relevancia de la dimensión del otro para la respuesta a la pregunta por el sí-mismo, la segunda se enmarca, en cambio, en una perspectiva *hetero-incluyente*, que evalúa en un sentido tendencialmente positivo el aporte que puede provenir del otro para la respuesta a esa misma única pregunta.

Por una parte, se define por lo tanto el ámbito semántico-conceptual del *misconocimiento*, que remite al *ignorar*, es decir, al “no sé nada –no quiero saber nada del otro”. Por otra, se individúa el del *reconocimiento*, que remite a un *cotè* de particular relevancia para la agenda política de la contemporaneidad: al ámbito del *integrar*, del insertar en un flujo de relaciones interpersonales estables y de recíproca satisfacción todo posible sí-mismo y todo posible otro. Desde su potencial eliminación (*alteridad-muro*), pasando por su banalización (*alteridad-espejo*), se llega así a la creación de la dimensión más auténtica y enriquecedora en la relación con el otro (*alteridad-puerta*).

La figura de la *alteridad-puerta* y la respectiva dimensión de la *identidad reconociente* quieren mantener, por una parte, la conciencia de la pertinencia y la relevancia del otro para la narración de sí-mismo y, por otra, la conciencia de la *alteridad del otro*, es decir, del hecho de que, aunque implicado en el proceso de autocomprensión del sí-mismo, el otro *resiste*, es decir, sigue existiendo en una dimensión abierta pero autónoma, común y sin embargo respetuosa con la recíproca individualidad; el otro, por así decirlo, se vuelve *parte* de nosotros mismos pero no deja de ser el *todo* de sí mismo. En esta perspectiva, reconocer al otro significa comprender que éste resulta ser, en última instancia, irreductible al sí-mismo, lo que evita cualquier intento reduccionista y “reducista” y vive “en relación autónoma” con el sí-mismo, en la que él se conserva mientras otorga, y otorga sólo en cuanto se conserva, es decir, en cuanto puede seguir siendo algo distinto del sí-mismo. “Hay que aprender a comprender lo que no podemos aceptar”: en esta frase de Clifford Geertz se esconde, en mi opinión, una especie de imperativo categórico de la contemporaneidad globalizada, que nos impone repetidamente tomar en consideración lo que es tan sumamente *otro* con respecto a nosotros hasta el punto de que no puede ser

simplemente –tampoco diacrónicamente– asimilado o aceptado, sino que demanda ser comprendido no como “una alternativa a nosotros”, sino como “una alternativa para nosotros”²¹, una ocasión de crecimiento inter-individual, más que una ocasión de conflicto.

4. Repensar el ser-en-común

El intento de repensar la dimensión de la relación entre diferentes formas de alteridad constituye, por lo tanto, una tarea que la actividad teórica filosófico-política no puede evitar emprender, si no quiere con ello renunciar a afrontar el desafío de la comprensión del propio tiempo, en la que ya Hegel encontraba la autenticidad de su ser y de su destino fundamental. La realización de esta tarea no creo que pueda prescindir de tematizar ese espacio de relacionalidad, ese *carácter liminar* compartido que solemos denominar “espacio público”. Todavía hoy nos ayuda a emprender esta tarea la paradigmática definición de “público” propuesta por Hannah Arendt:

[...] el término ‘público’ significa el mundo mismo, en cuanto es común a todos y distinto del espacio que cada uno de nosotros ocupa en él privadamente. Este mundo, sin embargo, no se identifica con la tierra o con la naturaleza, como espacio limitado que subyace al movimiento de los hombres y a las condiciones generales de la vida orgánica. Está conectado, más bien, con el elemento artificial, el producto de las manos del hombre, al igual que con las relaciones entre aquéllos que habitan juntos el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos significa esencialmente que existe un mundo de cosas entre los que lo tienen en común, al igual que una mesa está situada entre aquellos que se sientan a su alrededor; el mundo, como todo en-entre [*in-between*], relaciona y separa a los hombres al mismo tiempo²².

Lo “público”, entendido en sentido sustantivo, remite por lo tanto siempre al vivir, al habitar un espacio que crea un *en-entre*, un trazo común entre lo que mantiene juntos a los muchos y divide a cada individuo. Esta acepción de *mundo* –entendido como espacialidad no meramente física, sino indivisible y a la par compartida, que no puede hacerse privada, es decir, interiorizada, sino que más propiamente se crea *entre* las múltiples esferas privadas, que se relacionan entre sí y se intersecan “caóticamente”, manteniendo como marco posibilitador su propia interacción– puede quizá aspirar a convertirse útilmente en uno de los *principios regulativos*, uno de los infinitos posibles esquemas de oposición al caos, al malestar de la complejidad, que la *meso-política* demanda y que la *micro-política*, si pretende conectarse con aquélla, debe contribuir a conformar.

²¹ C. Geertz, “Gli usi della diversità”, *La società degli individui*, 3 (2000), n. 8, pp. 71-89, p. 79.

²² H. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 48.

Por otra parte, si se mira bien, ¿a qué remita esta definición de mundo? ¿Cuál es su correlato experiencial? Es otra vez Arendt la que nos lo aclara:

La esfera pública, en cuanto mundo común, nos reúne y, sin embargo, impide, por así decirlo, que nos caigamos los unos encima de los otros. Lo que hace que la sociedad de masas sea tan difícil de soportar no es, o por lo menos no es principalmente, el número de las personas que la componen, sino el hecho de que el mundo que está entre ellas ha perdido su poder de reunir las, de relacionarlas y de separarlas. La extrañeza de esta situación recuerda una sesión de espiritismo en la que algunas personas [...] ven desaparecer la mesa que tienen entre ellos, así que dos personas que se sientan en lados opuestos no sólo estarían separadas, sino [...] que también carecerían de toda relación, no habiendo nada tangible entre ellas²³.

La espacialidad liminar que nos une, constituyendo el terreno de (posible) encuentro entre singularidades divididas, no es otra cosa que una de las multiformes caras de lo que solemos denominar *esfera pública*, espacio de comunicación y discusión entre alteridades, que se convierte por lo tanto, ante todo, en uno de los ulteriores lugares en que toma forma –o pide hacerlo– nuestra narración identitaria, nuestro auto-reconocimiento público, nuestra narratividad individual. Este es un espacio de discusión (y por lo tanto, de potencial reconocimiento), que el individuo desearía que estuviera en plena continuidad con su esfera individual, y que en cambio está obligado a reconocer como escindido, difuso, distante, al límite de la inconsistencia, como nota Arendt en el caso de la sociedad de masas.

Sin embargo, este lugar, o esta ausencia de lugar, aun manteniendo una relevancia seguramente (todavía) decisiva para la narración identitaria individual, abre al mismo tiempo una dimensión y una perspectiva fundamentalmente “políticas”, finalizadas a la discusión de las “cosas de la polis”, de las “cuestiones públicas”, como diría Rawls. En otras palabras, se juega a este nivel la posibilidad de la cohesión y del conflicto, del reencontrarse así como del separarse entre individuos en relación a una idea – y a sus consecuencias prácticas. De hecho, es en este contexto en que nace la distinción de fondo que define *lo político*: la que existe entre *amigo* (*Freund*) y *enemigo* (*Feind*), a la que, siguiendo a Schmitt, puede ser reconducida toda actividad política en sentido específico. Como se sabe, en las intenciones de Schmitt esta distinción está pensada sobre todo para devolver al plano político autonomía respecto del plano moral, estético y económico – que se basan respectivamente en las distinciones bueno/malo, bello/feo, útil/dañino – y que, en última instancia, pretende ofrecer sólo una definición criteriológica-regulativa, sin querer connotar a estos conceptos desde el punto de vista del contenido²⁴.

A pesar de la casi inmediata (y sin duda significativa) equivalencia entre “enemigo” y “extranjero” que Schmitt lleva a cabo – sobre la base de la clara asonancia entre *Feind* y *Fremde*, que posee por otra parte muchas confirmaciones en numerosas lenguas indoeuropeas²⁵ – es el propio autor quien prevé una equivalencia nada inmediata entre

²³ Idem.

²⁴ “El significado de la distinción entre amigo y enemigo es indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación; esta distinción no puede subsistir teórica y prácticamente sin que, al mismo tiempo, haya que emplear todas las demás distinciones morales, estéticas, económicas o de otro tipo” (Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, 1991³, p. 27).

²⁵ “Como ha sido ya definitivamente demostrado, en los idiomas indoeuropeos el término que designa al extranjero contiene al mismo tiempo en sí mismo el entero catálogo de las acepciones semánticas de la alteridad, esto es, el forastero, el extraño, el enemigo – pero también lo raro, lo confuso – en una palabra, todo lo que es otro con respecto a nosotros, aunque entre en relación en todo caso con nosotros” (Curi, U., “Filosofia dello straniero”, *Rivista della Scuola Superiore dell’Economia e delle Finanze*, 3 (2006), n. 1, pp. 210-226, p. 211).

conflicto y belicosidad, es más, reivindicando la indecidibilidad a priori y fuera de contexto del grado de tolerancia recíproca de la conflictividad entre sujetos presentes en un determinado contexto, y remitiendo por tanto, a la especificidad de cada esfera pública concreta la búsqueda de un equilibrio entre los intereses y las fuerzas en juego²⁶.

Más allá de ulteriores implicaciones, lo que más nos interesa, en este contexto, es que en esta indicación es posible vislumbrar la conciencia anticipadora de la imposibilidad (ante todo política) de la *reductio ad unum*, en el intento de comprensión homologante y homogeneizante que el malestar de la complejidad provoca de diferentes maneras. Si “el mundo político es un pluriverso [*Pluriversum*], no un universo”²⁷, entonces no tiene sentido buscar un criterio-guía, y tampoco un solo principio regulativo. A la complejidad se responde con y en la complejidad, permaneciendo en su interior, sin buscar fáciles atajos.

Por otra parte, buscar un atajo de tipo “unificador” con respecto a la complejidad del presente equivaldría a buscar una vía de salida del mundo (entendido en sentido arendtiano), sin sondear la posibilidad de vías de salida alternativas a nuestra presencia dentro de él. Estas últimas, por retomar una terminología cercana a las teorías de la complejidad, pasan quizá, en primer lugar, de la toma de conciencia de la existencia de universos de sentido alternativos, que se sitúan más allá de los límites de nuestra comprensión, más allá del *focus* habitual a través del cual solemos contemplar el mundo – para luego orientar nuestra acción en él. El punto de partida de esta conciencia puede ser captado indudablemente en la nada fácil capacidad de “salirse” de ese *focus*, de ese contexto en que estamos (hemos sido) situados, para llegar a relativizar su alcance y a contemplarlo, por así decirlo, desde fuera²⁸.

En otras palabras, se trata de volver *porosos* los límites de nuestra comprensión, de la (más o menos presunta) racionalidad de nuestras acciones, así como de nuestra teorización política; se trata de sobrepasar los contextos en los que creemos –engañosamente– poder absorber y abrazar totalmente el mundo, apropiándonos, en realidad, tan sólo de la mirada que no podría pertenecer a nadie más [a ningún otro] y olvidando, al mismo tiempo, tanto la mirada distinta que todo otro dirige al mismo contexto, común también a nosotros, como el consiguiente y constitutivo entrelazarse de “mundos intermedios” de significado a los que nuestro pensamiento y nuestra acción están inevitablemente abocados²⁹.

²⁶ “Sólo quien toma parte directamente en ello [...] puede decidir si la alteridad del extranjero en el conflicto concretamente existente significa la negación del propio modo de existir y por ello es necesario defenderse y combatir, para preservar el propio, peculiar, modo de vida” (Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 27).

²⁷ *Ibid.*, p. 54. Acerca de este punto me remito a la interpretación desarrollada por Figal, G., “Il grado di intensità del ‘politico’. La fenomenologia dell’inimicizia in Carl Schmitt e la fine della guerra civile ed ideologica del mondo”, en *Id.*, *Per una filosofia della libertà e del conflitto. Saggi sulla politica, l’estetica e la metafisica*, ed. de A. Lossi, Pisa, ETS, 2006, pp. 45-59.

²⁸ “Quien no percibe los límites en cuyo interior cada uno se encuentra, otorgando un significado a los eventos y a las cosas, pone en peligro su propia autonomía. Cuando se hace desaparecer el contraste entre diferentes realidades y los hombres no perciben ya los límites en cuyo interior actúan, entonces se corre el riesgo de ser como los prisioneros de la caverna platónica. [...] En efecto, nosotros vivimos en mundos intermedios, esto es, en mundos en los que las provincias finitas de sentido, [...] o los universos de significado, [...], no son en absoluto monodimensionales, sino que se atraviesan unos con otros mediante marcos, límites, contextos” (Iacono, A.M., *Gli universi di significato e i mondi intermedi*, en Gargani, A.G., Iacono, A.M., *Mondi intermedi e complessità*, cit., pp. 35-37).

²⁹ Se ha retomado aquí el tema de los “límites porosos” del ensayo de O’Neill, O., *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

La conciencia de la porosidad – o la exigencia de afinar nuestra sensibilidad hacia ella – hace quizá posible aproximar de otra manera dos ámbitos problemáticos que sólo una razón pública dicotomizante sigue presentando como distintos o distinguibles. Se trata de esos ámbitos que, siguiendo a Morin, podemos denominar como *micro-* y *meso-político* y que Bauman es eficazmente en el concepto de *agorá*: “el espacio ni privado ni público, sino más precisamente privado y público al mismo tiempo. El espacio en el que los problemas privados se conectan de un modo significativo, [...] para buscar instrumentos controlados colectivamente lo bastante eficaces como para rescatar a los individuos de la miseria padecida privadamente”³⁰.

A partir de esta toma de conciencia se abre la posibilidad de re-accionar frente a la complejidad y al malestar que no deja de provocar en nosotros; la posibilidad de llevar a cabo un cambio de perspectiva – o por lo menos una integración de la que existe – en relación al modo de encarar la “vida de la *polis*”. Esta posibilidad, intentando atravesar nuevamente el tema de la esfera pública como *agorá*, plantea ante todo la distinción entre *coexistencia* y *convivencia*. Se trata de dos niveles fundamentales, fenomenológicamente evidentes, del *ser-en-común*, sobre los que quizá sea oportuno detenerse más detalladamente.

El primer nivel, el de la coexistencia, hace referencia a un tipo de relación comunicativa y práctico-operativa entre distintos seres razonables, que posee empero una estructura, un horizonte cerrado y, por lo tanto, un límite dentro del cual se inscribe esa relación: el de ser una relación entre *mónadas contiguas*, constituir una suerte de *relación monádica*, entendiendo por *mónada* –en un sentido bastante restringido respecto a la complejidad de la noción leibniziana– una dimensión de presunta autosuficiencia y de constitutiva impermeabilidad a todo intento de “contaminación” que pueda provenir del exterior y que pretenda sobrepasar la mera existencia espacial o un simple contacto extrínseco, que toca, por así decirlo, la “periferia” del sí-mismo individual³¹.

Si llevamos este tipo ideal a la situación actual, al clima de la contemporaneidad multicultural, pensar en la *coexistencia* quizá permita también pensar –sin por ello justificar– una suerte de relación entre “guetos contiguos”, es decir, esa relación entre pretensiones de validez y uniformidades axiológicas de individuos y, sobre todo, de grupos que, simplemente, se yuxtaponen, es decir, están unos al lado de otros, pero no se integran, ni lo intentan concretamente. Ese es, además, uno de los más importantes diques secos en los que el debate actual sobre multiculturalismo se ha empantanado y del que está (no sin esfuerzo) intentando emerger³². Se trata, por lo tanto, de yuxtaposición de individuos y de grupos y no de *integración* entre los mismos, es decir, el “estar-juntos-al-lado”, en vez de “construir-juntos-proyectos-de-vida”: este es, por lo tanto, un primer marco problemático del *ser-en-común* fenomenológicamente evidente y pragmáticamente constatable.

³⁰ Z. Bauman, *In Search of Politics*, Oxford, Polity Press, 1999, p. 3.

³¹ He intentado analizar las diferentes relaciones entre seres razonables respecto al plano de la “periferia del sí mismo” y del “centro del sí mismo” en el ensayo “Dire comunità, oggi?”, en Pirni, A., (ed.), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia, Diabasis, 2007, pp. 86-102. Da cuenta – de manera muy oportuna – de la complejidad del término monade en Leibniz el ensayo de R. Celada Ballanti, “Identità e alterità in Leibniz”, *Ibid.*, pp. 105-124.

³² Para un análisis crítico y no meramente retrospectivo véase Henry B., Pirni, A., *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre. Soveria Mannelli, Rubbettino*, 2006. Entre los estudios más recientes sobre el tema cfr. Gall, G., (ed.), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, il Mulino, 2006; Benhabib, S., *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press 2004.

Este “estar-juntos-al-lado” es, sin embargo, propedéutico a un relacionarse más complejo, más articulado, más “espeso” (*thick*) –en el sentido elaborado por Walzer³³–, es decir, más claramente implicado desde el punto de vista del contenido. Dicho en otras palabras, el relacionarse “sutil” (*thin*), en el que podríamos reconocer el nivel de la *coexistencia*, es propedéutico a la relación “espesa”, es decir, al segundo nivel del *ser-en-común* al que se aludía antes. Es esto lo que podríamos denominar el nivel de la *convivencia*. Haciendo una estipulación, con esta expresión debe entenderse esa dimensión que encierra el paso desde una relación meramente “yuxtaponente”, es decir, sólo comunicativa y práctico-operativa, a un consciente y recíproco compartir de valores y destinos, en suma, de proyectos de vida en común que van más allá de una mera coincidencia espacial y temporal e implican, en cambio, explícitamente, intentos de respuesta sobre *qué* se pretende hacer de ese espacio y ese tiempo comunes y sobre *cómo* hacerlo juntos.

Los dos modelos, aunque *prima facie* aproximables, no pueden considerarse, en última instancia, superponibles, dado que el primero tiene una finalidad casi exclusivamente descriptiva y el segundo, en cambio, un perfil claramente normativo: mientras que el primero expone una situación fáctica, el segundo remite a un objetivo sin duda ambicioso; si por una parte se define un punto de comienzo, por la otra se entrevé la prefiguración de un resultado, de ninguna manera seguro en cuanto a su consecución. Sin embargo, la deseable *porosidad* del comprender consiste no tanto en la capacidad –que se revelaría por otra parte fácilmente engañosa– de llevar a cabo un cambio de paradigma de tipo kuhiano³⁴: no se trata de pasar de un modelo de interpretación del *ser-en-común* exclusivamente guiado por el punto de vista de la *coexistencia* a otro orientado por la exigencia de la *convivencia*, sino de mantener juntos ambos, de integrar la toma de conciencia pragmática del primero con la pretensión normativa del segundo; se trata de enmarcar el contexto del “estar-juntos-al-lado” junto con el intento de mirar más allá, con la conciencia de que se trata, precisamente, de *un* contexto, de una *provincia finita de sentido* en torno y dentro de la que existen otras que la atraviesan constantemente, dando lugar a una osmosis de significados incontrolable a priori, pero que hay que seguir y, en los (muchos) límites de nuestras (pocas) posibilidades políticas, promover y traducir en un actuar concreto.

No se pretende de ninguna manera, en este contexto, deshacerse rápida y preventivamente de las dificultades que un pensamiento de esta guisa encuentra en su camino. Además de los muchos obstáculos en el plano práctico, un *ensanchamiento* de este tipo presupone también, de manera preliminar, una importante *inversión* en *confianza* en el plano teórico, es decir, por parte de la razón tanto individual como pública. Se trata de una confianza que implica la elaboración de un contrapunto diametral a la desconfianza – pero también al miedo – que anima una porción sin duda importante de la acción individual frente a las múltiples figuras de alteridad con las que compartimos el mismo espacio público, e igualmente frente a instituciones que deberían gobernarlo. Como han puesto de relieve numerosas investigaciones sobre la contemporaneidad, esta desconfianza que la confianza privada y pública intenta combatir es un producto de la misma sociedad de masas, que surge (por lo menos en parte) de una sobreabundancia de informaciones no controlables, de la movilidad constante de las referencias éticas, económicas y normativas,

³³ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame – London, University of Notre Dame Press 1994.

³⁴ Cfr. Kuhn, Th. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962, 1970².

de la inseguridad, variabilidad y provisionalidad globales que esta sociedad difunde de maneras cada vez nuevas pero nunca disonantes respecto a su dirección de sentido³⁵.

Intentar la vía del paso y de la traducción de la *coexistencia* a la *convivencia*, el camino del reconocimiento de una osmosis global entre “mundos intermedios”, puede por lo tanto ser interpretado como uno de los múltiples intentos de reaccionar ante esta multiforme propagación de desconfianza, que, si se sabe mirar bien, no es otra cosa sino otra cara de ese malestar de la complejidad del que hemos partido y que, igual que este último, no parece ser capaz de producir más que ocasionalismo práctico e inmovilismo teórico.

Enmarcado de esta manera, el camino o el modelo de la *coexistencia* puede ser comprendido como aquella modalidad de contraste que *padece el malestar* y se bloquea ante él, recayendo, *nolens/volens*, en el mismo díptico de inmovilismo y ocasionalismo. El modelo de la *convivencia*, cuyo punto de fuerza es una evaluación más orgánica de la concepción dialógica de la identidad individual y de grupo, parece en cambio poder *re-accionar* al malestar, intentando interpretarlo en formas dinámicas, no homologantes y libres de prejuicios, pero sin hacerse ilusiones sobre la posibilidad de llevar a cabo plenamente esta tarea y sin pretender, por otra parte, querer prefigurar su resultado.

“*Hic Rhodus, hic saltus*”, escribía Hegel en un pasaje conclusivo del *Prefacio a los Principios de Filosofía del Derecho*, y comentaba ese *adagio* de Esopo con estas palabras: “Por lo que respecta al individuo, por otra parte, cada uno es *hijo de su propio tiempo*: así, también la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es tan insensato figurarse que cualquier filosofía pueda ir más allá de su mundo presente, como que un individuo salte por encima de su propio tiempo, vaya más allá de Rodas”³⁶. Si podemos caracterizar a nuestro tiempo como la época de la complejidad, es *también* en torno a la interpretación de ese desafío que se juega una de las (no muchas) posibilidades de *aprehenderlo* en pensamientos.

³⁵ El tema de la confianza en el contexto de la sociedad global no puede ser abordado aquí con el detenimiento que merecería. Anche in questo caso, Dentro de una amplísima bibliografía, nos limitamos a señalar algunos estudios que constituyen un claro punto de referencia: Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990; Bauman, Z., *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Polity Press, 2000, 2007⁶; O’Neill, O., *A Question of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Luhmann, N., *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Enke, Stuttgart 1968, 2000⁴.

³⁶ Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1995, p. 16.