



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**La alteridad vista en tres enfoques: hermenéutica
de Gadamer, intersubjetividad levinasiana
y ética-política zapatista actual**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :
HUGO FERNÁNDEZ ALONSO

**TUTORA:
DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO**

CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F.

2009





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIAS SON AGRADECIMIENTOS

A la Dra. Mariflor Aguilar Rivero, mi tutora, quiero agradecerle profundamente por todo el apoyo y atenciones, tan sinceros como comprometidos, prestados a lo largo de la maestría y aún más durante el proceso de obtención del grado. Agradezco su confianza también, el aliento que me brindó, las opiniones, la escucha

Al Dr. Raúl Alcalá Campos por su disposición y consejos ofrecidos para con la tesis y todos los trámites a seguir

Al Dr. Carlos Oliva Mendoza por sus amabilidades e interés mostrados desde un inicio para con los temas de la investigación

Al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar por su compromiso, sensibilidad, comunicación y trato invaluable

Al Dr. Pedro Enrique García Ruiz por sus amables atenciones en todo momento, por su escucha y disposición

A la Dra. María del Carmen Paredes Martín, mi tutora de la estancia de investigación en la Universidad de Salamanca, mi gratitud por su aceptación y cálida disponibilidad en todas las cuestiones: académica, administrativa, hospitalaria. Además, por su interés en la investigación, la seriedad de su compromiso y la invitación a participar en el XVIII Seminario de doctores y doctorandos.

A todos ellos por el valioso tiempo que dedicaron a la revisión de esta tesis, a sus observaciones y a la comprensión de la premura que este proceso requirió, sin todo lo cual no hubiese sido posible llegar a buen puerto. De verdad, muchas gracias

A mis queridos padres Ceno y Guillermo, mis hermanos Juan, Joel, Jorge, Jero y Chofi, sobrín@s, cuñadas y toda mi demás familia, por la vida, la unión, por el cariño y apoyo...por TODO

A Itzelita, con quien he estado toda esta travesía maestrante y de alteridad amorosa, por su confianza, su tiempo, los viajes, la comprensión, el apoyo, su compañía y mil y una cosas más...por nosotros y lo que *nos* somos y seguiremos siendo. A sus familiares

A todos los compañeros y compañeras que hacen o hicieron la Secretaría académica de la facultad —y algunos también el zapatismo—, por su apoyo: Moni, Carlitos, Ale, David, Lupita, Paty, Rosarito. A Camila también por supuesto

A la Usal en España que me acogió en esa estancia de investigación y me posibilitó gratos aires de academia, arte y regocijos espirituales. También vaya para los compañeros del Seminario de doctores y doctorandos de filosofía teórica con quienes pudimos compartir temas de filosofía e intercambio de visiones de las cosas, sin olvidar al Dr. Mariano Álvarez Gómez

A Felipe, César, Diego, Lalo, Fabi, David, Emerio, Chela, hermanos entrañables.

A los muy buenos amigos y compañeros de la universidad y de otros vientos que nos encontramos en la lejanía transatlántica y compartimos cuantiosas percepciones, tiempos y andanzas tan enriquecedores como entrañables: Mauricio Reyna, Magaly, Josué, Isro, Armando, Chucho, Mauricio Polina, Kristian, los chavos de Tijuana, Israel, Alfred, Henry, Carlos, Rebe, Rodrigo; mis primos Luz y Patricio

A los amigos y amigas de la “Resi Oviedo” y de la ciudad de Salamanca, en especial a Rosario, Mario, René, Alex, Eva, David, Wilfer, Santi, Bea, Mieko, Ruslana, Yamila, Astrid, Miriam, Emily, Katha, Adal... en fin, a todos por la compañía y los momentos

A Arturo, por la amistad que ya sabe y las invitaciones a compartir; también a Héctor, por el espacio de su piso en Madrid y a Stefano, por la hospitalidad ofrecida que por infortunio no se concretó

A los compas de la cooperativa Smaliyel, aquí y allá, por los años y las experiencias

A la amiga Kari, Tania, Daniel, los Mancilla, Dulce, por su interés y amistad

Al EZ por lo que representa y enseña con coherencia y sin claudicar

A Luis Antonio Gómez, quien me brindó apoyo en un momento crucial que me sirvió para estar en tiempo para entrar en la maestría

A Vero Herrera

A los compas del beis

A Héctor Cerezo y sus hermanos, injustamente presos y ahora dignamente libres

A compañeros y amigos de la maestría: Luis, Carlos, Graciela, Fabiola, Diana, Sacbé, Abud, Augusto; César, Aida

A la Dra. Alejandra Velázquez Zaragoza a quien le debía la mención y sigo agradeciendo su amabilidad desde el término de la licenciatura y su apoyo en la pasantía

A la Dra. María Teresa de la Garza quien fue la primera persona que de algún modo me conminó a estudiar la maestría

Al Dr. Enrique Dussel

Al Dr. Carlos Lenkersdorf

A la coordinación del programa de filosofía

A todas las demás personas a quienes aprecio mucho y se han interesado por esta investigación. Los tengo presentes

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1 Alteridad hermenéutica en Hans-Georg Gadamer.....	6
1.1 Con la fenomenología de Husserl... y sin ella.....	6
1.2 Desde Heidegger. Construyendo la alteridad como círculo hermenéutico en historicidad y comprensiones.....	17
1.3 Experiencia con lo distinto: prejuicio, entrelazo horizontal, lenguaje dialógico entre otros.....	29
CAPÍTULO 2 La Alteridad ética en Levinas.....	42
2.1 Contra la fenomenología de Husserl...y con ella.....	42
2.2 De la subjetividad a la alteridad intersubjetiva levinasiana.....	52
2.2.1 Responsabilidad y substitución.....	60
CAPÍTULO 3 Alteridad como rasgo del pensamiento y la praxis ético-política zapatista.....	65
3.1 Haciéndose interlocutores y dignos: alteridad en el diálogo con el opresor.....	70
3.2 Una diferencia ‘muy otra’: la conciencia intersubjetiva maya latente.....	78
3.3 Diálogo e inclusión reales (el ejercer la escucha y la solidaridad con el otro).....	83
CONCLUSIONES.....	93
BIBLIOGRAFÍA.....	98

INTRODUCCIÓN

La concepción de la alteridad se viste de mucha importancia debido a que está presente como tema filosófico en muchos campos de estudio: política, epistemología, ética, filosofía del multiculturalismo, por mencionar algunos, y asimismo porque de manera concreta se encuentra en el día a día del vivir humano, esto es, refiere al ser y actuar existente y por lo tanto insoslayable del hombre en el mundo, el *estar* con otros. De ese modo, la apertura alterativa al otro y lo otro es trascendental para las relaciones humanas —dicho sea no como lugar común, sino de manera efectiva—, para enfocarlas y acaso para transformarlas. Por ejemplo, el respeto y el reconocimiento a lo diverso se refieren, en principio, al planteamiento y reformulación de la identidad o conciencia, dado que en un primer sentido de esta instancia subjetiva surgen las valoraciones e interrogantes de la realidad. La cultura a la que se pertenece, los ‘prejuicios’ de la tradición correspondiente y el *hic et nunc* propio (como *locus vivendi* y horizonte), la responsabilidad respecto al otro o bien el acercamiento dialógico pacífico con la otra persona, con el diferente, son consideraciones que tienen que ver con el sujeto, pero desde donde deben tenderse las redes para acceder a la alteridad, incluyendo al otro para el enriquecimiento tanto de él como de sí mismo; esto, dado que la conciencia subjetiva ha dado en desvirtuarse dentro de planteamientos que la radicalizan en aras de pensarle una fundamentación proyectiva y de generación pura del conocimiento —de la llamada ‘metabolización’ de lo otro que lo convierte en puro concepto autorreflexivo— en relación con los objetos, o bien con los propios sujetos.

El presente trabajo sobre la alteridad no pretende ser comparativo en sentido estricto, ni metodológico y aún menos cronológico, sino que sus capítulos, correspondientes a las tres diversas perspectivas ofrecidas, están en diálogo, como si cada una dijera su palabra acerca de la alteridad, tomada cual ‘cosa misma’, y la otra igualmente respondiera desde sus particularidades, aunque también desde el parentesco que muestran en momentos muy puntuales, como el que, dicho desde ahora, radica en la asunción del otro desde el respeto, el reconocimiento y hasta la intención de acercamiento a su diferencia subjetiva o colectiva —verificaremos los matices que esto conlleva—, lo que recae claramente en consideraciones de tipo político y ético. De este modo, Levinas, Gadamer y el pensamiento cosmovivencial zapatista nos ofrecerán todo un espectro de problemas que se abre por la articulación de ideas referidas al otro que van desde la comprensión, la historicidad, el diálogo, la solidaridad, hasta la pasividad, la suma sensibilidad, el ‘deseo’ metafísico del otro o incluso la substitución del otro, expiando hasta sus propias responsabilidades.

El capítulo inicial está dedicado a la filosofía de Gadamer, en él recuperaré primeramente la noción de ‘cosa misma’ en tanto que alteridad objetiva a partir del tratamiento gadameriano —y de la crítica al subjetivismo— sobre la fenomenología de Husserl en referencia al concepto de intencionalidad del ‘yo puro’, además de los de ‘vida’, ‘mundo’ y ‘vivencia’. Es decir, todo ello no puede verse cabalmente sin ir a los antecedentes fenomenológicos que Gadamer acusa y que revisó en algún momento y le fueron de suma importancia en su desarrollo intelectual y de los que pasa revista en *Verdad y método* (obra que será la mayormente consultada para el tema de nuestro interés). Me refiero pues a las ideas de Husserl y a la filosofía de Heidegger que, a nuestro juicio, conforman una serie de ideas sin las que el tema de la alteridad no hallaría fundamento para su explicación aquí ensayada.

Dentro de ello tendrá relevancia la propuesta alterativa de la cosa misma como ‘cosa debatida’, esto es, dialogada u objetivada pero al modo de la copertenencia entre lo objetivo y lo subjetivo, porque planteamos que a partir de ello la alteridad va explicándose hasta llegar a verse en una estructura sujeto-cosa que como modelo, pasará luego a verse en una estructura sujeto-sujeto, dialógica. En tanto, para tal efecto habrá de recuperarse figuras hermenéuticas clave de Gadamer. ‘Fusión de horizontes’, ‘prejuicios’, ‘realidad histórica’ que conlleva la ‘tradicción’, nos ayudarán a explicar la alteridad y a criticar la subjetividad cuando se la entiende como ‘yo puro’ intencional y generativo que objetiva no sólo a los objetos, sino a los sujetos dentro de su autoproyección, misma que en cambio Gadamer ha tachado de ser expresión de la autoclausura, de obstáculo a la escucha y el acercamiento comprensivo a la otredad.

Asimismo, mediante el modelo del diálogo que se produce entre intérprete y el texto —venido de aquel modelo mencionado— Gadamer avanza en la estructuración del acercamiento en general con el otro, con otra persona que es sobre todo de carácter dialógico, y que trasciende hasta poder vislumbrar otra de las nociones caras a Gadamer, el ‘diálogo vivo’ dado como conversación interpersonal ‘yo-tú’ en la que una persona y la otra son iguales en dignidad y respeto por medio de la apertura honesta, aunque también crítica al otro; el ejercicio de la dinámica de la pregunta y la respuesta que muestra el lenguaje en sus principales. Dentro de esto, finalmente, haremos una indagación sucinta de lo referente al tema de la práctica de escucha y el reconocimiento incluyente, experiencias prácticas cuyo resultado es también —junto al discursivo, pero de manera concreta ejercido— la superación del subjetivismo.

Lo mismo ocurre para el caso de la filosofía de Levinas —en su relación con la de Husserl, respecto a lo que primeramente proponemos mostrar las afinidades y desapegos que tiene Levinas respecto a éste—, cuyo estudio se ha proyectado para el segundo capítulo y que plantea y argumenta

en torno a los siguientes puntos de la intersubjetividad: el *deseo del otro* como primer acercamiento metafísico en la alteridad, la crítica a la subjetividad como *conciencia intencional* que objetiva no sólo a los objetos, sino a los sujetos y por otro lado también sobre los conceptos alterativos de exterioridad, infinito, pasividad, responsabilidad, etcétera, como modos de la llamada subjetivación ética respecto al otro. La intersubjetividad para este pensador judío nacido en Lituania tomará rango de guía en lo referente a la alteridad en su pensamiento. Al ‘existente’ husserliano no lo captó al final como el yo puro, trascendental, ilusorio o de irrealidad autónoma, sino como un ente concreto en relación con la exterioridad del otro, como una ‘sensibilidad’ viviente. Por ejemplo, en su obra *Totalidad e infinito* analizará las condiciones (para él no ya ontológicas, sino metafísicas) de posibilidad ‘pre-ontológica’, digamos, de esta sensibilidad, posibilidad precisamente de una previa apertura al mundo. La corporalidad vulnerable, pasiva y ‘expuesta’ es ya en sí misma ética por la experiencia alterativa del ‘cara-a-cara’ con el otro, desde la responsabilidad ante su *rostro*, que lo interpela. Respecto a esto, nos dirá el algún momento que su “propia fenomenología consistiría en constatar que la identidad del yo y de ese yo *pienso* no es capaz de abarcar al ‘otro hombre’, precisamente por la alteridad y la irreductible trascendencia del otro (...) la ‘destrucción’ del yo dominante (...) no es una etapa cualquiera hacia la insignificancia de la persona, es su elección para las responsabilidades (...)”.

A lo que irán acercándose todos los planteamientos por parte de Levinas en aras de la alteridad, es a establecer de lleno una nueva o diferente forma de la subjetividad. Ha de confirmarse desde ahora que dada la superación vista de la autoclausura de la conciencia pura, parece claramente que no es posible más que considerar la ética firmada por el lituano —que es ética en tanto que ‘filosofía primera’, *philosophia proté*— como irreductiblemente bidireccional, cuya vinculatividad es la forma ‘mismo-otro’, pero de manera interesante, con ciertas similitudes en las características —analógicamente vistas— que, como decíamos, Gadamer plantea en la propia dualidad ‘yo-tu’ o ‘yo-otro’. Todo ello refiere a la categoría filosófica de la *exterioridad*, en la que está siempre el otro y se hace trascender. La investigación en este punto se centrará en explicitar en qué consiste esa singular concepción levinasiana respecto al yo —porque no es una mera subjetividad en tanto que razón cognoscente y autorreflexiva— desde cuya *anterioridad* ‘abre’ al mundo y deja aparecer el rostro del otro como hospitalidad a su *proximidad* y manifestación, lo cual significa una auténtica *revelación* para Levinas. Asimismo, se establecerán al respecto a la responsabilidad por el otro que me ‘obliga’ éticamente a escucharlo desde el encuentro *cara-a-cara*; “interpelación” que ya en una obra tardía, *De*

otro modo que ser o más allá de la esencia,¹ se refiere concretamente a la habida en la proximidad frente a la víctima: el otro, corporalidad sensible también, aparece no ya solamente como rostro —que para Levinas es también síntesis de la esencia— sino como víctima concreta hallada en la *exterioridad* de un sistema económico, político y social totalitario y opresor en tanto que conformación del saber, el mundo y la verdad hegemónica.

Finalmente, la alteridad que propone Levinas se cifrará recurrentemente, dado todo lo anterior, en la conciencia *no intencional*, experiencia que se abre, metafísica, desnuda, en la ‘inmediatez’ donde más que visión y habla hay escucha del silencio del rostro del otro que, sin embargo, dice, exclama, y a veces grita algo, su propio ser ‘exterior’ que hace que la Ética se manifieste *en principio*, *fundamentalmente*, en esa experiencia que llama, que interpela.

Por cuanto a lo que respecta a la práctica ético-política zapatista actual, contenida en el tercer capítulo, el estudio contempla investigar cuestiones muy puntuales que se enmarcan en tres líneas principales. La primera girará en torno a la exigencia zapatista de ser reconocidos que, en conjunción con la ‘recuperación’ de su dignidad —fuerza de valor cultural y hasta ontológico— que les permite manifestarse —rebelarse y revelarse—, se proyectan como interlocutores y dignos en una práctica de alteridad en el diálogo con el opresor y el poder. En ese sentido, por otra parte esta experiencia de apertura nos muestra una conciencia intersubjetiva cuya semilla reposa en su tradición comunitaria, *nosótrica*, como la expresa el autor Carlos Lenkersdorf en sus estudios sobre los tojolabales. La tercera cuestión se centra en elucidar el cómo se da desde su cosmovisión el diálogo y la inclusión reales con la alteridad, esto es de qué manera registran el encuentro con esa diversidad de otros y el ejercicio de la escucha y la solidaridad con el otro o, en el caso respectivo, la manera en que se da aquél diálogo con ese otro que ni los reconoce ni los toma en cuenta. El diálogo es antepuesto a formas de rebeldía y de hacerse escuchar violentas; el respeto a la guía ética que marca el diálogo y la cosmovisión a la que pertenecen es uno de los rasgos esenciales de su filosofar teórico-práctico. Ante esto último queremos insistir en que la alteridad ética-política zapatista no solamente se reduce a una de sus vertientes, el diálogo (intersubjetivo o entre colectivos) con los que, como los zapatistas, son excluidos y oprimidos, sino que también se lo ha llevado a cabo como una práctica política respetuosa y honesta efectuada con sus mismísimos verdugos.

Así pues, no obstante que no hay una estructura sistemática escrita de su pensamiento ni de los orígenes de su actuar como si se tratase de un corpus de filosofía, sí hay, en cambio, innumerables referencias a la cultura indígena de la que nacieron —expresiones propias del componente de su

¹ Libro editado en 1974 (su primera versión, en francés) y cuya traducción al español de editorial Sígueme, edición del 2003, será la consultada.

tradición maya—, estudios hechos desde diversas perspectivas, así como la palabra viva contenida en la cultura y cosmovisión respectiva, sus concepciones de organización social, etcétera, y asimismo existen múltiples referencias por supuesto en sus comunicados, cartas, mensajes y cuentos, discursos y demás documentos en que expresan su palabra y situación, además de su praxis ética, cuyo contenido principal es el reconocimiento de los otros, en tanto que sujetos dignos. La dignidad es así su eje de acción, acompañada del acercamiento genuino y ‘efectuado’ hacia los otros que conforman la *exterioridad* respecto de la *totalidad* cultural, ideológica y política vigente, como podría decirse con palabras de Levinas; aunado a todo ello, voltaremos a ver el ejemplo de sus acciones de alteridad y a algunos intérpretes del tema. Además, aquellas cuestiones referidas a su cultura también apuntan al reconocimiento de sus derechos, su historia y horizonte, su *modo*.

Por último, me interesa reflexionar la perspectiva del zapatismo que se fija concretamente en lo que se denomina hoy en día “la Otra Campaña” que, bajo los razonamientos expresados en la *Sexta declaración de la selva lacandona* (declaración más reciente acerca de su acción política a seguir y su concepción actual del mundo), se pretende llevar a cabo la apertura al otro hasta donde éste se encuentra, pero alteridad hacia ese otro que como ellos tiene el mismo objetivo y demandas, los excluidos y pobres hallados en la exterioridad levinasiana: “el huérfano, la viuda, el pobre” y muchos ‘otros’. Esta campaña resulta en una realización especial, porque va al encuentro del otro para escucharlo e interpelarlo abierta y *horizontalmente*. Y con esa experiencia alterativa se comunica y encuentra luego con otros más. La “otra campaña” es la cúspide teórico-práctica del ‘caminar’ zapatista. En ella entran en juego su actuar de lucha por el reconocimiento y el respeto, sus sueños, su palabra, su utopía y su misma reputación ética.

Sintetizando todo lo anterior los siguientes son los propósitos generales de nuestra investigación:

1. Determinar las nociones referentes a la alteridad en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, partiendo de la fenomenología de Edmund Husserl y la de Heidegger en temáticas muy puntuales, como el estudio de la ‘cosa misma’ y su transformación gadameriana en ‘cosa debatida’.
2. Señalar en qué consiste la intersubjetividad como alteridad en la filosofía de Levinas y buscar su posible concepción desde el pensamiento teológico que le es propio, así como en la fuente de pensamiento que le representa la fenomenología husserliana.
3. Plantear la manera en que se da la alteridad en el pensamiento y la praxis del zapatismo actualmente.
4. Elucidar concretamente los rasgos éticos y políticos en los que se da la alteridad zapatista, a través de su propia voz y en relación con las concepciones de Levinas y Gadamer con las que pudieran tener afinidad.

CAPÍTULO 1 Alteridad hermenéutica en Hans-Georg Gadamer

1.1 Con la fenomenología de Husserl... y sin ella

La orientación en el mundo no se produce sólo en la dinámica de pregunta y respuesta de los hablantes, sino que acontece desde las cosas mismas en cuestión (...) de su “ser” de un modo u otro.

Hans-Georg Gadamer

En una entrevista de Jean Grondin a Hans-Georg Gadamer en el año 1996, éste declara que al principio de su formación² “me sentía principalmente como un fenomenólogo para quien las cosas mismas y el ‘mundo de la vida’ son la finalidad, y no —como para el neokantismo— el *factum* de la ciencia”.³ La destellante remisión de esta confesión al mundo de la vida y la cosa misma representa el elemento inicial desde el que queremos establecer el tratamiento de la alteridad en Gadamer. Pero

² Esto también junto a otros temas —dice— debido a los cuales continuó sus estudios filosóficos, como por ejemplo la intención perenne de aclarar la “cercanía existente” entre la experiencia del arte y la filosofía.

³ La entrevista lleva por título: “Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica”, en Hans-Georg Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 365-382.

antes, estas cuestiones aluden por una parte a Heidegger, a cuya filosofía se refería el de Marburgo en ese momento de la entrevista. La remisión fue estimulada por el recordatorio del acercamiento intelectual que Heidegger tuvo respecto de la temática, pero asimismo, por la otra parte también remite sin lugar a dudas al maestro fenomenólogo anterior a ellos dos y a Levinas también: Edmund Husserl. Así, cosa misma, vida y mundo de la vida o mundo vital y su *comprensión* serán tema de este inicial apartado, revisados desde Gadamer principalmente en *Verdad y método*, al consignar el aporte propio de éste y simultáneamente respondiendo a las interrogantes sobre qué tienen que ver entre sí los análisis de Husserl y Heidegger al respecto, cómo propone Gadamer dichos temas y, además, en qué forma le influyen ambos autores en lo concerniente a la alteridad.

En primer lugar, la cosa misma, en la filosofía gadameriana es “la cosa debatida”, las cosas “a las que se va” y que para Heidegger es el ser, opuesto “evidentemente al ente”, mientras que a su vez en Husserl se trata del ‘objeto intencional’. ¿La cosa? ¿El ser? ¿Que la cosa sea siempre la ‘cosa debatida’? Sí, la cosa, lo ‘eso algo’ o el ‘ese algo’ que siempre está ahí y no es el fenómeno en que se muestra, pero *está junto* a éste. Para Gadamer es, de entrada, todo a lo cual conducen o todo lo que contienen los ‘juicios preconcebidos’ o ‘prejuicios’ que entrañan temporalidad y se definen por la propiedad de que en principio no son ni se hacen concientes. Con la aclaración de estos prejuicios debe hallarse camino a que el ser de la cosa o cosa misma se muestre y todo ello no es más que el tener en cuenta que llevan consigo efectivamente esa ‘substrucción’ de historicidad⁴ como iremos viendo, de igual forma que una determinación comprensivo-dialógica. Por ello, enuncia que

la cosa es siempre la cosa debatida. Aquello sobre lo que se disputa, cuando se refiere a la cosa es el pensamiento imaginado y lo que se trata es de defender la alteridad. Hacia esta finalidad tiende especialmente el que tú y yo discutamos en una conversación. Pues lo que interesa es que el otro, desde los juicios preconcebidos que son inconcientes para él, participe también de la conversación. (...) Si no escuchamos con aquella benevolencia que sabe reconocer al otro en lo que él piensa, entonces somos sofistas. Esto es, desde luego, lo que se quiere dar a entender en nuestra manera de hablar, cuando nos

⁴ Es decir, al tomar en cuenta la importancia de la temporalidad en el descubrimiento de los juicios preconcebidos, dice Gadamer, se logra que el “ser se muestre”. *Ibid.*, p. 369.

referimos a la sofística. El sofista no quiere en absoluto entender, sino que lo que quiere es seguir teniendo razón.⁵

Vaya que es innovador e interesante el postulado de Gadamer. Sea lejos o cerca que se halle de una Ontología o de la Fenomenología al captar el ser desde el diálogo *acerca de* la cosa —es decir, como lo que surge o se da en la conversación y la interacción con el otro—, ha representado un avance cualitativo por sobre algunas nociones filosóficas objetivistas y del sujeto realistas o trascendentales, que tienden a liquidar la concepción de la cosa en sí y para sí al ser captada por la individualidad subjetiva y con ello hecha —o deshecha— concepto abstracto único y unilateral, olvidando el sustento material. Por eso la ‘cosa debatida’ es más que un simple ‘objeto’, es el lenguaje y el establecimiento ético, por acuerdo o preconcepción discutida, compartida, de las cosas, lo real, el mundo, los textos, hasta de las acciones significantes y de los otros. Así, la noción de verdad en este contexto se da dialógicamente y es hija de la alteridad, pues en esto se sabe que es posible “no tener la razón” de un solo lado o la verdad única y, más aún, que *todo* puede ser sometido a discusión, al ‘juego’ de la pregunta y la respuesta, al debate comprensivo. La cosa debatida —aunque tal vez no siempre definida por completo— representa la hermenéutica aplicada, la comprensión interconstruida, la vivida alteridad efectuada entre el uno y el otro. Pero, ¿qué hay de lo antes dicho en relación con el objeto intencional postulado por Husserl y a qué tipo de conciencia e intencionalidad refiere?, ¿no será la misma intencionalidad que es carne bendecida del Idealismo trascendental y su ingrediente, el ‘conocimiento objetivo’ que Gadamer cuestionará, al igual que Levinas, cada uno resolviéndola a su modo?, también, en relación con esto, ¿qué tiene que ver con ello la cuestión de la vida en general y las vivencias de la conciencia? y finalmente ¿cómo va articulándose todo ello con la explicación de la alteridad, sobre todo en el desarrollo gadameriano?

Hablar de la cosa misma refiere a la consigna fenomenológica de *ir* a la cosa misma, de *intentar* llegar a ella en la forma de concebirla, *intuir* su *esencia*. El significado de esto en la filosofía

⁵ *Ibid.*, p. 370.

de Husserl es extenso —resultado de todo un *organon* de imbricaciones trascendentales—, por lo que nos acercaremos sólo brevemente. Para él no es la cosa debatida, sino la cosa *aprehendida* por la conciencia, constructo teórico cuyo nervio es la reducción trascendental que se presenta como un movimiento tal que de un sólo golpe de pluma derroca la importancia de la cosa *en sí* y establece la monarquía fenomenológica de la conciencia. En el libro tercero de sus *Ideas*, expresa que con la *epoché*, “en el experimentar trascendental, TODO ‘ser trascendente’, entendido en el sentido usual de existir en verdad, queda desconectado, ‘puesto entre paréntesis’. El único resto que nos queda es la ‘conciencia misma’ con su peculiar esencia, y en lugar del ser trascendente, el ‘ser mentado’ algo trascendente, y, en consecuencia, todas las especies de correlatos, los objetos mentados en cuanto tales, los *nóemas*”.⁶ La cosa misma u objeto queda relegada, si no es que, para hacerle juego a la terminología fenomenológica, ‘desaparecida’ en tanto que un correlato de conciencia, es decir, no en cuanto tal o *en sí misma*. Su esencia se suspende, lo único que *es* en sí resulta precisamente la conciencia: esencia o *nóesis* en forma de yo puro. Como tal, “una ‘cosa’ en tanto que correlato no es una *cosa*, y de ahí las comillas”,⁷ expresa Husserl. Con esa tajante consideración, lo interesante entonces de este punto diferencial entre él y Gadamer es cómo mantienen sus planteamientos respectivos y qué tanto se acercan o alejan del puerto de la alteridad, sobre todo apuntando con el dedo de la reserva a Husserl, para quien en primer lugar, a lo sumo, la cosa queda como la ‘cosa mentada’ aunque esta ‘mención’ no significa el mencionarla en el sentido lingüístico de hablarla y mucho menos compartirla o debatirla; pretendidamente, las cosas mismas son sólo expresión de la llamada vida de la conciencia; así, vueltas ‘alimento’ para esta conciencia *son*, pero en cuanto que vivencias intencionales de ésta. De igual manera ser únicamente cosas mentadas indica en Husserl que este alimento no tiene vida propia al menos en estos sentidos: en el de tener existencia en y por sí mismas, ser autónomas epistemológicamente hablando y, segundo, que no importa para la conciencia

⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro tercero, IIFS-UNAM, México, 2000, § 13, p. 89. Se dejaron las versalitas, como aparecen en la edición consultada.

⁷ *Ibid.*, § 15, p. 98.

y su autorreflexión el que una cosa misma pueda ser una cosa material inanimada, una acción o bien un vegetal o hasta el otro como un sujeto, un ser humano. Para la función epistemológico-fenomenológica la vida de ello no es fundamental, o lo es de una importancia menor y tan sólo adyacentemente en la referencia al tema del *alter ego*, así como en más detalle al llamado mundo de la vida. Mientras, para Husserl la existencia de la cosa es esa confusa mención: en su

fenomenología de la conciencia de las *cosas*, la cuestión no es como *SON* en general las *cosas* (...), sino cómo es la conciencia de las *cosas*, qué especies de conciencia de *cosas* deben distinguirse, en qué manera y con qué correlatos una *cosa* se exhibe como tal en la conciencia y se ‘documenta’ en ella. Pero también cómo puede ser la conciencia en sí misma conocimiento de la existencia e inexistencia, posibilidad e imposibilidad de una *cosa*, qué es en su esencia el ‘acreditarse’ una existencia *cósica*. (...) Describir y determinar en su esencia el fenómeno de la intuición de una *cosa*, la representación vaga de una *cosa*, el recuerdo de una *cosa* y similares, significa a la vez considerar que el acto en sí mismo es un ‘mentar’ algo, y que lo mentado como tal es ‘*cosa*’ [entre comillas]. Constatar esto mismo, incluso hacer objeto de investigación la *cosa* en tanto que mentada, a saber, en tanto que correlato, (...) hacer enunciados sobre lo que según su esencia conviene a semejantes *cosas* meramente mentadas en cuanto tales, eso no significa estudiar las *cosas*, las *cosas* como tales.⁸

Según puede interpretarse, es a través de tal concepción de la cosa que ésta llega a establecerse como una peculiar objetividad y, a partir de la conformación de la conciencia que para Husserl será un yo puro o trascendental, también se establece la subjetividad respecto a su carácter ‘cogitativo’. El rasgo definitorio de este hacer a un lado la cosa misma es que representa un acto o actos de aprehensión que lleva a cabo la conciencia. Ya se ha dicho que las cosas en cuanto tales quedan aprehendidas por y en la conciencia. Lo que ocurre aquí es que Husserl urge relegar la cosa en cuanto tal, y así la importancia que esto tiene, por el concepto de ‘objeto intencional’, claro, salido de ella misma; “necesitamos distinguir entre la mera ‘cosa’ y el pleno objeto intencional”,⁹ declara, aunque al plantear así la cuestión, incurre en el error de arrancarla de su mismidad y, con ello, se verá después, de vetar cualquier viso de debatirla o considerarla intersubjetivamente y llegar a su verdad o ser propio de otro modo que solamente haciéndola dato de la conciencia.

⁸ *Ibíd.*, § 15, pp. 97-98. Se dejaron las versalitas, como aparecen en la edición consultada.

⁹ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero, traducción de José Gaos, FCE, México, 1949, § 33, p. 84.

En aquél planteamiento se maneja que a una cosa no se puede estar vuelto de otra manera que con la aprehensión, y esto cuenta para todo lo que pueda señalarse como objetividad. Este ‘volverse’ indica atención, es un volverse ‘objetivante’ a la cosa pero con la acotación de que, tomando como ejemplos el valorar y obrar que propone Husserl en su texto, aquello a lo que la conciencia *se* vuelve no sólo en la forma de una simple atención, sino de aprehensión precisamente, es a lo *valorado* o a lo *obrado*, en tanto que acción, a la cosa que así no es ya la cosa misma sino, en este caso, la cosa *valiosa* u *obrada*; en suma, “en el estar vuelto valorando una cosa está encerrada también, sin duda, la *aprehensión de la cosa*; pero no la *mera* cosa, sino la cosa *valiosa* o el *valor es el pleno correlato intencional del acto valorante*”.¹⁰ La cosa misma, pues, ha quedado desplazada o substituida por la, digamos, toma de posición relativa a la cosa por parte del intencionar de la conciencia, y así la acción de volverse valorando una cosa tampoco quiere decir ‘tener por objeto’ el valor mismo como si éste fuera el objeto o cosa aprehendida. Aprehensión significa haber la cosa en esa posición que permite predicar algo de ella, conceptualizarla en el sentido de tener conciencia de algo, o ‘mentarla’ como se mencionó arriba y esto es, a final de cuentas, tener las denominadas por Husserl ‘vivencias intencionales’, de manera entonces que tener conciencia de algo, *cogitaciones*, indica el estar viviendo de la conciencia, su intencionar vivido. De hecho, una de las definiciones que el autor ofrece de la intencionalidad es que esta es la particularidad de las vivencias, su parte medular, de tal modo por ejemplo que valorar y obrar, o dudar, sentir, apetecer, fantasear, valorar, amar, etcétera, son vivencias del yo. En sus palabras, “todas las vivencias participan de la intencionalidad y ésta es la que caracteriza a la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia”.¹¹

Al depositar la totalidad de las vivencias en una tal unidad pura, nos parece que Husserl le confiere una importancia desmedida a la individualidad autoconsciente —llegada al solipsismo

¹⁰ *Ídem.*

¹¹ *Ibíd.*, § 84, p. 198.

generativo— además de exigir y tratar de erigir con ello un saber universal dentro del yo pero sorprendentemente a través de la constitución o generación de ese saber, como mundo total, por parte de ese yo mismo, que es finalmente el papel entregado a la intencionalidad. El saber objetivo de las cosas que defiende como fundamento individual y autoconsciente, incluso de todo saber científico, como sabemos, no puede sostenerse fácilmente. A la objetividad le es aneja la subjetividad, pero igualmente la intersubjetividad. En efecto, esta posibilidad de intersubjetividad resulta insuficientemente atendida por Husserl precisamente tanto por lo anterior como por la creación proyectiva de los *alter ego* a partir del yo puro y no se diga por la inclinación vehemente de fundamentar una filosofía científica, la fenomenología, que resultara una ciencia de las esencias y de la susodicha conciencia pura. “El saber objetivo —evalúa José Gaos— (...) resulta intersubjetivo universal”,¹² contrariamente al sujeto que en Husserl se torna universal y sobre todo universalizante. Si bien la objetividad, como establecimiento de la cosa misma viene dada en relación con la subjetividad, también lo hace respecto a la intersubjetividad y por lo tanto no puede seguirse de ello ninguna subjetividad recipiente de todas las esencias en la “pureza” de su identidad autoesencial omniabarcante. Derivar los fundamentos y condiciones de posibilidad de las cosas —porque eso es justo lo que pretenden los actos constitutivos husserlianos— a partir de sus correspondientes esencias en un yo, sólo nos ofrece un idealismo subjetivo que se enrosca sin fortuna con la pretensión de universalidad objetiva y subjetiva a pesar de que tiene ante ello la presencia de esta intersubjetividad que conlleva mundo, vida y temporalidad, además de alteridad dialógica de las cosas mismas. “La conciencia humana —sostiene Gadamer— no es un intelecto infinito para el que todo sea simultáneo y presente por igual. La identidad absoluta de conciencia y objeto es por principio inasequible a la conciencia histórica y finita. No le es dado desembarazarse del nexo de efectos que es la historia”.¹³

¹² José Gaos, *Obras completas*, tomo X, UNAM, México, 1999, p. 65.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 296.

Así, aparejada con todo ello, la referencia al *mundo de la vida* comporta una relevancia sustancial, pues se refiere a un señalamiento que creo clave en lo que concretamente se conoce como la superación del subjetivismo, suscrita por Gadamer en *Verdad y método*. La impronta husserliana de ese concepto es ahí tratada con la intención de orientarse precisamente a dejar atrás el planteamiento epistemológico de la fenomenología trascendental para ubicarse más tarde en una hermenéutica filosófica, no sin antes seguir para ello la fenomenología de tipo hermenéutico efectuada por Heidegger. A pesar de lo arriba expuesto, en cierto momento Husserl logró al menos sustituir la concepción de la conciencia intencional por la de ‘vivencia intencional’. De un mero estar los fenómenos en forma de datos de la conciencia, se pasaba a estar dados, sí, como vivencias, pero las cuales, a diferencia de lo que Husserl plantea, Gadamer considera que traen consigo el aspecto histórico en que ellas se dan, haciendo alusión entonces a una formación temporal tanto del pasado como también del ‘después’ de cada vivencia. Para Gadamer, “*mundo vital* hace referencia (...) al todo en el que entramos viviendo los que vivimos históricamente”.¹⁴ Este será el modo en que este autor reporta un desmarque de aquél planteamiento.

El carácter temporal y particular de las vivencias conlleva dos cuestiones: abrir el cerrojo del dato epistemológico último y acabado —en tanto que totalidad en sí de sentido—, así como incluir la cara noción de horizonte desde la que Gadamer declara que realiza la propia. A la sazón comenta:

un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo, la intencionalidad ‘horizónica’ que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizónica igualmente abarcante por el lado de los objetos. Pues todo lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo.¹⁵

Según lo anterior, en el carácter temporal de las vivencias, casado con la mencionada idea de mundo, de *mundo vital* donde éste es siempre previo, no hace ya más referencia a aquella intencionalidad subjetiva de errónea pretensión omniabarcante que sugería que la apertura de ese antes

¹⁴ *Ibíd.*, p. 311.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 309.

o después que evoca el mundo vital significa la totalidad de los contextos experimentados por todos los hombres como constitución universal de los “posibles mundos vitales históricos”. Es importante remarcar esto porque el mundo vital para Gadamer alude a un ‘mundo comunitario’, alterativo y no meramente individual interiorizado. Así pues, el carácter de la subjetividad husserliana se ha convertido la piedra en el zapato por cuanto que la lectura de Gadamer sobre Husserl muestra que éste se revuelve entre el planteamiento del yo que sea objeto de sí mismo, puro, y el yo del mundo vital comunitario que “ilustra evidentemente la conciencia horzónica universal ‘mundo’, y sobre todo la intersubjetividad de este mundo, aunque lo así constituido, el mundo como lo que es común a muchos individuos, abarque a su vez a la subjetividad”,¹⁶ siendo así, este mundo es necesariamente contexto del yo puro, que equivale a sostener que el yo *vive* determinado a su vez por objetos. Viéndolo de esta forma, el autor de Prossnitz se queda varado en un idealismo tan extremo como paradójico cuando ha sostenido únicamente la hipótesis de la *constitución* de ese mundo vital e intersubjetivo desde la pura reflexión subjetiva cuando por el contrario hay en todo caso, creo, una mutua constitución. La intentona que encierra la constitución cogitativa llegó a su más radical expresión del modo que sigue: “la subjetividad trascendental es el ‘yo originario’ y no un ‘yo’. Para ella el suelo del mundo previo está ya superado. Ella es lo absolutamente no relativo, aquello a que está referida toda relatividad, incluida la del yo investigador”.¹⁷ Lo más importante resulta que es aquí donde Gadamer, al no dejar de acusar la fuerte contradicción que lo anterior entraña, pone las luces claramente en la alteridad humana y no solamente en la relación ‘yo-cosa’ o ‘sujeto-objeto’ y llega a la importante aseveración de que en el análisis husserliano lo que subyace como más problemático es la cuestión de la subjetividad referida a la comprensión del ‘yo extraño’, del *tú*, que cuando la plantea como el *alter ego* no logra más que hacerle la corte a cierta perspectiva de la idea de empatía y estancarse en el olvido ingrato del “auténtico contenido del concepto de vida”, consignando al otro y lo otro

¹⁶ *Ibíd.*, p. 311.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 312.

nuevamente a mero constructo “al asumir el esquema epistemológico de una derivación a partir de los datos últimos de la conciencia”.¹⁸

Gadamer opina que luego de Husserl y hasta de Dilthey —de sus planteamientos insatisfactorios—, desde el Idealismo especulativo como desde el concepto de experiencia de su siglo “se tiende un puente en el sentido de que el concepto de vida es desarrollado en ambas direcciones como el más abarcante”¹⁹ y este sentido es el aportado por las investigaciones de York partiendo de la darwiniana idea de que la vida es ‘autoafirmación’ cuya estructura es la del analizar y que toma la forma precisamente de la “esencia de la autoconciencia”. De ese modo, “también la autoconciencia debe entenderse como comportamiento vital”²⁰, y es que en términos estrictos podemos afirmar que efectivamente a la conciencia, sea como sea, no se le puede negar que es expresión de la vida. Gadamer detecta que York ha sacado a la luz la vía de la identidad idealista que siguen Dilthey y Husserl sin lugar a dudas. Esta vía corresponde directamente a uno de los más reconocibles postulados del Hegel de la *Fenomenología*: que la vida se determina en el sentido de que lo vivo se autodistingue del mundo vital del que es parte, con lo cual, a la vez, su conservación de la vida depende de la incorporación de aquello que le circunda. Hacer propio lo extraño es asimilación, pero muy al contrario del hermenéutico, en este planteamiento la vida tiene su correlato, otra vez, en la esencia de la conciencia. Husserl convendría en que esto significa exactamente lo que él piensa y, además, simultáneamente indica el ‘rebasarse’ la conciencia hacia la consecución de la unidad consigo misma. Sin embargo, Gadamer considera que hay algo más que eso en el planteamiento hegeliano y expresa que todo lo que se encuentra vivo

no es de hecho nunca verdaderamente conocible para la conciencia objetiva (...). Lo vivo no es algo a lo que se pueda acceder desde fuera y contemplar su vitalidad. La única manera como se puede concebir la vitalidad es hacerse cargo de ella. (...) La vida sólo se experimenta en esta forma de

¹⁸ *Ibíd.*, p. 314.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 315.

²⁰ *Ibíd.*, p. 316.

sentirse a sí mismo, en este hacerse cargo de la propia vitalidad, (...) esta experiencia prende y se apaga bajo la forma de deseo y satisfacción del deseo.²¹

Por otra parte, no deja de ser significativo para lo que se propone el presente estudio que este plus es prácticamente reconocible con la filosofía de Levinas que se abordará más tarde. El deseo es experiencia de la proyección hacia la cosa u otro sujeto; es también un ‘sentimiento’ anterior — por propio e interior— de la conciencia de la alteridad. En Hegel, es vitalidad porque es interna, pero el mundo de la vida está aquí reducido y así únicamente se toma en cuenta por lo pronto la vida propia de la que se deriva la autoconciencia como sujeto; aunque en Levinas por otra parte la idea de deseo tendrá un desarrollo peculiar hasta llegar o querer llegar a lo absolutamente otro, casi abandonándose de sí mismo. Por lo pronto, Gadamer nos señala el deseo como un “sentimiento vital” que “por pequeña que sea su verdad (...) es aún frente a la verdad objetiva, frente a la conciencia de lo extraño, la primera verdad de la autoconciencia”.²² Pero con él tenemos que ir más allá, pues la cosa debatida y la idea de su verdad en la comprensión, su historicidad vital insita y la alteridad que comporta ese debate son el desarrollo tanto metodológico como filosófico de esa ‘primera verdad’. En este sentido, a juicio de Gadamer, York contribuye a razonar bien a bien la estructura autoconciencia-vida, pero además permite direccionarse a la mejor explicación del *mundo* y el *ahí*, labor que éste último lleva a efecto en torno a las cuestiones nada inocuas de la historicidad y la comprensión. En ello se aprecia que metodológicamente York alcanza a catapultar dicha estructura incluso como la tarea propia de la filosofía, pero el acierto del autor de *Verdad y método* es que la proyección y abstracción de la condición vital primaria valen también para el comportamiento histórico, de tal manera que efectivamente la filosofía tenga por encomienda el “comprender los resultados de la conciencia desde su origen”, pero este origen es la vida misma y no la conciencia. Por tanto, Gadamer no se queda plantado en las ideas particulares de Husserl, sino que al contrario no tiene empacho en mostrar su

²¹ *Ibid.*, p. 317.

²² *Ídem.*

insatisfacción al concluir que éste “carece en absoluto de cualquier determinación mínimamente desarrollada de lo que es la vida, a pesar de que el núcleo mismo de la Fenomenología, la investigación de las correlaciones, sigue en el fondo el modelo estructural de la relación vital”,²³ cuestión que, coincidimos, va más allá, expandiéndose en la determinación de la comprensión y la alteridad concretas.

1.2 Desde Heidegger. Construyendo la alteridad como círculo hermenéutico en historicidad y comprensiones

Gadamer se sacude el polvo de Husserl y se reconduce a establecer su pretensión de superar el escollo idealista presentado por éste. Se inclina hacia la explicación de la historicidad de las cosas y el *ser* por parte del autor Martin Heidegger, a partir de quien desarrollará su visión de la alteridad hermenéutica y dialógica que plantea en primer lugar la idea de la temporalidad de las cosas mismas u objetos y así, en segundo lugar, del ser humano. Específicamente, Gadamer detecta en Heidegger que la idea de esta historicidad se refiere también a una ‘adecuación’ a la cosa misma, pero no como un dato o hecho bruto sino como “algo cuyo modo de ser es el estar ahí”²⁴ por sí misma y no solamente con validez en y para la conciencia como si en ésta tuviera su ser propio. “Esta temporalidad no es ya la de la ‘conciencia’ o la del yo originario”²⁵ pues “conocedor y lo conocido”, persona y cosa misma, se conforman ahora desde su respectiva individualidad; la impronta de lo anterior es que, dice Gadamer, no tienen el mismo modo de ser, sino algo más importante, una peculiaridad en común: que se dan de forma histórica precisamente.

²³ *Ibíd.*, p. 318.

²⁴ *Ibíd.*, p. 327.

²⁵ *Ibíd.*, p. 322. “Asimismo, la estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad”, abunda Gadamer, y de la cosidad también.

Esto cambia el rumbo de las consideraciones, pues así establecido este carácter de las cosas en sí y del sujeto como ser humano finito —y por ende su conciencia—, permitirán una especial conformación tripartita cuyo elemento amalgamador es nada menos que la comprensión en su reputación de modo de conocimiento ontológico y cúspide del encuentro dialógico de la alteridad. Antes, es de mencionar que el significado del término adecuación aquí propuesto es para Gadamer de crucial interés porque representa el viraje sustancial respecto a la concepción de conocimiento subyacente no sólo en la filosofía trascendental que hemos venido mencionando sino también en los presupuestos epistemológicos de objetividad de las ciencias y su método. De hecho, en esencia “la forma de conocer de las ciencias de la naturaleza no es sino una de las maneras del comprender” cuando el comprender se establece como “*la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo, (...) el carácter óntico original de la vida misma*”.²⁶ Incluso, como constata Gadamer, el propio Husserl llegó en algún momento a darse cuenta de que en el caso de las ciencias del espíritu al menos, la aplicación del criterio “natural-científico” de adecuación era “un absurdo”, criterio fundante de la concepción monológica de verdad como *adaequatio rei et intellectus*. En cambio, en Heidegger el conocimiento permeado de historicidad no es precisamente “un proyectar planes ni extrapolar objetivos de la propia voluntad, ni un amañar las cosas según los deseos, prejuicios y sugerencias de los poderosos, sino que es y sigue siendo un adecuación a la cosa”²⁷ en el sentido que atinadamente visualiza Gadamer: en que el objeto no sólo *es para* el sujeto conocedor, intérprete o investigador, sino que este mismo le *pertenece* igualmente a su objeto o cosa misma. Además, uno de los aspectos en que se muestra la ‘pertenencia’ en aras de la comprensión es que el sujeto forma parte de una tradición, la cual a su vez es el equivalente concreto de la finitud histórica del ser o estar ahí en el mundo, aunque según Gadamer en Heidegger no implique algún ideal existencial como modo determinado de la futuridad en términos precisamente de vida. A pesar de esta carencia ideal —que

²⁶ *Ibíd.*, pp. 324-325. Las cursivas se dejaron como en el original.

²⁷ *Ibíd.*, p. 327.

sin duda dicho ideal no es de nuestro interés específico aquí— lo importante es que la comprensión y la interpretación que le acompaña se encuentran insertas en la totalidad de la conformación existencial o vital. Por esto mismo es que se encuentra aquí también una superación de las ideas de Husserl; “si se quiere romper el cerco de la especulación idealista, no se puede evidentemente pensar el modo de ser de la ‘vida’ desde la autoconciencia”,²⁸ concluye Gadamer, aunque agregue igualmente que tampoco los análisis del ser en el mundo de Heidegger ofrecían un adecuado desarrollo del modo de ser de la vida y permanecían ciertas “cuestiones abiertas”, si bien es cierto que el sentido de trascendental y existencial de la comprensión por él acuñada es retenido por Gadamer para plantear nada menos que uno de los rasgos que le dotan de universalidad la hermenéutica.

Volviendo al tema de la pertenencia, la hermenéutica afirma que la pertenencia del sujeto o intérprete al objeto obtiene validez concreta y perceptible. A nuestro entender, esto es crucial para plantear de determinada forma las relaciones alterativas porque los modelos de conocimiento, o mejor, de acercamiento y comprensión a lo otro van definiéndose como explicaciones hermenéuticas que proponen de *otra* manera los procesos tanto objetivos como intersubjetivos, el aprehenderse o comprenderse en la cosa, pero también de aproximarse al otro en su calidad de ser humano y no como objeto. A decir de Gadamer, con Heidegger,

la estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. (...) el que todo comportarse libremente en cuanto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl.²⁹

Pero si bien la cuestión hermenéutica es tomada en cuenta por Heidegger, en él sólo responde a la intención de establecer ontológicamente la ‘preestructura’ propia de la comprensión. Empero, en una línea un tanto diferente, Gadamer opta por desarrollar la hermenéutica en sus propios sentido,

²⁸ *Ibíd.*, p. 329.

²⁹ *Ibíd.*, p. 330.

definición y labor, si bien respecto a lo anterior, pero sobre todo a cómo puede “hacer justicia” a la historicidad de la comprensión de la que ya derivaba aquél la circularidad de dicha comprensión. Por ello es que alude necesariamente al tema desde la estructura circular que la historicidad posee en el planteamiento heideggeriano, sí, pero para dotarle de avance y significados nuevos. En ese sentido, el *círculo hermenéutico* o de la comprensión plantea desde Gadamer todos los momentos que ya hemos revisado y los pone efectivamente “a circular” entre ellos dentro del cauce de la temporalidad.³⁰ El conocimiento objetivo en su forma de comprensión se encuentra en constante interpretación de sí mismo cuando lo que se considera antes que nada es que sus características fundamentales son, primero, que es posible predicar la facticidad de la cosa como algo que escapa a ser apropiado completamente en cuanto tal y, segundo, que el sujeto no puede dejarse influir sin más por ‘ocurrencias’ propias ni por “la posición, ni la previsión, ni la anticipación” —como escribía Heidegger—, dado que el tema a comprender debe darse a partir de la cosa misma. Es este el modo en que se forja la esencia de la comprensión hermenéutica, aunado a la condición de los prejuicios dotados desde las tradiciones mundano-temporales correspondientes a la cosa respectiva en cada caso y a la del sujeto, recordando como ya dijimos que los prejuicios son en primer lugar ‘inconcientes’, a la vez que ineludibles. Así, para Heidegger y para Gadamer después, el círculo hermenéutico es, más que una prescripción impuesta o exigida para la praxis comprensiva, la forma esencial de darse a sí misma la comprensión, su estructura.³¹

De igual manera, la revisión que hemos hecho de la cosa misma, y por extensión de cualquier fenómeno, hecho significativo, expresión histórica, acción, etcétera, ha servido para lograr definirla como una cosa que tiene existencia y validez en sí y por sí antes de su percepción y de cualquier acto del sujeto sobre ella. Esto nos ha permitido bajo el análisis gadameriano orientar la inicial conclusión de que, alejados de los “hábitos imperceptibles del pensar”, tan comunes como influyentes, y de la

30

³¹ Gadamer define el círculo

añeja idea de la comprensión autoconsciente, el pertenecer a la cosa en el sentido de dejarse determinar por ella desde su realidad es la “tarea primera, constante y última” de la interpretación comprensiva.³² Pero más allá de esto y de Heidegger, según nuestra opinión, a Gadamer le interesa haber llegado a ello como una primera configuración de la alteridad, para, con la ejemplificación de la relación con el texto, pasar luego a otra que tomará en cuenta particularmente la alteridad intersubjetiva, pues ello entraña no sólo el comprender la cosa, sino comprenderse en el diálogo o debate *con* el otro *acerca* de la cosas mismas y de sí mismo, ya que, queremos insistimos en ello, no es en absoluto únicamente que la cosas determinen al sujeto, sino que hay también una ‘interdeterminación’ entre éste y la cosa tal como hay una comprensión *acerca de* la cosa en el encuentro dialógico o de debate conversativo que tiene la intersubjetividad. Así, la vía de diferenciación entre el círculo hermenéutico de Heidegger y su desarrollo en la filosofía de Gadamer es que ésta ya contiene la situación tópica concreta del texto donde la relación hermenéutica establecida con él representa el modelo estructural e ilustrativo de la alteridad en cualquiera de sus modos y de lo cual, a su vez, dicho carácter del acercamiento intersubjetivo o interpersonal es el que más nos interesa. De hecho, es ahí donde radica la importancia que nosotros hallamos en Gadamer en torno a la alteridad, pues creemos que su propuesta lleva inherentes formulaciones que sugieren planteamientos éticos —y hasta políticos— dentro de cuestiones como apertura, desplazamiento a la diferencia, diálogo y escucha concreta, entre otros.

Introducida la comprensión alterativa en su forma de círculo hermenéutico y siendo éste el modo como actúa —“el círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo ‘metodológico’, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión”,³³ en propias palabras de Gadamer—, el sujeto, investigador o cualquier ser humano —que ahora ya podemos verlo como un ‘yo-intérprete’—, pertenece a su objeto y se determina por éste. Sin embargo, esto no significa que se caiga en un absoluto contrario como la autocomprensión idealista moderna, sino que ilustra la manera

³² *Ibíd.*, pp. 332-333.

³³ *Ibíd.*, p. 363.

en que definir hermenéuticamente la cosa misma le restituye a ésta de la importancia que se le raptó concretamente en el análisis de la autoconciencia originaria trascendental, de modo que más bien tiene que ver con un matiz, digamos, de ‘bidireccionalidad’ —que se explicará adelante con más detalle siguiendo este sentido epistémico de la alteridad—, o sea, una copertenencia que permite el que en principio

se nos confirme que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la comprensión que surge de tener que ver con el mismo asunto (...) a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores.³⁴

El concepto de prejuicio es clave en cuanto que por su medio se nos dice que el “asunto” o los objetos tienen expresión en la tradición y quien quiere hablar de ello o investigarlo adquiere un vínculo con ella, desde la que “habla lo transmitido”. Pero si bien es cierto eso, el objeto se interdetermina con el sujeto a partir de la tradición propia de éste también que le dota de su particular horizonte. Ante el peligro de polarizar absolutamente la pertenencia del sujeto a la cosa se considera más atinado afirmar una completud estructural del comprenderse, por expresarlo de alguna manera, de tal forma que en primer lugar esta copertenencia es un “reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar”,³⁵ dejarse decir algo por él, agregando que aunque en principio se considere que “todo acuerdo tenga presente alguna cosa que uno tiene delante”, las cosas se expresan no sólo desde su mera presencia, sino además desde su carga de tradición-historicidad. Asimismo, Gadamer expresa —en referencia a Hegel— que entre otras cuestiones “la formación teórica lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente. Consiste en aprender a aceptar la validez de otras cosas también y en encontrar puntos de vista generales para aprehender la cosa, ‘lo objetivo en su libertad’, sin interés ni provecho propio”, amén de que dicha formación, correspondiente al sujeto, puede atender a “un no-

³⁴ *Ibíd.*, p. 364.

³⁵ *Ibíd.*, p. 43.

inmediato, un extraño, algo perteneciente al recuerdo, a la memoria, al pensamiento”.³⁶ En segundo lugar, el “permitir” dejar que el objeto se nos exprese es parte del comprenderse uno mismo: “en último extremo —comenta Gadamer— toda comprensión es comprenderse, (...) el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo”,³⁷ y lo objetivo me pertenece sólo en la medida en que yo le pertenezco a él. En esta perspectiva, la comprensión del ser humano se encuentra totalmente determinada por los prejuicios de la tradición en la que se desenvuelve y que, al ejercer la labor de intérprete o investigador de hechos o situaciones presentes —e incluso pasados, como en la Historia o la Antropología—, “arrastra” esos prejuicios inevitablemente y sin excepción en forma de expectativas. Para que se entienda claramente el término siguiendo a Gadamer, los prejuicios no son otra cosa que conceptos, creencias e intuiciones —del ‘sentido común’ generalmente— que “son más” que los propios juicios; conllevan la “realidad histórica de nuestro ser”³⁸ y son parte de ese nuestro denominado ‘horizonte de comprensión’, a cuya descripción volveremos más tarde. Teniendo todo lo anterior como escenario, Gadamer introduce de manera más que acertada su ya célebre relación de alteridad entre el intérprete y el texto para trazar una explicación de la función de su hermenéutica y el proceso dialógico alterativo que en ella toma forma:

El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni ‘neutralidad’ frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios.³⁹

Esto porque los prejuicios son además opiniones anticipadas que pueden inducir a error; en tanto que proyecciones, deben aceptarse cuando no son arbitrarias, sino correctas y pertinentes así al texto como a las cosas mismas, desde lo cual obtendrán entonces la confirmación, que a su vez, indica Gadamer, es otra de las características representativas y tarea constante de la comprensión circular, efectuando

³⁶ *Ibíd.*, p. 42.

³⁷ *Ibíd.*, p. 326.

³⁸ *Ibíd.*, p. 344.

³⁹ *Ibíd.*, p. 335.

de ese modo sus más verdaderas posibilidades...mientras que la más verdadera esencia de los prejuicios es que son la realidad histórico-tradicional de nuestro ser. Es esta la manera atinada con que Gadamer rescata los prejuicios precisamente del prejuicio que la Ilustración esgrimía contra ellos —lo que traía como grave consecuencia el menoscabo de la importancia de las tradiciones mismas—: los prejuicios no debieron ya ser tachados con el matiz negativo impuesto por el pensamiento ilustrado según él porque éstos precisamente significan juicios “que se forman antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”,⁴⁰ y cuya dignidad a nuestro entender reposa a final de cuentas en la clave tarea de dejar sin efecto la supresión de todo el contenido anterior presente en el sujeto, eliminación en que como vimos consiste la reducción fenomenológica o *epojé* de la conciencia pura; a lo sumo, en lugar de eliminación, debe prescribirse una examinación sobre los prejuicios que los ponga es suspenso, suspensión que aunada a la de los juicios, para Gadamer comporta la “estructura lógica de la pregunta”. De tal forma, los prejuicios jamás deben ser asentados *a priori* como juicios falsos o bien como un defecto de la interpretación sino, por el contrario, la mismísima condición habilitadora de la interpretación, requisito para que exista significación o re-presentación de la realidad de las cosas mismas con la que se interactúa. Si es así, con ello se logra entender la esencia del ideal de conocimiento definido desde su historicidad, basado en la conciencia efectivamente, pero en su talante de conciencia histórica —sobre la cual volveremos más adelante—, mientras que respecto a aquella relación sujeto-objeto en su forma hermenéutica de intérprete-texto, finalmente podemos decir desde Gadamer que existe una llamémosle ‘continuidad histórico-cultural’ establecida en el círculo hermenéutico. Los componentes de dicha continuidad son precisamente el prejuicio y el texto fundacional, pero mediados de manera crucial por el lenguaje.

Abundando sobre la relación intérprete-texto, al seguir la huella de la premisa alterativa de “entenderse primeramente en la cosa”, se prescribe en el sujeto echar a andar la circularidad

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 337.

hermenéutica al “orientar la mirada hacia ella” elaborando un ‘proyecto’ que lleva en su seno expectativas acordes a un determinado sentido y a partir del cual puedan ir sucediéndose proyectos nuevos y más adecuados. Este proceso interpretativo planteado por Gadamer va ganando comprensión de lo otro. El comprender y comprenderse en la cosa como la constante confirmación de ésta por medio de esas anticipaciones proyectivas es lo que ocurre ejemplarmente cuando se lee un texto. Esta “singular” cosa misma es por principio extraña, ajena al lector; contiene todo un espectro de significaciones propio dado por su particular horizonte encarnado principalmente por el “hábito lingüístico de su tiempo y de su autor”. No obstante, es a partir de tal hábito que el lector debe comenzar a cavar hacia la comprensión. Ello representa una labor exhaustiva porque la firmeza del suelo lingüístico del texto, su significado, resiste naturalmente la diferencia del intérprete. “Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo”,⁴¹ refiere Gadamer. De este “choque”, como le llama también, se hace conciente el lector —no sin antes haberse hecho conciente de sus propios hábitos—, quien debe sortear esa diferencia de lenguajes semánticos en juego aunada a la posibilidad de error que surge de la cuestión de que quien habla o lo que habla el mismo idioma utiliza cada una de sus palabras con el sentido al que está acostumbrado y le es familiar; asimismo, el lector debe evitar sobre todo que sus opiniones preconcebidas no se quieran erigir como las únicas o las de mayor peso y validez .⁴²

Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.⁴³

Hacerse cargo de las anticipaciones de prejuicios ante los textos es pues, aquí sí, nos dice Gadamer, volverlas concientes, ubicarlas para controlarlas; sólo de esa manera no puede el lector “asegurarse” a sí mismo ante la tradición que resuena en el texto, sino, mejor, mantenerse alejado de lo que puede

⁴¹ *Ibid.*, p. 336.

⁴² *Ídem.* Gadamer expresa atinadamente en esta parte que incluso “la comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias”.

⁴³ *Ídem.*

entorpecer la comprensión. Ahora bien, esto hay que fijarlo adecuadamente ya que esa posibilidad de entorpecimiento puede tener varias aristas aparte del sólo hacerse cargo de las anticipaciones resistentes en el interprete. Debe tenerse en cuenta por ejemplo que desde la ciencia gramático-lingüística no se concibe el texto de la misma forma que en la hermenéutica. Lo anterior es consignado por Gadamer en el tomo segundo de *Verdad y método* cuando considera que, fuera de cualquier propósito de comprensión que encierra la alteridad hermenéutica, el carácter de los estudios lingüísticos se enfoca solamente en la capacidad de comunicar fonética y semióticamente el texto, de “producir esta comunicación” como objetivo último en el que interviene el análisis del procedimiento en que el lenguaje como tal actúa, dejando de lado así todo el bagaje de contenidos significantes que puede el texto transmitir. Ante esto, Gadamer sólo puede conferirle crédito a la intervención filológica cuando que se ha partido de una “cierta comprensión del texto”, esto es, la comprensión del valor lingüístico que radica no en el “texto en cuanto que texto” sino únicamente en que el texto debe ser legible, es una comprensión previa entonces en el sentido de que se tiene conciencia de que su manifestación sintáctica escrita debe cumplir con la exigencia idiomática del lenguaje que se trate para que sea adecuado el ejercicio concreto de poder leerlo o decodificarlo, y este requisito es así, pues, “comprendido” en el sentido de “necesario” y “esperado”. Si no se cumple esta exigencia de legibilidad es difícil que se pueda llegar a buen puerto en la otra comprensión, la de su significado y, con ello, en la comprensión del sujeto con y a partir del texto mismo respondiendo por ejemplo “si la lectura tradicional o la variante elegida era correcta”,⁴⁴ o bien si el horizonte del texto es alcanzado hermenéuticamente de la mejor manera.

En el mismo tenor, y ya que se debe tomar en cuenta que *texto* significa en el marco de la hermenéutica de Gadamer “texto en tanto que texto”, esto es, experiencia de sentido —si bien nunca concluida del todo—, otra arista de la posibilidad de entorpecimiento de la comprensión del texto se suscita

⁴⁴ *Ibid.*, p. 330.

en la notificación científica, que presupone determinadas condiciones de entendimiento. Esto depende del destinatario, que es el técnico. Si la referencia sólo es válida para mí mismo, la notación científica, aunque parezca publicada, tampoco es para todos; sólo pretende ser comprensible para aquel que está familiarizado con la investigación y su lenguaje. Si se cumple esta condición, el colega no recurrirá generalmente al texto como texto.⁴⁵

Del modelo de alteridad presente en la lectura como aproximación abierta y construcción comprensiva de interprete y texto, lo importante a destacar es que un texto, como cualquier cosa —y, como vamos entreviendo, un sujeto también— no está clausurado, sino que tiene siempre posibilidades abiertas de interpretación y de acercamiento con la otredad, que conforman también su horizonte. El acercamiento que permite de suyo el texto es a aquello que éste notifica originariamente como “algo idéntico dotado de sentido”; esta fijación primera contiene la “información” que siempre se registra ante la interpretación para que dicho sentido permanezca cada vez que se haga hablar al texto mediante la interpelación hermenéutica y sólo de esta manera —o cuando el sentido fijado en incierto— alcanzar la comprensión adecuada o bien, como ocurre generalmente, propiciar nuevas comprensiones. Esto es a lo cual “apunta la encomienda” de todo texto.

Ahora bien, lo anterior ha sido establecido desde el horizonte del texto, pero la alteridad con respecto a éste se traslada hasta tocar los terrenos de la alteridad intersubjetiva. Aun con que “en el dialogo escrito se requiere, pues, en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral”⁴⁶, siguiendo a Gadamer debemos hacer la acotación de que el texto en su forma de escrito tiene una pequeña carencia frente al dialogo oral o interpersonal, radicada en la imposibilidad obvia de aclarar o defender de manera inmediata, como cuando se conversa, algunas confrontaciones que su lectura implica; es decir, nos referimos con ello a la natural incapacidad de un texto de esgrimir consideraciones extra al momento de las preguntas como si las tuviera escritas o, mejor, como si las pudiese escribir a cada momento que se le interpele, es una incapacidad de contestar como puede

⁴⁵ Gadamer, *Verdad y método*, tomo II, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 331.

⁴⁶ *Ídem*.

hacerlo el interlocutor que *stricto sensu* está vivo⁴⁷. Esto ocurre por ejemplo, dice, con los escritos epistolares en que lo escrito, aunque tiene abierto su horizonte al horizonte interpretativo del lector y le permite expresarse cada vez, no asegura la inmediatez de un ‘diálogo vivo’, y por ello para Gadamer una carta oculta algunos extremos que ayudarían más a la adecuada comprensión, y continua diciendo que por esta misma situación, la exigencia para el texto es una y para quien lee hay una exigencia mayor en ese sentido:

La escritura, que nos permite comunicar al lector la búsqueda y el hallazgo de las palabras, debe abrir en el texto mismo de algún modo un horizonte de interpretación y comprensión que el lector debe llenar de contenido. ‘Escribir’ es algo más que la fijación de lo dicho. Es cierto que fijación escrita remite siempre a lo dicho originalmente, pero debe mirar también hacia adelante. Lo dicho se dirige siempre al consenso y tiene en cuenta al otro.⁴⁸

Es cierto que el autor del texto toma en cuenta a un otro aunque no siempre a todo otro, sino que en ocasiones claramente “van dirigidos” a cierto tipo de lector, como en el caso del texto científico, pero tomado como cosa en sí, como objeto abierto, el texto tiene *en sí siempre* en cuenta la diversidad de lectores y, más aún, que estos lectores o intérpretes —hablamos de cualquier sujeto entonces— pueden debatir dicha cosa misma y configurar un ‘diálogo vivo’ en forma de encuentro y conversación, de pregunta y respuesta, efectivamente de debate de posturas u opiniones, previas o actuales, a ese respecto. La alteridad pasa así a considerarse desde otro punto de vista donde lo dicho no es ya sólo lo que expresa el texto en su singular diálogo, sino lo dicho a su respecto por un sujeto y otro(s). El lector puede ‘llenar de contenido’ el texto, pero, más allá, debate ese sentido o la forma de su llenado, digamos, con el ‘contenido’ de otro lector, de modo que tal intersubjetividad, para decirlo con Gadamer, consiste en que “esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con

⁴⁷ Gadamer expresa que: “Es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú. Somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa”. Cfr. *Verdad y método I, op. cit.*, p. 456.

⁴⁸ Gadamer, *Verdad y método II, op. cit.*, p. 332.

las del otro”.⁴⁹ Alteridad dialogal, lenguaje y fusión de horizontes asoman ya aquí como temas que se derivan de lo dicho hasta ahora. Hemos de abordar brevemente esta última primero para hacer lo propio con las otras en el siguiente apartado desde las ideas de la dinámica de pregunta y respuesta — que implica fundamentalmente el escuchar—, relaciones ‘yo-tú’ y ‘yo-otro’, horizonte y conciencia y experiencia hermenéuticas.

1.3 Experiencia con lo distinto: prejuicio, entrelazo horizontico, lenguaje dialógico entre otros

La relación gadameriana interprete-texto, según nuestra opinión ha mostrado ser un modelo estructural análogo ontológica y metodológicamente a la relación entre una persona y otra, que a la vez es relación dada en todos los casos a partir o acerca de una cosa, asunto u objeto. Ontológicamente hablando hay una cuestión por demás interesante que ha surgido, y es la capacidad de todas las cosas, obras, situaciones, acciones significativas, hechos, etcétera, así como del texto mismo,⁵⁰ de portar ‘opinión’ y ‘palabra’ propias, de expresar el horizonte inherente que habla de su *hic et nunc* y desde el que a su vez ‘responde’ a toda alteridad interpretativa. Aquí puede observarse ya a plenitud el cambio de concepción de la realidad de la cosa misma y el mundo que reporta, respecto a la conciencia intencional originaria, la visión hermenéutica —que en esos términos se cifra en una ‘conciencia hermenéutica’—. De la concepción de la conciencia trascendental, a decir de la autora Mariflor Aguilar la relación sujeto-objeto “ha sido substituida por la de Sujeto-Sujeto. El mundo en el que existimos no es un objeto sino también un sujeto con el que nos identificamos y, por

⁴⁹ Gadamer, *Verdad y método I*, *op. cit.*, p. 335.

⁵⁰ En este punto recordamos a Paul Ricoeur cuando dice que no solamente “texto” es en tanto que *escrito*, sino también en tanto que *dicho* y en tanto que *acción significativa*; incluso puede decirse de cualquier “cosa”, independientemente de su naturaleza, amén de la interpretación de los *fenómenos vivenciados o experimentados* propios de otro u otros seres humanos.

modificarse la sustancia misma del mundo es por lo que podemos dialogar con él (...) y el mundo, como interlocutor nuestro, nos habla y nos dice algo acerca de nosotros mismos”.⁵¹

Mientras tanto, metodológicamente —obviamente no en el sentido de la metodología positiva científica que tanto causa escozor a Gadamer— como ya se anotó “lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto”⁵² y se rechaza mantener intransigentes las opiniones o interpretaciones propias, es decir, se exige alejar la rigidez y univocidad de nuestro horizonte dejando que la crítica a él y hasta la autocrítica aparezcan precisamente para intentar comprender el del otro y fusionarlos de la mejor manera. En una palabra, conferirle a la otredad “validez frente a uno mismo” y, tratándose del otro como persona, darle dignidad y validez humana. Aquí por ejemplo a Gadamer le ha parecido incluso que “tanto en Descartes como en Leibniz y John Locke, el concepto de persona aparece definido por medio del concepto reflexivo de conciencia, sin que el otro aparezca ni siquiera en escena”.⁵³ En cambio, dejar “que el otro aparezca” es rasgo de un sujeto alterativo y, en última instancia, dialógico. En este contexto, nos parece que la interpretación de la comprensión y su historicidad se articula con lo que en el pensamiento gadameriano es la crítica y superación del solipsismo epistemológico trascendental en el sentido de su rechazo como conocimiento puro y originario pretendidamente abstraído de toda determinación y relación con la realidad fuera de la conciencia, y entonces se articula también con aquella apertura alterativa que tiene por resultante la cara noción de la ‘fusión de horizontes’. En este sentido, definamos un poco más lo que significan apertura y horizonte. Examina Mariflor Aguilar que “desde la hermenéutica ontológica de Heidegger la *apertura* tiene el sentido del *Da* del *Da-sein*, es decir, del ahí del ser-ahí: *ahí*, en tanto que está

⁵¹ Mariflor Aguilar Rivero, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, FFL/UNAM, México, 2005, pp. 43-44. Una noción análoga a ésta cobrará importancia enorme y crucial en el tratamiento de la relación de alteridad con el mundo y la naturaleza que se observa en la cosmovisión práctica y cultural maya a la cual pertenece y retoma el pensamiento zapatista —que trataremos en el tercer capítulo—; para estas cosmovisiones, adelantamos, la naturaleza y las cosas no son solamente materiales, sino que tienen validez propia, efectivamente como sujetos, y hasta vida en cierto sentido, pues tener vida es tener existencia, un tanto al contrario del pensamiento occidental en el que se considera que no todo lo que existe tiene vida, concepciones distintas que, por lo tanto, explican de diferente modo las relaciones alterativas.

⁵² Gadamer, *Verdad y método I*, *op. cit.*, p. 335.

⁵³ Gadamer, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en *El giro hermenéutico*, traducción de Arturo Parada, Cátedra, Madrid, 1995, p. 24.

arrojado hacia *fuera*, *abierto* hacia los entes, porque sólo encuentra su lugar fuera de sí mismo”.⁵⁴ Así, en cuanto a la apertura como fundamento de la acción hermenéutico-dialógica hay que ir más atrás, remontarnos de nuevo hacia el enfoque heideggeriano que como se sabe es la base del aspecto ontológico en el pensamiento de Gadamer. La apertura se explica como un ‘estado de abierto’, pero como un estar originario en el sentido de “estar-en-el-mundo”. Dicho sentido tiene que ver, ya lo hemos esbozado, con la hermenéutica como una facultad interpretativo-comprensiva inherente al ser humano y su historicidad. Se sugiere aquí que tal capacidad está dada en el *dasein* digamos como ‘motor hermenéutico’, puesto que esta apertura representa el estar abierto “a todas las posibilidades”, y por supuesto incluso a los otros en tanto que ‘propensión ineludible’ no sólo llanamente a ‘estar-con’ (*mitsein*), sino a ser reconocido e interpretado por los demás, así como también efectuar lo propio ante ellos y respecto al entorno mundano, reproduciendo las relaciones de la alteridad.

Respecto a esta ‘apertura originaria’ del ser humano en el mundo, Heidegger ha declarado en *Ser y tiempo* que:

Los existenciarios fundamentales que constituyen el ser del “ahí”, el “estado de abierto” del “ser en el mundo”, son el “encontrarse” y el “comprender”. El comprender alberga en su seno la posibilidad de la interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido. Dado que el encontrarse y el comprender son igualmente originales, el encontrarse se mantiene dentro de una cierta comprensión. Le corresponde asimismo una cierta susceptibilidad de interpretación.⁵⁵

De ese modo, el estar *ahí*, en el mundo, es *estar abierto* —lo cual vale para todo ente— y esta condición constituye el horizonte general de sentido, es una apertura a la globalidad de significaciones. Asimismo, como se sabe el ser ahí representa un estado de *yecto* o *arrojado* que contiene todas las posibilidades o, mejor dicho, que contiene a la *posibilidad* como esencia de su estar en el mundo, siendo entonces, pensamos, un estado de *pro-yecto*. Pero además, si dicho estado originario tiene aquellos otros existenciarios que le “acompañan”, entonces la alteridad del

⁵⁴ Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad*, op. cit., p. 33. Las cursivas son nuestras.

⁵⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, § 34, FCE, México, 2002, p. 179.

‘encontrarse’ es ya acto, no posibilidad —o en último caso, acto y posibilidad a la vez—, en tanto que como se ha puesto en evidencia el “comprender” es un acción que conlleva siempre la interpretación y, además, el diálogo, que por tal motivo lo hace ser también un *estar entre el mundo*, digamos, en que puede *ejercerse* el acercamiento concreto de las diferencias, de lo que aparece lejos, lo poco común.⁵⁶ En este punto, abunda Gadamer dentro de su obra *El giro hermenéutico* que con el *dasein* Heidegger suponía que el sujeto como alguien otro

podría mostrarse en su propia existencia únicamente como limitación. Sin embargo yo opinaba que al final era únicamente el refuerzo del otro *en contra* de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo (...) no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico.⁵⁷

Si bien esto confirma todo lo anterior, debemos examinar brevemente cómo se da la alteridad comprensiva en términos de ‘fusión de horizontes’. El horizonte de comprensión conlleva la apertura, los prejuicios y el sentido histórico hacia lo otro. La definición que da Gadamer de horizonte se diversifica a lo largo de sus obras, haciéndolo un tema muy completo. Sin embargo, lo que nos interesa es relacionarlo, además de con todo lo anteriormente explicado, con la noción de conciencia hermenéutica y con el modo en que se da la alteridad de la fusión de horizontes. Un horizonte, nos expresa Gadamer, “es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”⁵⁸; por sí misma, esta definición no expresa demasiado, pero atraída por el concepto de ‘situación’ que trata Gadamer —*situación* hermenéutica que plantea como objeto de la conciencia de la historia efectual⁵⁹—, la cuestión va tomando su extensa dimensión y ya no es tan

⁵⁶ Todo esto tiene que ver con el término *precomprensión* en su desarrollo gadameriano, pero no lo hemos mencionado en su desarrollo porque su consideración requiere una extensión que no es objeto de este trabajo. Lo que mencionamos respecto al “acercamiento” es que el que éste pueda *ejercerse* es todavía posibilidad como ser-con, que toma en cuenta al otro como otro, como libre, igual, valioso en su concreción. De igual forma, en lo que hemos expuesto ya se tiende, como dice Merleau-Ponty, a “una comprensión y una reflexión más radicales que las del pensamiento objetivo”, a una comprensión intersubjetiva que pone al hombre también, diríamos, como “ser-entre-el-mundo”. Véase Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires, 1977, p. 401.

⁵⁷ Gadamer, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁵⁸ Gadamer, *Verdad y método I, op. cit.*, p. 372.

⁵⁹ *Ídem.*

sencilla como se piensa al considerar que este concepto sin embargo también indica de suyo que el sujeto no se encuentra “frente a su situación” y en ese sentido no puede tener una “noción objetiva de ella”.⁶⁰ Esto no armonizaría con la aparentemente clara posibilidad del un ámbito de observación omniabarcante de aquella definición, el cual se supondría no problemático. ¿Cómo puede abarcarse un todo visible, controlable, desde un punto definido si este mismo punto no es claro en sí mismo, es decir, claro en el *hic et nunc* concreto del sujeto y su conciencia? Precisamente porque, para Gadamer “aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura a nuevos horizontes” y en fin, de la incompletud y maleabilidad que éste es; por ello lo que importa es tomar en cuenta que: “Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del *horizonte*. (...) La elaboración de la cuestión hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición”.⁶¹ Esto nos despliega el planteamiento de que el horizonte se entiende lo mismo como una relación de la conciencia a su “determinatividad finita” que como una regla del avance de “ampliación del ámbito visual”. En última instancia, explicado en los términos que se establecieron más arriba, no hay “horizontes realmente cerrados”. El horizonte es igualmente limitador que aperturador, es fijación en un punto, pero puede trasladarse hacia otro, expandirse desde otro. A nivel hermenéutico, el significado de visión en ese sentido no es un referente importante, lo que sí lo es en cambio es la noción de horizonte como el espacio en que se condensan los prejuicios, la tradición histórica de la conciencia y de la cosa misma, su presente y su aquí, así como la, digamos, ‘intencionalidad de relación’, o voluntad de comprensión y alteridad; situación limítrofe ‘móvil’ y ontológica que nunca se estanca en el supuesto ‘saberse’ o experimentarse de forma solitaria, sino que precisamente se desplaza siempre a otro —a la vez que se determina por este otro también—. “De este modo —refiere Gadamer— el horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ *Ibíd.*, p. 373.

nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento”.⁶²

En la noción de horizonte se hacen de nuevo patentes con la misma validez las alteridades entre sujeto y cosa misma —lector-texto, investigador-objeto de estudio, ser humano-hecho del mundo— y sujeto-sujeto; dialógicas e históricas por igual. Para aclarar más este carácter de historicidad, es necesario sostener con Gadamer que “una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones. Por supuesto que ganar para sí un horizonte histórico requiere de un intenso esfuerzo”,⁶³ pero añadiría que es un esfuerzo que vale la pena para ‘ganar’ en comprensión de sí mismo a partir de lo otro y de lo otro a partir de sí mismo. Por lo tanto, hablando de la fusión sujeto-cosa, si se quiere llegar comprensivamente a una situación o hecho del pasado, uno carga invariablemente con su horizonte —o como se expresó más arriba, uno ‘arrastra’ sus prejuicios de tradición en todo momento— hacia el horizonte de ese mismo pasado, como del mismo modo, en su caso, hacia la cosa misma presente.

La idea de desplazamiento ayuda en estas definiciones para definir la conciencia histórica y hermenéutica. Esta conciencia, que se contempla en nuestra situación de horizonte, se traslada hacia horizontes históricos que están en el pasado o bien —es muy importante reafirmarlo— a horizontes históricos que se expresan en el presente de una cosa misma, un asunto o una persona. Es algo de suyo que la conciencia se encuentre siempre en pos de alcanzar esos horizontes en el propio movimiento de éstos.⁶⁴ Los desplazamientos llegan, en fin, a ganarse recíprocamente alcanzando su comprensión con los otros. La fusión de horizontes con lo otro es precisamente eso; consiste en formar “ese gran

⁶² *Ibid.*, p. 375.

⁶³ *Ibid.*, p. 376.

⁶⁴ Asimismo, agrega Gadamer, “una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente y lo hace viéndose a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones”.

horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. (...) El pasado propio y extraño (...) forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y tradición”.⁶⁵ Bajo este argumento, la realización de la comprensión conlleva al horizonte y la “superación simultáneamente” del horizonte, esto es, su transformación alterativa, o expresémoslo así, su *alteración*. Una acotación pertinente al respecto es que en la forma de entender el sentido del desplazamiento debe contemplarse que éste no puede consentir que se aparte la mirada en ningún momento cuando se quiere fusionar a una *situación* distinta; ¡hay que traerse a uno mismo hasta esa situación! Tal prescripción es útil por otra parte en la intentona de las fusiones intersubjetivas; no sin razón ilustra el de Marburgo que

si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará conciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación. Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre el ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.⁶⁶

En esos términos, la conciencia histórica es dentro de *Verdad y método* la experiencia hermenéutica por excelencia, pues al estar íntimamente ligada a la tradición, no puede tener más referente esencial que la historicidad. La importancia que esto cobra respecto a la alteridad no es de soslayarse, pues historicidad y fusión de carácter dialógico es para Gadamer en último término, lenguaje, el agua que corre debajo constantemente. Veámoslo más detenidamente. Cuando nuestro autor concluye que “*la fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje*”,⁶⁷ nos parece que lo que está expresando es que el diálogo resulta la forma más propia y verdadera en que se da el lenguaje, mientras que la alteridad presente en ello es siempre su campo substancial, el auténtico punto nodal e inmanente en el que confluyen de manera innegable y

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 375.

⁶⁶ *Ídem.*

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 456. Se dejaron las cursivas como en el texto original.

vivamente los ámbitos ontológico —*ser con*—, ético-político —acercamiento concreto entre personas— y epistémico —dualidad sujeto-‘objeto’—. Por eso es que para definir la cuestión ética de la alteridad interpersonal, resulta importante definir previamente la conciencia histórico-hermenéutica dentro del ámbito epistemológico. Lo plantearé brevemente desde Mariflor Aguilar cuando establece que frente a la conciencia hegeliano-occidental se da un

análisis que hace Gadamer del tipo de conocimiento que es la conciencia hermenéutica (...) Para distinguir la “conciencia hermenéutica” de la noción filosófica de “conciencia” Gadamer recurre a la noción de experiencia y distingue la “experiencia” hegeliana de la “experiencia” hermenéutica concluyendo que lo específico de ésta es su apertura a una nueva experiencia en lugar de su cancelación-superación en aras del saberse. (...) Su valor (...) es de un paulatino cambio en tanto que fusión con otra. (...) Esta mezcla es alterativa porque permite la nueva experiencia sin dejar de ser, del todo, la una.⁶⁸

Esto nos hace visible que la verdad de la experiencia conlleva la referencia a otras. Gadamer lo concretiza aún más cuando dice en ese mismo sentido que a una persona ‘experimentada’ no sólo se la adjetiva así porque se ha convertido en ello por medio de las experiencias adquiridas, sino que es alguien que no se cierra a nuevas y diferentes. De tal modo, la experiencia no es únicamente lo que queda o se enseña de algo sino que “se refiere a la experiencia en su conjunto”, convertida en “esencia histórica” del ser humano.⁶⁹ El carácter epistemológico de la alteridad resalta también porque representando lo que se dio en llamar ‘giro hermenéutico’ en relación con la “conciencia”, aquella “conciencia hermenéutica” deja en claro la diferenciación entre las ciencias naturales (que trabajan mayoritariamente con la teoría del tradicional conocimiento objetivo de la experiencia) y las sociales o hermenéuticas. Respecto a éstas se agrega, pues, la muy importante idea de que la apertura reporta un cambio en la interacción alterativa de las relaciones epistemológicas ya sean sujeto-objeto o intersubjetivas, a lo que ya en este punto podemos llamar como ya habíamos mencionado más arriba ‘bidireccionalidad’ o ‘mutua direccionalidad’ si se quiere, donde no solamente existe la función activa

⁶⁸ Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Fontamara-UNAM, México, 1998, p. 192.

⁶⁹ Véase *Verdad y método I*, op. cit., p. 421ss, dentro del apartado “Análisis de la conciencia de la historia efectual”.

de la conciencia de “quien conoce” o “quien se propone” el encuentro —es decir, el ‘agente’ en referencia a la relación sujeto-objeto tradicional— sino que ambas partes funcionan y se fusionan necesariamente una respecto de otra, en coordinación, no en subordinación de la una por la otra. Así, el conocimiento que parte de la experiencia hermenéutica y de la apertura en general es un conocimiento integrador y de alteridad, un conocimiento ‘inter-construido’. Así es como, creemos, puede ser entendido en este punto Gadamer, y a la vez postulando el “reconocimiento” y el diálogo no sólo con *lo* otro sino también con el otro desde ese proceso concreto de ‘epistemología intersubjetiva’ como puede llamarse, nunca olvidando que en esta epistemología en tanto que comprensión, la resultante es la noción de verdad gadameriana que significa debatir la cosa misma.

Por último, de la alteridad de la conciencia histórica en su forma epistemológica podemos conducirnos brevemente hacia la vertiente ética de la experiencia alterativa, esto es, dentro del debate de la cosa misma, a la relación intersubjetiva en forma de ‘yo-otro’ —diferenciándola de la forma ‘yo-tú— y las especificidades que conlleva expresadas en términos de lenguaje, dinámica de pregunta y respuesta y diálogo. Se había anotado desde Gadamer que la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición porque esta misma es lenguaje. Así, este acontecer lingüístico “habla por sí mismo como si fuera un tú”, un tú que llegó a considerarse tal al transformarse la substancia del mundo, como si fuera un sujeto, con el que podemos dialogar. El tú en este sentido “no es objeto sino que se comporta respecto a objetos” a decir de Gadamer, quien bajo esas condiciones no deja de hacernos recordar que ese cambio de sustancia como mencionaba Mariflor Aguilar no quiere decir en modo alguno que las cosas mismas cobren vida en el sentido de organicidad autónoma de la naturaleza, esto es, como tiene vida un ser viviente. Por ello es que la tradición no considera las cosas mismas o los textos “como la manifestación vital de un tú” en el sentido de persona, viva, sino solamente “como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú” personal precisamente. En cambio, en la medida en que un objeto de experiencia es un ser humano que sí tiene el “carácter de persona, esta experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta

experiencia, la comprensión del otro”,⁷⁰ de ahí que, como persona ya, ‘el otro’ debe ser tomado en cuenta como concreto, digno e interpelante.

La cuestión es, pues, abordada por Gadamer al sostener el cambio en que se verifica el giro conceptual del ‘yo-tú’ al ‘yo-otro’, donde efectivamente ya no sugiere en modo alguno la determinación del otro a partir de sí mismo cerrado y autoconsciente que ha hablado del tú como expresando: “lo que eres según lo que racionalidad reflexiona y quiere que seas”.

Parece una modificación importante el que mientras tanto no sólo se diga ya ‘el tú’, sino que tampoco se hable como Fichte del ‘no yo’, que suena como una resistencia, como una limitación (...). Se habla del otro. Que se diga ‘el otro’ cambia la perspectiva, pues se ha introducido inmediatamente una relación de intercambio en la constitución de yo y tú. Y es que cualquier otro es al mismo tiempo el otro del otro.⁷¹

Así, no debe perderse de vista que obviamente un tú es un otro, pero rompiendo definitivamente la concepción de la experiencia de un tú sólo como experiencia reflexiva, y he ahí uno de los aciertos de Gadamer particularmente en la crítica que hace a la dialéctica hegeliana al traer de vuelta la inmediatez que debe permear la relación intersubjetiva —como por su parte veremos que hará también Levinas, en el particular modo en que esta inmediatez es signo de la conciencia ‘preintencional’ o ‘no intencional’— frente a la mediación autorreflexiva desde la cual se cae en cuenta que, piensa Gadamer, “es pura ilusión ver en el otro un instrumento completamente dominable y manejable” ya que este modo de comprenderlo “le sustrae toda la legitimación de sus propias pretensiones. En particular, esto es válido para la dialéctica de la asistencia social, que penetra todas las relaciones interhumanas como una forma reflexiva del impulso hacia el dominio”.⁷²

¿Pero cómo se pasa de el ‘yo-tú al ‘yo-otro’ en Gadamer? Por medio de la pregunta, que tiene como ambiente nutricional a la apertura. La pregunta tiene aquí un sentido de intencionalidad pero no en

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 434. Es muy interesante el recorrido que hace Gadamer a partir de aquí sobre la vinculación entre experiencia, apertura y conciencia de la historia efectiva, sin embargo, dada la estrechez de espacio en el presente trabajo, sólo nos interesa el resultado de dicho vínculo respecto a la alteridad subjetiva.

⁷¹ Gadamer, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, *op. cit.*, p. 20.

⁷² *Cfr.* Gadamer, *Verdad y método I*, *op. cit.*, pp. 431-437.

aquellos términos de la intencionalidad mediadora de la conciencia sino que significa más bien ‘intención de intersubjetividad’ con la cual, amalgamada como la dinámica de pregunta y respuesta, toma forma nada menos que la inmediatez ‘yo-otro’. Esta apertura se traduce pues en un intento de extenderse al otro, de comprenderse con él extendiéndole la pregunta “pues la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad. Ya hemos visto que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. (...) La esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades.⁷³ Más, al aludir al diálogo, esto dicho debe ser bien establecido. Hay que destacar que lo anterior recuerda que la dinámica de pregunta y respuesta es en principio una recuperación gadameriana de la dialéctica de Platón. Ésta se despliega como un procedimiento de apertura de sentidos por medio de la negación constante de los sentidos ya existentes, dados como pregunta, para dirigirse a otros horizontes o expectativas de comprensión más abiertos, pero tiene todavía resabios de su carácter metodológico o al menos de idea regulatoria del proceso comprensivo. Es su carácter dialógico que la llena de su significancia mayor. Y es que la dinámica de pregunta y respuesta como mejor se define es como un proceso de ‘diálogo vivo’, y de ahí se derivan las repercusiones éticas. Esto es a lo que hemos querido llegar para mostrar la importancia de Gadamer en el pensamiento sobre la alteridad y no ciñéndola nada más en el entorno del objetivismo metódico. Por ello justamente que a lo largo de este estudio no se ha dejado de llamar la atención sobre la cosa misma y su *ser* cosa debatida para Gadamer, al tiempo que se plasmaba que no bastaba la simple verificación de las cosas desde una posición solitaria, sino precisamente desde un espectro de posiciones compartidas y *alteradas* identificadas con el diálogo, y éste, en última instancia, en el lenguaje. Para sintetizar al respecto, citamos nuevamente a Gadamer refiriendo que a final de cuentas toda comprensión dialógica interpersonal, así como la

comprensión de la cosa ocurre necesariamente en forma lingüística, pero no en el sentido de revestir secundariamente con palabras una comprensión ya hecha; la realización de la comprensión, ya se trate

⁷³ *Ibíd.*, p. 369.

de textos o de interlocutores que le presentan a uno el tema, consiste justamente en llegar a hablar de la cosa misma. (...) El acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación se elabora un lenguaje común. (...) El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que era.⁷⁴

Así, lo puesto en medio de aquel espacio abierto que abre posibilidades es el lenguaje, el cual en Gadamer lo encontramos ya definido —y expresado en tanto que de diálogo— como el “*medio universal en el que se realiza la comprensión misma*”.⁷⁵ Signo de la alteridad porque es apertura, el lenguaje se dice también acercamiento, co-experiencia y convivencia que se explica en *Verdad y método II* desde la idea de que cada ser humano representa un ‘círculo lingüístico’ que, cuando de manera constante se acerca a otro u otros círculos y se tocan, trasladan las tradiciones propias que buscan comprenderse en ese acontecer, “auténtica coordinación” creadora de sentido, que es el lenguaje como tal.⁷⁶ El lenguaje en la hermenéutica no sería entonces una actitud de tener la razón frente al otro, no es un arte de la enemistad —eso es retórica o sofística—, y aunque tampoco sea abandonar absolutamente toda opinión propia ante las demás, por el contrario es llevar a cabo el “arte de no tener la razón”⁷⁷ frente al otro, “reforzar el discurso del otro” lo cual no es sólo retórica: si el lenguaje es el todo de significaciones (e incluso la condición de estas mismas) y por eso el ser se entiende como lenguaje principalmente, el “estar abierto al otro”⁷⁸ nos evoca irremediamente la “escucha” del sentido de lo que el otro nos dice y a lo cual debe atribuirse valor, prestarle atención a su palabra aunque se escuche incluso lejanamente, incluso, nos convoca a ella antes del decir. Podemos ver claramente cómo el lenguaje así concebido desde la apertura y en tanto que diálogo, se conforma como la instancia de superación del subjetivismo y el relativismo radicales. Así, el lenguaje de uno(s) y otro(s) se hace presente y valioso al ejercer la apertura mutua de comunicación, en un

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 457-458.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 467. Las cursivas son del texto citado.

⁷⁶ *Cfr.* el texto “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II, op. cit.*, en especial pp. 221-224.

⁷⁷ Véase provechosamente, por ejemplo, el texto de similar nombre sobre la hermenéutica gadameriana, por parte de Agustín D. Moratalla: *El arte de poder no tener razón*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

⁷⁸ *Cfr.* § 34 de *Ser y tiempo, op. cit.*

claro y pleno ejercicio de la alteridad. Para concluir, citamos nuevamente a Hans-Georg Gadamer, ahora en su obra *Mito y razón*, donde respecto a la alteridad contenida en el ‘diálogo vivo’, define que el estar uno con otro, hablar uno esperando y propiciando la escucha, y luego hacer lo propio el otro,

refiere a aquello que es necesario para mantener una conversación y que representa el subsuelo de todo entendimiento mutuo imprescindible para que tenga lugar, en el curso de la exposición de la diferencias, el recíproco convencerse (...) se trata del juego de preguntas y respuestas, de la conversación que procura alcanzar el entendimiento mutuo, que muestra al otro su no saber y le abre los ojos.⁷⁹

⁷⁹ Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 76.

CAPÍTULO 2 La alteridad ética en Levinas

*La mera presencia del otro a quien encontramos, ayuda,
aún antes de que él abra la boca,
a des-cubrir y a abandonar la propia clausura.*

Hans-Georg Gadamer

2.1 Contra la fenomenología de Husserl...y con ella

¿Para qué trabajar con la concepción de sujeto en Levinas también desde Husserl? Precisamente para llegar a la de intersubjetividad levinasiana; podría parecer ocioso señalar que necesariamente estas concepciones se relacionan, además incluso de todo lo expuesto en el capítulo anterior, pero no creo que resulte en desencanto el interesante aporte que Levinas ofrece al respecto. La alteridad es siempre intersubjetividad, y para dar con ella debe tratarse forzosamente el tema de la subjetividad, de la conciencia en un sentido lo más amplio posible. En este apartado trataré de llevarse a cabo desde el contexto filosófico (y hasta cultural) que a él le fue propio. En efecto, la postura singular de Levinas

es resultado de su relación nada ortodoxa con la fenomenología que se potencia desde toda una corriente de pensamiento en gran medida diferente al moderno occidental —y desde el que la critica en su obra—: el pensamiento judaico, con el que, habiéndolo como tradición propia, se hace intervenir en esa filosofía occidental —aunque tal vez muy poco reconocido esto— a la que se adentró con sus estudios en Alemania, antes de incursionar en Francia. Sobra decir pues que aquella tradición es la que impera en sus escritos filosóficos en un primer momento al menos.

En un sentido inicial, dice Levinas, la subjetividad se da en el gozo. “En el gozo soy absolutamente para mí. Egoísta sin referencia al otro, estoy solo sin soledad, inocentemente egoísta y solo. No contra los otros, sino en mi ‘reserva personal’, pero enteramente sordo al otro (...) sin orejas como vientre con hambre”.⁸⁰ No obstante, en su concepción de la alteridad, la relación sujeto-intersubjetividad es realmente una relación de ‘pasaje’, cuyo sentido de puente implícito casi podría hacernos confundir considerando que el sujeto es desde sí mismo el otro, de manera equivocista debido al carácter del “deseo” metafísico que tiene de éste. Para nuestro autor el deseo es “deseo de lo absolutamente otro”, de la trascendencia en la alteridad. Anterior a todo deseo está el necesitar del sujeto —y el gozo—, es decir, el ser que carece de completud: un ser *indigente*, según expresa. Respecto a un ‘tú’, que es el otro, Levinas ilustra este inicial rasgo del yo en los albores mismos de su obra capital *Totalidad e infinito*: estar es estar guiado a otra parte, a lo otro, de lo cual se tiene ‘necesidad’ y por tal se tiene deseo. En tanto necesidad, originaria para Levinas en un primer sentido, el sujeto es un *en sí y para sí*. Pero el deseo de éste luego es ya un “para otro”:

El movimiento metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*. El análisis habitual del deseo no podría dar razón de su singular pretensión. En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada. Coincidiría con la conciencia de lo perdido. Sería esencialmente nostalgia, añoranza. Pero de este modo no sospecharía aún lo que es verdaderamente otro.

El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. (...) El deseo es absoluto, si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. La invisibilidad no indica una ausencia de relación; implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea. La visión

⁸⁰ Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 2006, p.153.

es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba. La inadecuación no designa una simple negación o una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento que mide los seres, la desmesura del Deseo. (...) El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. (...) Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad del Otro.⁸¹

Por lo pronto debe dejarse señalado este carácter de lo absolutamente otro y el ‘para el otro’ para ser retomado más adelante; antes, decíamos, no puede seguir hablándose de lo que es el sujeto para Levinas sin aludir al antecedente de Husserl, quien es el consabido punto de partida en las consideraciones de la propia fenomenología ensayada por Levinas. La categorización husserliana de la subjetividad es trasfondo desde el cual precisamente parte el esfuerzo argumentativo de Levinas respecto a la temática de interés aquí, pero si bien es cierto que no se puede hablar de lo que es el sujeto para éste sin aludir a tal referencia, ésta misma irá siendo modificada o superada a la sazón de la crítica que le suscita y su posterior teoría de la intersubjetividad. Es conveniente aquí reproducir al autor lituano en una entrevista publicada por la *Revue de métaphysique et de moral*, “Entretien avec Emmanuel Levinas”. Se expresa así:

(...) mi propia fenomenología consistiría en constatar que la identidad del *yo* y de ese *yo pienso* no es capaz de abarcar al “otro hombre”, precisamente por la alteridad y la irreductible trascendencia del otro; que esta reducción a la impotencia no es negativa en la “apresentación” en que fracasa la representación, sino que es *otro* pensamiento en la conversión —o el retorno— del “para sí” egológico a su “para el otro” original (...) El cuadro de la fenomenología husserliana habría explotado en el curso del análisis trascendental, pero la “destrucción” del yo dominante en que se anclaba no es una etapa cualquiera hacia la insignificancia de la persona, es su elección para las responsabilidades (...).⁸²

Todo esto abre muy bien desde ahora el panorama en el que consiste la alteridad levinasiana y que quedará fijada en términos de la tendencia radical al otro, culminando en la responsabilidad solidaria, pero ilimitada, hacia él. No habiendo propósito de discurrir en detalles finos acerca de hasta qué punto llega o no la filosofía de Levinas en tanto que fenomenológica, el camino que proponemos a partir de aquí es, primero, hacer brevemente la ubicación temática de su relación con Husserl, en segundo

⁸¹ Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, pp. 57-58.

⁸² La cita está entresacada de una nota del traductor, Juan María Ayuso Díez, de la también entrevista a Levinas hecha libro, *Ética e infinito*, La barca de la medusa, Madrid, 2000, p. 32.

lugar, destacar los principales caracteres específicos en que consiste su noción de subjetividad en relación indisoluble con la de intersubjetividad, para al final enfocar la alteridad en las más extremas pero importantes significaciones de su filosofía ética.

Habíamos dicho que para Husserl, iniciador de la fenomenología y mentor de Levinas, existe una subjetividad en forma de ‘yo puro’, trascendental —si bien no tanto a la manera en que un Descartes o por otro lado Kant lo describieron—. En su ‘método intuitivo’ la intuición se define como un modo de conocimiento que alude a la reflexión acerca de una conciencia que está ‘reducida’ de una manera fenomenológica, pero esto queremos tomarlo ahora en el sentido de que la reflexión para Husserl es el reconocimiento de que todo lo vivido en un momento presente no es ‘visto’ estrictamente, con lo cual entonces se hace necesario que la conciencia reflexione —o ‘gire’, digamos— sobre ella misma de tal modo que cada vivencia se convierta en objeto para la conciencia, como realmente vivida: vía única de alcanzar las cosas, siendo ello lo que en principio sigue Levinas. Asimismo, en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, Husserl llega a dar privilegio a la percepción como forma más precisa de la intuición, esto es (por lo menos a los ojos seguidores de Levinas en ese punto) el ‘ver’ precisamente como si se tratase del original, en ‘persona misma’, o en ‘carne y hueso’ como prefería aludir. En ese temprano momento al menos, para Levinas la intuición en tanto que percepción⁸³ es la esencia misma de la razón; “el acto mismo de la razón es el acto intuitivo” y con ello afirma que dicha intuición es condición necesaria para la fenomenología (“el principio de todos los principios”, según también Husserl).

Para Husserl, habíamos visto, la intuición forma parte de los actos intencionales de la conciencia. Como tales, Levinas también llegó a dividirlos en un par de conjuntos: los ‘intencionales signitivos’, esto es, aquellas intenciones ‘vacías o no realizadas’ y, por otro lado, los actos ‘intencionales intuitivos’ (intuiciones) en los que el objeto no es únicamente ‘apuntado’, sino visto con *evidencia*, como es precisamente el caso de la percepción (y de la imaginación incluso). Esto

⁸³ Pues la intuición tiene varias formas, según Husserl, sobre las que también trabajó Levinas.

remite en línea directa a dar con uno de los postulados cruciales en la fenomenología de Husserl, el de que la evidencia es el modo originario de lo dado, como si estuviera presente ‘en persona’ ante el yo conciente.

En el sentido más amplio —explica Husserl— evidencia designa un protofenómeno general de la vida intencional —frente a otras formas de tener conciencia que puede ser a priori, *vacías*, presuntivas, indirectas, impropias—, el destacado modo de conciencia de la aparición misma (*Selbsterscheinung*), del representarse-a-sí-misma (*Sich-selbst-darstellen*), del darse a sí misma (*Sich-selbst-geben*) una cosa, una generalidad, un valor, etc., en el modo extremo del estar dado *aquí mismo*, directamente intuido, originalmente.⁸⁴

Pero Levinas, a pesar de conferirle entera validez de inicio a la evidencia y la percepción, detectará posteriormente dos situaciones luego de caer en la cuenta de que la evidencia puede ser ‘adecuada’ cuando el “objeto referido se llena del objeto visto”, pero ‘inadecuada’ cuando se trata de un objeto trascendente como la percepción o relación con algo exterior, ya que en ese tipo de objetos sólo es posible ver alguno de sus lados y no enteramente. La primera situación detectada es que los actos intencionales de la intuición son, precisamente al efectuar el ‘darse’ a sí misma, los intermediarios que el sujeto como conciencia usa para apropiarse de los objetos y del mundo, es decir, objetivarlos, modo con el cual también se aproxima a los otros ‘metabolizándolos’ en conciencia y despojándolos de su ser propio al enajenar su propia trascendencia y la inmediatez que genuinamente son respecto al sujeto —el *mismo*—. Así, dicha enajenación da una señal de oposición a la alteridad puesto que la inmediatez del otro —su *rostro*— para Levinas debe ser inapresable e irreductible en representaciones. Este primer cuestionamiento que nuestro autor le hace en ese sentido a la fenomenología se resume en la siguiente reflexión:

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. (...) El conocimiento es el despliegue de esta identidad. (...) La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto (...) es precisamente su reducción al

⁸⁴ Cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México-Buenos Aires, 1985, p. 92 ss.

Mismo. Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad. Este resultado se obtiene desde el primer rayo de luz. Iluminar es quitarle su resistencia (...).⁸⁵

En relación con esto, la segunda situación incómoda detectada por Levinas tiempo después es justamente la de la evidencia. Las preguntas que cabrían aquí pueden ser: ¿Cómo puede no ser ya la evidencia uno de los soportes de la representación y la adecuación? ¿Cómo la luz necesaria para la visión, para la *e-videncia*, deberá pasar a segundo término de importancia en la relación con los otros y hasta con los objetos? En realidad, la visión a la que necesariamente hace referencia la evidencia es abordada por Levinas en sus distintos sentidos, con unos está en contra y con otros a favor, pero respecto del tema de la alteridad, la evidencia como tenencia de lo otro en la luz intencional de la conciencia del *mismo* es fuertemente criticada. De manera breve, la respuesta del Levinas de *Totalidad e infinito* en este punto es que:

El acceso a los seres, en la medida en que se refiere a la visión, domina estos seres, ejerce sobre ellos un poder. La cosa es *dato*, se ofrece a mí. Me mantengo en el Mismo accediendo a ella.

El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.⁸⁶

La lógica de Levinas es que una comprobación apodíctica solamente refuerza el carácter de ‘mismidad’ que tiene la conciencia. Esta interpretación sobre el tema mostraría una diferencia respecto a la de Gadamer, para quien el otro puede llegar efectivamente a ser comprendido, comprendiéndose con él en el proceso dialógico. Sin embargo, por lo demás, el señalamiento de Levinas está en la misma línea que el sentido de Gadamer respecto a que la comprobación apodíctica, coinciden, representa un riesgo de caída al solipsismo puesto que es identificación consigo misma vuelta en torno a sí, aunque tenga, bien relegada, la orientación al mundo exterior, a otra cosa que no

⁸⁵ Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., pp. 67-68.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 207.

es ella misma. Siguiendo esta interpretación, la evidencia en relación “al mundo y a las cosas que en él existen”, es necesariamente ‘inadecuada’ y, por otra parte, cuando ‘adecuada’, es porque se da entonces sólo en la búsqueda de una certeza de sí en la propia reflexión⁸⁷ aunque esto parezca una redundancia...efectivamente la conciencia llega a serlo en todo este sentido. No se trata entonces de la simple definición en que se quedara Husserl —aunque Levinas le conceda aceptación a la fenomenología husserliana cuando el mentor hizo una crítica de la evidencia de los “encadenamientos lógico-matemáticos” —, sino en el trasfondo importante que incluso viene de su propia sintaxis, evidencia, que únicamente se refiere a una óptica y a la luz dadas como elementos en la concepción de la verdad monológica que se produce sobre todo con la teoría el método científico: otra vez, la ya señalada verdad como adecuación —*adaequatio rei et intellectus*— y en la conciencia del yo, como se ha insistido. Análogamente, la conciencia intencional ilumina con su intuición al objeto y a la alteridad, los sorprende y conceptualiza, ya no son importantes en su propio ser; lo percibido en el sentido de una fenomenología extrema —pero sobre todo del Idealismo trascendental criticado por Levinas, lo mismo que Gadamer— no es el ente o el otro en sí mismos sino en tanto que son percibidos y moldeados por el sujeto “en el cómo de su ser intencionado”: han sido relegados a segundo término. Así va dándose por parte de Levinas una crítica a la fenomenología y por lo tanto un desmarque de ella, y en este sentido apunta que “la fenomenología —comprensión por iluminación— no constituye el acontecimiento último del ser”.⁸⁸

En todo caso, la tarea de Levinas que quiero destacar ahora respecto a su maestro —punto desde el cual Levinas seguirá ya bien definido en el desarrollo de su propia concepción de la intersubjetividad— es precisamente la señalización de que Husserl descubre en sus *Investigaciones Lógicas* que la conciencia del yo, al darse en distintas formas (a priori, indirectas, vacías, etc., como ya se indicaron), a cada una le corresponde una intencionalidad diferente, de tal manera que la

⁸⁷ Cfr. “De la conciencia a la vigilia” en *De dios que viene a la idea*, traducción de Graciano González Rodríguez-Arnáiz y Jesús María Ayuso, Caparrós editores, Madrid, 2001, pp. 33-55, concretamente el párrafo 2.

⁸⁸ Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 54.

intencionalidad no se referiría únicamente a las intuiciones puras en que sólo se da el ‘representar’ las cosas mismas, sino también por ejemplo el ‘valorarlas’, cuestiones ambas que, sin embargo, tienen su propio ‘modo de actualidad’.⁸⁹ Con ello, parafrasea Levinas a Husserl, ‘tener un sentido’ no significa forzosamente ‘representar’. Pero si bien Levinas otorgaba crédito expreso a Husserl sobre este punto en su temprana tesis *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, diciendo que a través de la intencionalidad, el mentor atinó al blanco al “haber puesto en el corazón mismo del ser de la conciencia el contacto con el mundo”, no obstante, poco a poco Levinas fue entendiendo las precisiones que Husserl iba haciendo de los propios postulados en este respecto sobre la marcha de sus amplios escritos, y a partir de lo cual llegará Levinas incluso a separarse casi por completo de él. De hecho, entre otras cuestiones esto sigue consignándose dentro de *Totalidad e infinito* en relación con el establecimiento del yo puro ‘constituyente’, del ‘mismo’ que constituye al otro y lo otro al volverlo objeto, como ya se ha visto. En aguas de esta obra, Levinas apunta ya que en cuanto representación, la *adecuación* al objeto no define la conciencia en su nivel fundamental, (...) la conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces —esta fenomenología— y en realizar *acontecimientos* cuya significación —contrariamente a la concepción heideggeriana— no llega a *develar*’.⁹⁰

En ese sentido, el aporte levinasiano se cifra en el recorrido de pasar de la intencionalidad de la conciencia a la definición de su no-intencionalidad. Esta última es una conciencia no objetivante; ‘mala conciencia’ que esta abierta, antes que cualquier reflexión, a la experiencia franca de la ‘acogida’ de los objetos y del otro “dejándolos ser de otro modo —su propio modo— que puro objeto de conocimiento”.⁹¹ La conciencia ‘no intencional’ o ‘pre-reflexiva’ debe su anterioridad según

⁸⁹ Cfr. Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Tomo 2, Alianza universidad, Madrid, 1985, p. 473ss (Quinta investigación).

⁹⁰ Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., pp. 52-53.

⁹¹ Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, p. 50 ss.

Levinas al carácter de los ‘datos hyléticos’ que se dan antes de ser apuntados, digamos, por la reflexividad, esto es, previo a ser “conjuntados y animados por la conciencia” —lo cual esboza muy bien en referencia al inicio mismo de la *V Investigación* de Husserl—. Así, el sujeto cobra otro significado cuando se baña en *lo sensible* antes de percibir e inteligir los objetos.⁹² El mundo, los objetos y el otro adquieren una diferente y muy singular consideración, a la vez que la intencionalidad se ve desbancada por lo previo a ella: su preintencionalidad. No es tan peregrina esta mención, ¡como tampoco este “reencausamiento” del sentido de la conciencia como podría pensarse!, sino que es un verdadero paso adelante de Levinas respecto del que Husserl llegó a tener. El punto crucial en torno a la alteridad es que la conciencia no intencional levinasiana supone la inmediatez del otro que no se da como reflexión, ni siquiera de manera forzosa en el tiempo presente. El reinado de la llamada ‘datitud’ *ante* los ojos temporalmente en el ahora se difumina como gas con otra propiedad de la conciencia interna del tiempo en la que el sentir y lo sentido, el vivir y lo vivido sitos en la *Investigación* mencionada, pueden hacer referencia a un pasado, con lo cual Levinas, criticando singular y atinadamente creemos, replantea el papel del tiempo presente, de la presencia directa y, por lo tanto, de la representación respecto a la experiencia del conocimiento objetivo e intersubjetivo, así como de la idealización del sujeto que se encuentran en buena parte de la fenomenología y la filosofía moderna.

La ‘iluminación’ representacional referida a una vivencia subjetiva “puramente egoísta” e intencionada en que el objeto debe tener “capacidad de presentación” para ser re-presentado, cae en manos de Levinas también en su obra *De dios que viene a la idea*, desde donde además es menester extraer la definición de la conciencia no intencional a la que le dedica buena parte del parágrafo “La mala conciencia y lo inexorable” luego de preguntarse si el ‘saber’ de esta conciencia *sabe* efectivamente. Es pues, una

⁹² Referencia hecha a la obra de Levinas *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005. La edición francesa es *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1982.

(...) conciencia implícita que precede a toda intención —o que ha regresado de toda intención—, no es acto, sino pasividad pura. (...) “Conciencia” que, mejor que significar un saber de sí, es difuminación o discreción de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin menciones o miras, sin la máscara protectora del personaje que, tranquilo y compuesto, se contempla en el espejo del mundo. (...) en su no-intencionalidad, la identidad —más acá de cualquier saber, antes de toda falta, en su identificación no intencional— retrocede ante su afirmación, ante lo que de insistencia puede comportar la vuelta a sí característica de la identificación. (...) Reserva del no-investido, del injustificado, del “extranjero en la tierra” (...).⁹³

A lo que van acercándose todos los planteamientos por parte de Levinas en aras de la alteridad, es a establecer de lleno una nueva o diferente forma de la subjetividad. Ha sido claro en esto que no todo se vuelve crítica a la subjetividad como si se tratase de negarla por completo o anularla, en lo absoluto, como tampoco todo lo dicho por él es crítica sin más a la fenomenología. Debe mucho a Husserl y hasta a Heidegger⁹⁴—aunque por otro lado también a Buber o a Rosenzweig, comprobado por ejemplo en *Totalidad e infinito*—. Pues bien, respecto a su obra capital confiesa que “este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad (...) como fundada en la idea de infinito”.⁹⁵ De cualquier modo, dicho carácter esencial se desarrolla en discusión con las fenomenologías de Husserl y Heidegger, pero porque a decir del lituano, éstas no han sido capaces de ofrecer razones metodológicas para pensar el infinito a pesar de que éste, así como la noción de “inadecuación por excelencia” que implica, están presupuestos en tales autores. De ahí que para Levinas ni por la ‘intencionalidad como tampoco por la ‘mundanidad’ del ser ahí se ha podido constituir el sentido correcto de la subjetividad, lo cual cuestiona de forma directa a Heidegger. La subjetividad del otro trasciende todo sentido desde *otra* mirada fenomenológica. Dicha trascendencia puede definirse como el “modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*”, esto lo llama Levinas, “en efecto, rostro”.⁹⁶ Rostro y temporalidad —no necesariamente presente— son para él la verdadera trascendencia. Es la idea de rostro la que le permite andar en caballo de hacienda hacia una “noción de

⁹³ Levinas, *De dios que viene a la idea*, op. cit., p. 225.

⁹⁴ Incluso, Levinas tiene expresa influencia heideggeriana en su interpretación de Husserl, al menos en la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*.

⁹⁵ Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 52.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 74.

sentido anterior a mi *Sinngebung* y así, independientemente de mi iniciativa y mi poder” como egoísmo, se implica una “anterioridad del ente sobre el ser” que denomina Levinas famosamente *exterioridad*⁹⁷ y que es precisamente el ladrillo faltante en la estructura ensayada por él: la subjetividad como totalidad —o mismidad— en relación con la intersubjetividad como ‘entrada’ de la exterioridad —la otredad—. De igual manera, por el rostro se revela la exterioridad del otro ‘inmediatamente’ —dicho sea de paso, esta “filosofía de lo inmediato” tampoco puede albergarse “ni en el idealismo de Berkeley, ni en la ontología moderna”⁹⁸ —. Es conveniente dejar esto último solamente señalado para abordarlo un poco más en el curso de lo que sigue. Baste la indicación del autor Reyes Mate que al respecto ayuda a dar una primera conclusión:

El convencimiento de que la “identidad subjetiva”, el “principio de autonomía”, el “yo”, es la soledad que clama por un movimiento constituyente del sujeto moral y del sujeto histórico. (...) Asimismo, se da (...) el talante (*Stimmung*) de atención, escucha o recuerdo de algo exterior y extraño a uno, pero cuya presencia en nosotros es lo que nos constituye en sujetos humanos. Conceptos como alteridad o interrupción se oponen a intencionalidad o *continuum*.⁹⁹

2. 2 *De la subjetividad a la alteridad intersubjetiva levinasiana*

Con todo lo anterior, el yo como subjetividad es de índole amplia e interesante en Levinas. No pocas son las características que le piensa. En tal entendido esto es lo que intentaré condensar ahora, por cuanto que creo que todo ese amplio espectro de concepciones goza de coherencia explicativa y filosófica respecto a la alteridad y ética suyas. Es interesante que de una noción de subjetividad va conectando otra o, mejor dicho, va haciéndola cada vez más completa y sugerente. La exposición ahora será centrada en explorar, primero, la caracterización del sujeto para Levinas en vista de lo que dentro de *Totalidad e infinito* (y en obras posteriores, más todavía) se mostraba como la radicalización

⁹⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁸ *Ídem*.

⁹⁹ Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, op. cit., pp. 62-63.

de su propuesta filosófica, para después hacer los señalamientos pertinentes concretamente respecto a la intersubjetividad. Preciso comenzar con un considerable pasaje de su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, para ir desmenuzando particularidades de dicha subjetividad. Dice el autor lituano-francés que:

La pérdida del tiempo [un pasado que se da como diacronía, como tiempo in-memorial, “tiempo perdido sin retorno” en el que el rostro del otro emerge y no tiene coincidencia con el presente de ninguna forma] no es la obra de ningún sujeto (...) sino (...) síntesis de retenciones y proyecciones (...) que se realiza pacientemente y que se denomina de modo profundo pasiva (...). En la conciencia de sí ya no hay *presencia* del yo a sí mismo (...).

Esta diacronía del tiempo (...) es disyunción de la identidad en la cual lo mismo no alcanza a lo mismo; es no-síntesis, laxitud. El para sí de la identidad ya no es para sí. La identidad de lo *mismo* en el “yo” le viene de fuera a su pesar, como una elección o una inspiración al modo de la unicidad de lo asignado. El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación. En el envejecimiento la subjetividad es única, irremplazable, yo y no otro, pero lo *es a su pesar* dentro de una obediencia sin deserción, en la cual la rebelión va cocinando a fuego lento. Características que se excluyen y que se rebelan como responsabilidad para con el Otro, responsabilidad más primitiva que cualquier compromiso.¹⁰⁰

Aquí se va encontrando claramente la radicalidad levinasiana en el tema del yo respecto al otro. Es una subjetividad ética la que va cobrando forma, así como una alteridad metafísica también. Hay varias cuestiones que señalar en este punto, pues resulta gratamente interesante que Levinas manifieste en sólo este párrafo casi toda la extrema nomenclatura de características que para él tiene el sujeto (sujeto precisamente ético) al igual que la intersubjetividad, ésta sobre todo en referencia a la más radical de sus formas, la de la ‘pasividad’ del mismo frente al otro, que trataremos más abajo. Son cuestiones que imponen ser descritas una por una al menos brevemente para trazar el espectro radical que en relación con esto tiene el yo en la teoría levinasiana y que, a la vez, irá dibujando la alteridad en tanto que intersubjetividad de tal manera que, al cabo, se van interdefiniendo. Llegados a este punto, el diagnóstico es que el sentido del para sí del sujeto está en franco colapso; ya no es identidad férrea consigo mismo, autofundado —ha sido ‘depuesto’—. De hecho, ha de confirmarse desde ahora que dada la superación vista de la autoclausura egóica, parece claramente que no es posible más que

¹⁰⁰ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 2003, pp. 105-106.

considerar la ética firmada por el lituano —que es ética en tanto que “filosofía primera”, *philosophia proté*— como irreductiblemente bipolar, cuya vinculatividad es la forma mismo-otro. Es aquí donde va a emerger como una bocanada de aire en el agua la alteridad del otro en el yo, emergencia dada, podría decirse, en un fenómeno de heteronomía y no ya de autonomía.

En primer lugar, Levinas figura esto como *elección* del otro al mismo. Es un modo de tal subjetividad (en el sentido de subjetivación mejor dicho, pues se trata de una acción) de la que ella misma en lo absoluto es conciente, mencionando esto en toda la amplitud de su significado. Desde su *exterioridad*, el otro funda la conciencia sin que ésta ‘se de cuenta’, “me ha elegido antes de haberlo elegido yo”,¹⁰¹ expresa nuestro autor; solamente así se obtiene o nace el rango del yo, como *objeto* incluso —de la elección del rostro—. Aquí nos atrevemos a decir que en Levinas esa consideración da la nota referencial importante para ver al sujeto como ‘des-sustanciado’, ‘des-interesado’ y, casado con ello, el sentido alterativo de sujeto como un yo ‘en sujeción’, ‘sujetado’ al otro ya desde el comienzo mismo.¹⁰²

Por la otra parte, el sujeto lo es tal para Levinas en tanto que alude sorprendentemente a una índole profética. Esto es, que el *mismo* se hace eco de la palabra del otro y sólo así es que tiene voz. Es un mecanismo de escucha del *decir* metafísico que, tanto palabra como llamado trascendente de la *epifanía* del rostro —de su manifestación o expresión— impera en el *mismo*, quien ‘testimonia’ la experiencia del habla previa del así llamado *infinito*. Debe hacerse notar en esta parte la impronta teológica y bíblica que Levinas no oculta en su filosofía. Hay que dejarlo dicho y recordarlo como un elemento muy importante. Ambas conceptualizaciones, elección y profetismo —así como muchas más— son por ejemplo analogías que abrevan de las Escrituras. La elección hace referencia a la hecha por el Dios judío al pueblo de Israel, en que éste es pasivo receptor de la decisión de aquél, y donde la “diferencia entre yo y el mundo es prolongada por obligaciones hacia los otros. Eco del *decir*

¹⁰¹ Cfr. El apartado “Esencia y desinterés”, en *De otro modo que ser...*, *op. cit.*, p. 45 ss.

¹⁰² Pueden verse con provecho al respecto los primeros párrafos de la quinta parte de *De otro modo que ser...*, p. 205 ss.

permanente de la Biblia: la condición —o la incondición— de extranjeros y esclavos en el país de Egipto”.¹⁰³ Mientras, el profetismo señala la labor de quien, cual hermeneuta —o como los poetas en ciertas tradiciones—, reproduce la voz divina, previa escucha de sus mandatos. Así pues, en tanto que postulado de Levinas, la acción profética es muestra también de un sujeto que surge a partir de tal voz primigenia y exterior que le habla y que, desde su escucha, se hace “testigo” del *infinito*. Lo explica así el propio autor:

A condición de entender el profetismo en un sentido mucho más amplio de lo que comportan el don, el talento o la vocación particulares de esos a quienes llamamos profetas, (...) pienso el profetismo como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro, paradójicamente antes, incluso, de saber lo que, en concreto, se exige de él.¹⁰⁴

El yo, cuando se abre de esta manera es, pues, un profeta que anuncia dicha experiencia de la *exterioridad*, anuncia lo nuevo que se presenta como alteridad, profetismo en tanto que un modo en que el sujeto entra, digamos, en un anonadamiento cuando la totalidad egóica se encuentra ante la otredad. Dicho lo anterior se ve ya más claramente que en el mismo momento el otro *es* el *infinito*, la *exterioridad*, el ‘no-yo’ que como negatividad o trascendencia de la mismidad reporta una dialéctica de lo que está ‘más allá’ del *ego* o *logos* —pues según el Idealismo el saber es lo absoluto, la conciencia última de sí—, de lo que lo rebasa y se relaciona con él y lo trastoca...de lo que lo llama. Es por esto que se lee a menudo en Levinas una dialéctica ‘ana-lógica’ —allende del *logos* en su sentido más fiel— de la alteridad, la cual se contraría con la metafísica del sujeto que en la etapa moderna dota a éste del significado mencionado con anterioridad.

De todo esto cada vez va notándose mejor el signo de la subjetividad respecto a la intersubjetividad. En el mismo tenor se da, por cierto, la ‘inspiración’, que se relaciona con el

¹⁰³ Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI Editores, México, 2006, p. 129.

¹⁰⁴ Levinas, *Ética e infinito*, *op. cit.*, p. 95.

‘testimonio’.¹⁰⁵ Sin duda, la inspiración es una de las más logradas figuras con que Levinas metaforiza la temática en cuestión: el sujeto, en su encuentro responsable con el otro es un psiquismo ‘anima-do’ por éste, el receptor de un aire que inunda cual respiración profunda el vacío de una subjetividad previamente autoasfixiada. “Mediante esta alteración —nos dice el filósofo— el alma anima al sujeto. Es el propio *pneuma* de la *psyché*. El psiquismo significa la reivindicación del Mismo por el Otro o la inspiración (...)”.¹⁰⁶ Cuando Levinas dicta su famosa frase que califica al sujeto frente al otro como una “pasividad más pasiva que toda pasividad”¹⁰⁷ en *Humanismo del otro hombre*, está haciendo referencia a todo lo anterior, condensándolo así luego de haberlo trabajado a lo largo de sus textos anteriores. Y es que, hablando de la alteridad, en efecto, la pasividad es el rasgo genérico que tiene el yo cuando se ‘subjetiva’ de esta forma, a la vez que objeto también de las más acendradas críticas que responden al diagnóstico siguiente: nuestro autor, en su fijación por de-poner el sujeto de su trono privilegiado y totalizado, ha corrido el riesgo de desbocarse a pasar de la unicidad de este en-sí-mismo hacia el otro extremo literalmente, hacia el extremo otro que viene a ser la *situación* equívoca de aquella dialéctica mismo-otro.

Ya entrevisto con esto, otro carácter marcado de la pasividad subjetiva respecto a la alteridad es su sumisión al ‘mandato’ del otro, lo cual conlleva la asimetría de la relación intersubjetiva de Levinas. Se muestra por un lado en una pasividad radical que se subsume al imperativo del otro, quien le exige obediencia a la subjetividad del *mismo* y aceptación de la obligación para con él desde la ‘anterioridad’, es decir, antes aún de que la interpelación sea hecha. Se trata, en fin, de una “obediencia anterior a la presentación o a la representación del mandato que impone la responsabilidad”.¹⁰⁸ Esto remite directamente a la condición precaria que sobre el ser humano también sentencia Levinas y ante la cual, en *Humanismo del otro hombre*, declara como el más *propio* modo

¹⁰⁵ Para abundar al respecto véanse los párrafos “La inspiración” e “Inspiración y testimonio”, en *De otro modo que ser*, *op. cit.*, pp. 216-221.

¹⁰⁶ Levinas, *Ibíd.*, p. 217. Véase también al respecto del mismo autor, *Ética e infinito*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁰⁷ Levinas, *Humanismo del otro hombre*, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 99.

(y fructífero respecto a las relaciones interhumanas concretas que se miden por la ética), el de una subjetividad *paciente*. “Se trataría de un nuevo concepto de la pasividad, (...) más radical que la del efecto en una serie causal, *más acá* de la conciencia y el saber, pero también *más acá* de la inercia de las cosas que reposa en sí misma (...) una pasividad referida al *revés* del ser, anterior al plano ontológico (...)”.¹⁰⁹ La pasividad “hace caso”, pues, tanto a un llamado latente, que no se ha llevado a cabo aún, pero que es inminente por parte de la *exterioridad* que representa el otro y su rostro —se trata así de una solicitud, un ‘Decir’ metafísico—, como también evoca a la interpelación concreta. Todo es *llamado* a la respuesta.

La radicalidad de la propuesta de levinasiana tiene muchas improntas, una más de ellas es el sufrimiento por el otro. Levinas plantea primeramente al respecto que “el padecer se comprende a partir del mal y el sufrimiento es puro padecer”. Habla del mal y lo califica de inútil, aunque existente. Lo define como el ‘contenido’ del que la conciencia dolorida es conciente y se asienta, precisamente, en el mal, adversidad misma del sufrimiento. Pero más allá de un mero dato de la conciencia, se trata de una “denegación y hechazo de sentido que se impone como cualidad sensible (...) como la *forma* en la que, en la conciencia, lo insoportable no puede soportarse”.¹¹⁰ Por ello, asimismo, en el sufrimiento “la sensibilidad es vulnerabilidad, es más pasiva que la receptividad. (...) Exactamente un mal. (...) El padecer se comprende a partir del mal. El sufrimiento es puro padecer.”¹¹¹ Pero el extremo radica exactamente en la forma de la acogida alterativa del sufrimiento del otro por un sujeto. En ello Levinas plantea la pregunta de si simultáneamente al aspecto de la inutilidad del sufrimiento doliente debe intervenir “la posibilidad de una curación en la que tiene lugar un ruego, un grito, un gemido o un suspiro, demanda de ayuda originaria, un auxilio de otro yo cuya alteridad, cuya

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 95.

¹¹⁰ Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, tr. de José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia, 2001, p. 115.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 116. Continúa diciendo que el mal es negativo por cuanto que “la humanidad del hombre que sufre se halla abrumada por el mal que la desgarrar, pero de un modo distinto a como la abruma la no-libertad. Lo importante (...) en el padecer del sufrimiento es la concreción del *no* que emerge como mal. El mal del dolor, su malestar es como el estallido y la articulación más profunda del absurdo (...)”.

exterioridad promete la salvación”.¹¹² La respuesta es predecible: la acción de la alteridad tiene el signo ético más alto al llegar hasta la posibilidad misma del sufrimiento por el otro. En este sufrir por otro, el yo ofrece incluso la piel “a la herida y al ultraje”. Es sensibilidad vulnerable debido a que está descubierto y expone hasta lo descarnado, lo más desnudo, lo más allá de cuanto podría exhibirse y darse “a la comprensión y a la celebración”. De tal forma, el sujeto es vulnerabilidad de la cabeza a los pies, “hasta la médula de los huesos”.¹¹³ Pero esto no queda en tal consideración, sino que se expande. Citamos nuevamente a Levinas al respecto:

(...) el sufrimiento del sufrimiento, el sufrimiento inútil del otro hombre, mi justo sufrimiento por el sufrimiento injustificable de los demás despeja la perspectiva ética de lo inter-humano sobre el sufrimiento. En tal perspectiva se establece una diferencia radical entre el *sufrimiento en Otro*, allí donde está, que es imperdonable para mí y que me solicita e invoca, y el sufrimiento *en mí*, mi propia aventura del sufrimiento en la que su inutilidad constitutiva o congénita puede adquirir un sentido, el único sentido del que es susceptible el sufrimiento: convertirse en sufrimiento por el sufrimiento —incluso inexorable— del otro.¹¹⁴

De esta manera, el mandato insito en la acogida alterativa del yo al otro se transforma en un verdadero y polarizado *para el otro*. Este rasgo efectivamente nos habla, no sin sorpresa, de una intersubjetividad en la que el yo mismo es subordinado en una “relación asimétrica”, pero en un muy especial y ético sentido. Es el otro quien me ha interpelado incluso desde la anterioridad e inmediatez que significa su rostro; el sujeto en el sentido levinasiano lo ‘acoge’, acoge el llamado, y reconoce su trascendencia —reconocimiento de la trascendencia del otro que es justamente una de las definiciones de la ética para Levinas— e indica, en la tendencia hacia lo otro, un cobijo de misericordia, de gracia, de verdadera hospitalidad, pero en esa prerrogativa anunciada. Es hospitalidad donde el anfitrión, generoso al máximo, ofrece al otro no solamente la casa de su ser, sino hasta la materia de su ser — toda materialidad, su piel, él mismo como sensibilidad en que “el sujeto es de carne y sangre”, dado que la materia para Levinas es el sitio propicio del ‘para otro’— y la comida de su interior...o bien,

¹¹² *Ibíd.*, p. 117.

¹¹³ Véase, “Subjetividad y vulnerabilidad”, *Humanismo...*, *op. cit.*, p. 120 ss.

¹¹⁴ Levinas, *Entre nosotros*, *op. cit.*, pp. 118-119.

concretamente, incluso hasta *dar* el pan de su propia boca.¹¹⁵ De igual forma esto es expresar “heme aquí. Hacer algo por otro, dar, ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad. (...) Dia-conía antes de todo diálogo (...)”.¹¹⁶

Así se presenta el cómo la alteridad deviene hospitalidad. En su momento la explica nuestro pensador, cuando en *Totalidad e infinito* también declara que: “Este libro presentará la subjetividad recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito”.¹¹⁷ Y el *infinito* es ya, sin más, el otro, para Levinas. Entonces no estamos ante una mera hospitalidad, sino la que debe cumplir la condición de asimetría en las relaciones entre el otro y el mismo, pero esto en el estricto sentido mencionado, ya que es únicamente en tal denominación levinasiana de la asimetría donde puede darse una figurativa noción de ‘grandeza’ o ‘poder’ que constituye una condición necesaria del “deber ético”. Claramente, la ética entendida bajo este pensamiento postula al mismo en razón de una ‘posición’ que no se halla a la ‘altura’ de la del otro respecto de sí, parece que se encuentra moralmente obligado a renunciar al gozo referido naturalmente a él —a restringir también por ello su propia ‘libertad’— y a considerar en primera persona a la exterioridad del *alter*. Partiendo de la asimetría tendida en el césped de lo originario, el sentido ético no reside en superar dicha relación sino en invertir sus elementos de manera tal que el *mismo* concurra en la afirmación del otro éticamente y, repito, sólo en ese sentido más alto —en su trascendencia— que a sí mismo. Mientras tanto, esa inversión de términos se relaciona en Levinas con el concepto de justicia y la concreción de indicaciones levinasianas clave, como la de la interpelación moral sita en las figuras del extranjero, la historia, el pobre, la viuda, la justicia. Déjese indicado lo anterior escribiendo con el pensador lituano que:

La relación con el Otro no anula la separación. No surge en el seno de una totalidad y no la insta a integrar en ella al Yo y al Otro. La situación del cara-a-cara no presupone además la exigencia de

¹¹⁵ Levinas, *De otro modo...*, *op. cit.*, p. 136.

¹¹⁶ Levinas, *Ética e infinito*, *op. cit.*, p. 81.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 52.

verdades universales en las que la subjetividad pueda absorberse y que sería suficiente contemplar para que el Yo y el Otro entren en una relación de comunión. Es necesario (...) sostener la tesis inversa: la relación entre el Yo y el Otro comienza en la *desigualdad* de los términos, trascendentes el uno con relación al otro en donde la alteridad no determina al otro formalmente como la alteridad de B con relación a A (...). El otro en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento — glorioso abatimiento—, tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda, del huérfano y, a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad.¹¹⁸

En otro orden de ideas, el gozo que implicaba el estatus solipsista del sujeto ha variado al sufrimiento surgido de la concepción del sujeto al intersubjetivizarse, en el modo en que Levinas lo prescribe y desde donde surge el mandato-llamado irrecusable del otro. El otro es originariamente; existe una anterioridad inmanente respecto al sujeto-mismo —pero trascendente a la vez, “la inmanencia en la trascendencia” que propone el lituano sobre la figura del rostro—. Ha de notarse que aparejada a aquella inversión se encuentra precisamente esta última. En tal oferta de vuelcos, la inversión de elementos en cuestión lo es ahora en la ida de la otredad a la mismidad a través, entre otras cuestiones, de la obediencia y del ser-para-el-otro. Hay que decir que el *infinito* hace aquí acto de presencia y esto es muy importante en la vinculación intersubjetiva, como lo advierte Levinas. Asimismo, no hay riesgo de violencia alguna en este salto, tan sólo acaso un posible hallazgo *anacrónico* de “la orden en la propia presencia”, esto es, en la inversión de “recibir la orden a partir de uno mismo”, pero siempre respecto al otro.

2.2.1 Responsabilidad y substitución

Advertido en Levinas, el para-otro dado por la presencia del rostro comporta el encuentro cara-a-cara. Es en esto donde por un lado no hay escapatoria para el *mismo* (¡un sujeto ha sido elegido!). No puede abstraerse de la relación con otro en ningún momento ni sentido. Por otra parte, no hay escapatoria para el mismo en tanto que yo singular; ‘sujeto’ no puede ser más ya, aquí al menos, una

¹¹⁸ Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 262.

simplificación de la alteridad ni tener una relación con *lo* otro —el mundo, cualquier otredad— y con *el* otro tan sólo de membrete. En Levinas la noción de la subjetividad volcada efectivamente, pero sobre sí misma y para sí misma en su propia reflexión hubo de transformarse, sacrificando el egoísmo, en una conciencia ‘para-otro’ que gira en torno ya no a lo autoposesivo sino a lo propiamente humano. En este punto se aparece otra muy relevante consideración de esta filosofía de la alteridad. Se trata de la *responsabilidad* por el otro. Nuestro pensador es lapidario en una de sus respuestas contenidas en el texto *Ética e infinito*: “hablo de la responsabilidad —dice— como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad” y abunda, “es en la ética, entendida como responsabilidad donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo”.¹¹⁹ Semejantes precisiones le ayudan a dejar en claro que siendo pasividad en un primer momento y núcleo de una distinta subjetividad, la responsabilidad metafísica es luego escucha ‘obediente’¹²⁰ al otro así como también ‘obligatoriedad’ originaria —en todo sentido aunque, en principio, más que moralmente, lógicamente vista— e incluso voluntaria hacia los hechos o en la respuesta a las interpelaciones. La relación supone dualidad y diálogo que, más allá de la igualdad de los participantes, hemos visto que Levinas lo deja en manos de la escucha paciente y la prescrita respuesta ética del yo, sobre todo cuando lo que está enfrente —pero se ha dicho, no como objeto¹²¹— es el rostro, lo cual nos gustaría mejor expresar como “estar del rostro *con* quien el sujeto *se encuentra* e interpela”. Tampoco debe aquí dejar de hacer notar, al menos sucintamente, la doble naturaleza del rostro: por un lado, nos explica Levinas, “el rostro es abstracto. Esa abstracción, sin duda, no lo es a la manera del dato sensible bruto de los empiristas. (...) La abstracción del rostro es visitación y venida, perturba la inmanencia sin fijarse en los horizontes del mundo”,¹²² pero al mismo

¹¹⁹ Levinas, *Ética e infinito*, *op. cit.*, p. 79.

¹²⁰ En cuya obediencia y prestancia el sujeto es incluso “rehén” de aquél. Esto se abordará brevemente en el próximo párrafo.

¹²¹ Recordamos aquí a Walter Benjamin cuando menciona que ‘ob-jecta’ significa “algo colocado en frente”, algo presente ante nuestra visión solamente, por eso es que de esto comienza la crítica de la experiencia de la conciencia.

¹²² Levinas, *Descubriendo el existente con Husserl y Heidegger*, *op. cit.*

tiempo “el rostro es presencia viva; es expresión”,¹²³ su epifanía, como refiere Levinas, el cual se da también como “la franqueza absoluta del cara-a-cara; [es así] como el rostro habla (...)”.¹²⁴

Habla que también cuestiona. Este es el llamado concreto que hace el rostro en el cara-a-cara hacia el yo y que busca ‘imperiosamente’ respuesta, le habla a la responsabilidad. De modo paralelo, insistimos, el aspecto en que se resume precisamente la subjetividad del hombre para nuestro filósofo es dicha responsabilidad. Si el rostro habla, el yo contesta y con ello la responsabilidad incluso llega a ser parte de su forja como tal; por lo tanto, bajo la lógica argumentativa que se sigue, esta responsabilidad le viene también *anteriormente*: rasgo crucial que funciona de anclaje ético, metodológico y explicativo de todo lo dicho respecto al tema de la alteridad. Presente ésta como originaria y necesaria, vista dentro la dualidad *ego-alter*, en *De otro modo que ser* Levinas explica con mayor profundidad este punto con su tono discursivo acostumbrado:

la responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La respuesta ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento”, de algo no-presente; viene de lo no original por excelencia, de lo an-árquico, de lo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*.¹²⁵

En las páginas de esta misma obra viene también explicando la última figura —y por lo tanto más condensada en su radicalidad ética— que engloba la significación anterior sobre la subjetividad y la alteridad. Esta figura es la de la *sustitución* del otro desde la responsabilidad. Asimismo, en su *Humanismo del otro hombre*, compendio de algunos ensayos también posteriores a *Totalidad e infinito* es donde se muestra más sucinta y radicalmente la postura filosófica del autor en cuestión, precisamente cifrada en esa figura. Allí, a la vez que un “humanismo del otro”, plantea el humanismo del sujeto *desde y hacia* el otro. Como se adelantaba líneas más arriba, Levinas no se deshace del

¹²³ Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, p. 89.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 215 ss.

¹²⁵ Levinas, *De otro modo...*, *op. cit.*, p. 54.

sujeto —¿cómo podría hacerlo alguna filosofía?!— sino que solamente le subvierte su contenido definitorio deponiendo las concepciones monistas de la mismidad. La fórmula final en la que se sintetiza lo anterior es que si el ser humano, sujeto concreto, retiene algún primado de sí como autonomía, lo es nada más en el papel de permanencia subjetiva ‘elegida’ en y para la responsabilidad del otro. Elección y obediencia, hospitalidad e inspiración han sido las formas iniciales de lo que llega a ser para el lituano la responsabilidad y, en último término, la figura del ‘posicionamiento’ en el lugar del otro, donde lo sustituye sobre todo para expiar sus faltas, para proclamarse culpable hasta el nivel de hacerse *rehén* tanto del tribunal ético como del ‘mandato’ que supone de suyo el estar cara-a-cara con la alteridad. Así, pues, la figura de la sustitución, suma generosidad y ‘asumibilidad’ —tal vez la sumisión que reprueba Gadamer— sin escape según lo que se interpreta de Levinas, es el punto al que llega toda responsabilidad. Al respecto me permito finamente reproducir una adecuada interpretación del autor Alberto Sucasas que resume esta idea:

Yo sustituyo al prójimo asumiendo —involuntariamente— el dolor y la culpa ajenos. De ese modo la alienación es el secreto de la identidad del yo: lo ajeno, el no-yo, deviene lo más propio, la sustancia ética del yo; la heteronomía es la clave de la autonomía ética, de la subjetividad. Asoma de ese modo, tímida y casi secretamente, una concepción expiatoria del sujeto, que remitiría, en última instancia, a la víctima sacrificial (...). En esa generosidad extrema (una generosidad *a pesar suyo*) (...), el infinito de la responsabilidad es pensado como expiación redentora.

Entendida así, la sustitución no sólo representaría la culminación de un vasto esfuerzo discursivo, sino también el umbral en el que se alcanza el límite de la inteligibilidad filosófica para abrir el espacio ético a un ámbito que acaso ya sólo quepa caracterizar como religioso.¹²⁶

Coincidiendo con Sucasas, en ocasiones es imposible distinguir la filosofía de la teología en Levinas. Ya se había anotado al principio de este capítulo la propia tradición cultural, religiosa por supuesto, que en Levinas se asoma sin cortapisas y que asume sin rubor en distintos pasajes de sus escritos. Si se orienta de más al aspecto bíblico religioso, si es obsesivo en la repartición de características se la subjetividad-alteridad o si en ello mismo, señalando la sustitución del otro, está haciéndose llegar al riesgoso extremo de la equivocidad en su intento de desbancar la univocidad del yo autorreflexivo,

¹²⁶ Alberto Sucasas, *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 2001, p. 52.

son cuestiones que, dada la estrechez de este apartado no será posible dilucidar, sino hasta en nuestras conclusiones finales. Por tanto, para finalizar esta parte, en cuanto a la sustitución dejemos que Levinas nos la explique de manera por demás interesante e ilustrativa, diciendo que ésta

no es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi sustitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irremplazable*, yo estoy asignado. *Por* el otro y para el otro, pero sin alineación, sino que inspirado. Inspiración que es el psiquismo, pero un psiquismo que pueda significar esta alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel. En esta sustitución en la que la identidad se invierte, en esta pasividad más pasiva que la pasividad conjunta del acto, más allá de la pasividad inerte del designado, el sí mismo se absuelve de sí.¹²⁷

¹²⁷ Levinas, *De otro modo...*, *op. cit.*, p. 183.

CAPÍTULO 3 Alteridad como rasgo del pensamiento y la praxis ético-política zapatista

*...como bien sabemos, ahora, gracias, sobre todo,
a los físicos cuánticos, en toda percepción
se funden, como en un entrelazo, el perceptor y lo percibido o lo perceptible.
Más aún el mundo es lo que percibimos
por una conciencia encarnada, en situación, no como espectadores
extraterrestres o “desmundanizados”, sino como parte del mismo mundo
en el que nuestro cuerpo es, vive, siente, comprende.
Lo que hay, pues, es la relación yo-mundo-otros,
que no es ni objetiva ni subjetiva.*

Guillermo Michel.

*La filosofía de los zapatistas
es una de las expresiones más elevadas del ser humano. Manifiesta
confluencias de la cultura maya, de la española y de la universal,
de la moderna y posmoderna.
Amerita un amplio reconocimiento.*

Pablo González Casanova.

La filosofía, pensamiento o cosmovisión —como quiera llamarse— del movimiento zapatista merece reconocimiento no sólo porque nos exhibe una manera diferente en que se vive, siente y comprende, sino por ser un modo singular también en que se critica, interpela y dialoga. Cuando se lee tanto a

Gadamer como a Levinas en sus respectivos planteamientos sobre la alteridad, el diálogo, la responsabilidad y acogida ‘inmediata’ hacia el otro, la fusión de horizontes como alteridad de condiciones particulares o ‘tradiciones’, y cuando se ha comprendido el sentido de una manera diferente de registrar el acercamiento sujeto-objeto como un tipo de conocimiento que propone la explicación de la conciencia no intencional abierta sin ambages a lo otro y el otro, no se puede dejar de voltear la vista hacia la expresión teórico práctica sita en este movimiento pacífico, el zapatista, que a través de su singular tradición y práctica ético-política hacia sí mismo y hacia los otros, patentiza las referidas ideas filosóficas. De hecho, nos parece que la de los zapatistas es una filosofía práctica de la alteridad. Sin embargo, ciertamente no por ello se trata de una teoría de filósofos profesionales, como tampoco pretendemos presentar por lo dicho una conexión orgánica o sistemática, ni de espacio, entre lo filosófico del zapatismo y la teoría filosófica de Levinas o Gadamer. Su conexión es de otro tipo; no hay duda de que en el zapatismo, la reflexión sobre las cosas, la realidad —¿no es esto el fundamento del filosofar?—, la crítica radical, el análisis pensante y ‘sintiente’ de y desde la propia tradición, las formulaciones por ejemplo del derecho a la pluralidad y la dignidad, el intento de comprender al otro, el nombrar o definir discursivamente las circunstancias, etcétera, son, podemos decir, muestras de postura filosófica y se relacionan, pues, con lo expuesto de la filosofía levinasiana y gadameriana sobre la alteridad, en tanto que ejemplificaciones en sí mismas que coinciden con lo que podríamos llamar el alcance político que pueden llegar a tener estas propuestas filosóficas, si bien no como teorías políticas en cuanto tales pero de las que se pueden extraer ideas o estructuras para la crítica, el análisis social, el entendimiento del sujeto, etcétera. En palabras de otro intérprete filósofo, Guillermo Michel, se expresa que sobre todo

inscrita (...) en la cosmovisión indígena mayense, la reflexión política de los zapatistas cuestiona, reta e interpela al pensamiento hegemónico occidental con la “flor de la palabra”, de la palabra que adquiere nuevos significados en labios de quienes la pronuncian, gracias a la *fuerza de la razón* encerrada en ella

y a la congruencia que observamos entre las acciones y el discurso encarnados en esos “hombres sin rostro”, mundialmente conocidos ya como zapatistas.¹²⁸

Y es precisamente desde la tradición indígena maya donde podremos exponer sus expresiones de alteridad que presentaremos, por mencionarlo como estructura del capítulo, en forma de esa interpelación al pensamiento y actuar hegemónico en tanto que gobierno y poder opresivo, por un lado, y por el otro lado, en la forma de acercarse a esos tantos otros que como ellos, nos expresan, son “los mismos excluidos. Los mismos intolerados. Los mismos perseguidos”. Esto es, “el rostro que se esconde para mostrarse (...) llama al hombre y al mundo para que escuchen, para que vean, para que nombren”;¹²⁹ los invitan a preguntarse, a dialogar. Así, nosotros pensamos que la alteridad hallada en el movimiento zapatista tiene esas dos dimensiones, ambas dialógicas, a las que a su vez subyace —y potencia— otra forma de alteridad que radica en el sentido ‘cosmovivencial’ maya de la intersubjetividad, como lo menciona Carlos Lenkersdorf, abordada desde la idea del ‘nosotros’ y que, creemos, se explica con el análisis de la relación sujeto-cosa misma que en los indígenas toma la forma de sujeto-sujeto, relación de la que antes ya se ha dado cuenta hermenéutica y fenomenológicamente y que más adelante retomaremos específicamente en la forma de la esa epistemología intersubjetiva tojolabal.

Antes de revisar las dos dimensiones de la alteridad zapatista por separado, y para sentar bases en su explicación, insistamos aquí brevemente respecto al modo zapatista como una expresión no sólo político-militar, sino ética, filosófica y cultural, pues como ya se verá, no es una bagatela el hecho de que este alzamiento indígena haya sido respuesta tanto de una crisis del estado mexicano en la que se conjugaron múltiples factores, como de una historia de opresión y marginación de los pueblos

¹²⁸ Guillermo Michel, *Votán Zapata. Filósofo de la esperanza*, Rizoma, México, 2001, p. 35.

¹²⁹ Al decir esto no sólo se nota que en este momento no están interpelando al poder hegemónico, que efectivamente es un otro, sino que con el “llamado al hombre” no se refieren sólo a los varones, por el contrario, hacen un llamado global a los “hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las razas, se pintan de todos los colores, se hablan en todas las lenguas y se viven en todos los lugares. Los mismos hombres y mujeres olvidados (...) que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados (...)”. De hecho, es una mujer la encargada de expresar lo anterior, la Mayor Ana María, como representante de la comandancia del EZLN en el “Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, en julio de 1996. Véase el texto en EZLN, *Documentos y comunicados*, vol. 3, (2 de octubre de 1995-24 de enero de 1997), prólogo de Antonio García de León, Ediciones Era, México, 1997, pp. 312-316.

indígenas, y tampoco es una simpleza el hecho de emerger de la manera que lo hizo, mostrando una ‘diferencia’ que estaba *latente* y que estalló no sólo en forma de balas sino de enseñanzas y reivindicaciones originales —y originarias— que dijeron no más ya de su situación de dominio por un sistema e ideología excluyentes; todo lo cual a su vez es signo de una crisis más universal, la de los valores y racionalidad modernos. Algo sumamente importante a este respecto lo explica el autor Adolfo Gilly: la peculiaridad de la palabra zapatista radica en que cuestiona lo que él llama la ‘disciplina moral’ y las ‘definiciones’ que el sistema dominante ejerce de suyo —como necesidad y atributo de su poder—; es pues, un cuestionamiento que se hace “desde otra ética y otras definiciones basadas en unas sociedades no ‘anteriores’ o pasadas, sino actualmente vivientes dentro del territorio mexicano”,¹³⁰ sociedades y pueblos que no encarnan idealizadas creaciones del espíritu cuanto que son “frutos lejanos vivos todavía”. En ese sentido, el movimiento zapatista no es expresión que en términos estrictos haya surgido de una novedad, lo nuevo acaso es el modo particular de expresarse, de salir a la luz en una fusión entre discurso —lo singular de su levantar la voz que había estado acallada, para dirigirla a los otros—, tradición —visión maya del mundo, vivencia histórica— y circunstancias concretas de opresión y marginalidad —experiencia de exclusión socioeconómica—. Por ello, nos explican, ante las ‘definiciones’ del poder y su ‘disciplina’ más bien inmoral que “trajo el engaño y la mentira a nuestras tierras, (...) impuso la muerte y la miseria como política indigenista de estado, (...) usó el látigo y la espada para conquistar nuestra tierra y hoy usa el ejército y el engaño para lo mismo”;¹³¹ ante quien dijo que las comunidades indígenas ‘progresan’ “sólo cuando dejan de ser indígenas, (...) y si están en la miseria es porque el indígena es holgazán, rehúye al trabajo y desperdicia lo poco que tiene”¹³², y ante quienes los nombran ‘ignorantes’ y dicen que su “pensamiento de trabajo y beneficio colectivo es producto de ideas extranjeras, comunistas,

¹³⁰ Adolfo Gilly, *Chiapas, la razón ardiente*, Era, México, 1997, p. 96.

¹³¹ CCRI (Comité clandestino revolucionario del EZLN), “Mensaje al pueblo de Oaxaca del 26 de febrero de 2001”, en *La marcha del color de la tierra*, Rizoma-Causa ciudadana APN, México, 2001, p. 104.

¹³² *Ibid.*, pp. 105-106.

subversivas”,¹³³ los zapatistas han respondido que “holgazán le dicen a quien levantó construcciones, ciudades, obras, sociedades enteras que maravillaron a todo el mundo antes de que fueran destruidas. (...) Que pocos, muy pocos, son los pueblos de la tierra en los que, como en muchos de los nuestros, al trabajo de cada día de agrega el trabajo voluntario para el colectivo. (...) Ellos [los detentadores del poder] han sido los que han saqueado nuestras riquezas”;¹³⁴ además de que el “trabajo y el beneficio colectivos ya existían, mucho antes de que el extranjero nos ‘descubriera’”.¹³⁵ Y precisamente este pensar en colectivo, no observado solamente en la organización del trabajo sino que es un principio integral, está circunscrito en el llamado *nosotros*, que representa el mayor signo de su filosofía organizativa humana; principio ético-social integrador que puede definirse incluso como la totalidad de la ‘comunidad cultural’ de los pueblos mayas —en especial, la tojolabal— de las surge este movimiento indígena y una de las raíces notables del sentido de la alteridad de los zapatistas, dado que abarca a la tierra —Nuestra Madre Tierra, como expresan ellos—, los seres humanos y los vivos en general, y la realidad circundante. Asimismo, aunado al nosotros y a la forma de concebir la relación ser humano-cosas que permea esencialmente la alteridad, están concepciones tan importantes como las de dignidad o política democrática, que en su momento ellos también expusieron frente a las respectivas concepciones del gobierno mexicano cuando entre sí hubo ocasión de dialogar y negociar, en fin, de *alterarse*. En este contexto, antes de ilustrar esos y otros aspectos particulares en que se percibe la alteridad de dicha *cosmovivencia*, y de abundar en las dimensiones del acercamiento dialógico, efectuado entre zapatistas y gobierno y entre zapatistas y todos los otros como ellos excluidos, opositores del poder, tomemos palabras de Gilly para sintetizar lo hasta ahora dicho y para dar pauta a lo que sigue. Los indígenas zapatistas, dice, se reivindican

¹³³ *Ibíd.*, p. 108.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 106. Y abundan que han sido esos mismos “los que han ensuciado el agua con las heces fecales del dinero, los que han destruido los bosques para traficar con madera, los que agotaron los minerales de nuestras montañas, los que impusieron cultivos que agotan y dañan las tierras, los que promueven la siembra, el tráfico y el consumo de drogas, los que se engordaron con nuestra sangre hecha trabajo”.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 108.

como se ha visto, en vestimentas, gestos, discursos, modos de dirigirse al poder y a la sociedad, no contruidos en negación de esa sociedad (...) sino invocando la propia persistencia desde un *tiempo anterior* a esa sociedad; un tiempo que ha llegado hasta hoy *atravesando* el tiempo de esa sociedad que a ellos los negaba; un tiempo que ellos no *contraponen* a este tiempo para sustituirlo, pero que se niega a que sea borrado y desaparezca de este mundo.

El derecho a nombrar (...) y a definir: ése es el fondo último donde está fincada la disputa: implica una dimensión *ética*, una dimensión *crítica* y una dimensión de *modos de conocimiento*. Implica verbalizar —y organizar— la oposición y la resistencia al modo de dominación existente, no solamente a su régimen político. Y hacerlo no tanto desde la teoría cuanto desde una *práctica social* que quiere asumirse diferente.¹³⁶

3.1 Haciéndose interlocutores y dignos: alteridad en el diálogo con el opresor

*Nosotros queremos diálogo con verdad y respeto,
y eso quiere decir que ninguna de las partes
debe buscar vencer al otro.*

CCRI-CG DEL EZLN

Hablando justamente con la anterior cita de mundo —real, vivido y no sólo antológicamente visto—, dentro de éste los zapatistas no quieren que desaparezca el suyo, su propia alteridad a la que tienen derecho, y nos dicen: “Nosotros tenemos ya un mundo (...) queremos que ya no esté escondido o apenado. Queremos que con orgullo sea con otros mundos hermano”.¹³⁷ Tal cuestión abunda sobre el ya afamado sueño alterativo de lograr “un mundo donde quepan muchos mundos”, en concreto, de “la posibilidad de que el otro pueda serlo sin vergüenza. De que el diferente sea igual en dignidad y en esperanza. De que el mundo sea al fin el lugar de todos y no la propiedad privada de quienes tienen del dinero el color y la inmundicia. Un mundo con el color de la humanidad”.¹³⁸ Si bien esto comporta un alto sentido de la alteridad, también de la responsabilidad y la solidaridad: las premisas son lograr

¹³⁶ Adolfo Gilly, *Chiapas, la razón ardiente*, op. cit., p. 98.

¹³⁷ Mensaje del SCI Marcos en San Pablo Oxtotepec, delegación Milpa Alta, el día 9 de marzo de 2001, en *La marcha del color de la tierra*, op. cit., p. 226.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 88.

el reconocimiento de sí mismos en su modo de ser indígenas, pero no sólo eso, sino luchar con todos y por todos para conseguir el mundo proyectado. Por el contrario, siguiendo esta misma lógica, dentro de esos todos no se consideran a los ‘malos gobiernos’, porque éstos al excluir al otro se han excluido a sí mismos y en ello se observa a un otro que es el responsable, material y conceptual de las causas de la rebelión obviamente en su contra y que además no escucha al otro. Ante ellos, la alteridad zapatista radica en el mostrar y hacer valer la razón de su ser y actuar; ha sido en ese sentido un rebelarse *revelándose*,¹³⁹ una política crítica con la que han debido hacer valer su dignidad y erigirse como interlocutores, lo que antes no eran “en la larga noche de silencio” cuando no contaban ni se escuchaban. La dignidad es una fuerza y un valor ético, cultural y hasta ontológico. Si se tienen que construir como interlocutores es para que sea reconocida y respetada por principio de cuentas esa dignidad que reivindican no porque nunca la hubieran detentado o la hubieran perdido, sino porque la “habían olvidado”, dicen. Pero en la exigencia de su reconocimiento va implícita la de las condiciones materiales de vida, que son igual de urgentes. Es decir, en un sentido, expresan,

lo que pedimos y lo que necesitamos los pueblos indígenas no es un lugar grande ni un lugar chico, sino un lugar digno dentro de nuestra nación; un trato justo, un trato de iguales, ser parte fundamental de esta gran nación; ser ciudadanos con todos los derechos, (...) que nos tomen en cuenta y nos traten con respeto a nosotros los indígenas; que no nos traten como personas de segunda o de tercera clase (...)¹⁴⁰

Y en otro sentido, los motivos de lucha concretos que han tenido ocasión de reafirmar innumerables veces, pero que no dejan de resumirse dentro de las “once demandas” planteadas desde el alzamiento en la “Primera declaración de la Selva lacandona”, donde también desde un inicio ya apelan a la alteridad de esos otros mismos excluidos:

Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos concientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada en contra de nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida

¹³⁹ Si vamos más allá, notaremos que este revelarse ha cumplido un papel simbólico también dentro de esta lucha; cuando desmenuzamos la palabra, ‘*re velar*’ y reflexionamos en ella podemos entender, desde otra vía, que significa el ‘velarse de nuevo’ el rostro los indígenas con el pasamontañas, justamente cuando se mostraron o revelaron al otro ya como rebeldes.

¹⁴⁰ Mensaje del comandante David en el IPN el 16 de marzo de 2001, *La marcha...*, *op. cit.*, p. 258.

apoyando este plan del pueblo mexicanos que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (...).¹⁴¹

Si bien es cierto que además de su razón y dignidad los zapatistas apelaron a las armas —signo y artefactos contrarios a la alteridad dialógico-hermenéutica—, ellos, que en un principio se “armaron de fuego para hacer valer su palabra”, *escucharon* la voz de ese otro —la sociedad civil— que pedía el cese al fuego y se pusieran a dialogar. Ética, pero sin dejar de ser crítica fue la transformación de su modo de luchar; le dieron oportunidad a la palabra que entraña el aspecto horizontal negativo de su tradición y que comunicaron en la víspera del primer diálogo con los representantes del por ellos llamado ‘mal gobierno’:

La palabra de verdad que viene desde lo más hondo de nuestra historia, de nuestro dolor, de los muertos que con nosotros vive, luchará con dignidad en los labios de nuestros jefes. La boca de nuestros fusiles callará para que nuestra verdad hable con palabras para todos (...).

En nuestra voz irá la voz de los más, de los que nada tienen, de los condenados al silencio y la ignorancia, de los arrojados de su tierra y de su historia por la soberbia de los poderosos, de todos los hombres y mujeres buenos que caminan estos mundos de dolor y rabia, de los niños y ancianos muertos de soledad y abandono, de las mujeres humilladas (...).¹⁴²

El arma de la verdad dialógica, con la “flor de la palabra”, ha de ser más efectiva, pues “la paz se produce como esta aptitud para la palabra”, dice Levinas en *Totalidad e infinito*.¹⁴³ Sin embargo, fue aquél diálogo también una ocasión donde el gobierno apeló a su inherente práctica de negación de lo otro, a la descalificación de la importancia de su dignidad y valor cultural en menoscabo del intento de mutua comprensión, e incluso trivializo el movimiento de rebelión adjetivándolo como local, arcaico, rezago anticuado de la modernidad, etcétera, todo esto con el fin de, según los zapatistas mismos comprueban, aplicar una táctica de desgaste conducente a legitimar la negación y hasta el posible aniquilamiento militar de la oposición. Este es el camino al que siempre han apostado los poderosos

¹⁴¹ EZLN, *Documentos y comunicados*, vol. 1, Era, México, 1994, pp. 33-35.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 155-156. La rabia, hemos visto en días pasados, se ha hecho objeto de un festival, el de la “digna rabia”, pues han pasado 15 años desde el levantamiento que han visto agudizarse en todo sentido y globalmente las condiciones de pobreza, destrucción y crisis, efectos del capitalismo neoliberal.

¹⁴³ Levinas *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, p. 49.

del país en estrategias como las del ‘olvido’ y ‘achicamiento’, según aquellos las calificaron también.

Por ejemplo,

después de los primeros acuerdos de San Andrés en el tema de Derechos y Cultura indígena el gobierno desplegó su estrategia de alargar el cumplimiento de estos acuerdos y dificultar hasta el absurdo cualquier medida que apuntara a su concreción. (...) El EZLN aceptó los acuerdos. (...) El gobierno aparenta que tiene disposición para hacerlo, pero de ninguna manera está dispuesto a modificar radicalmente la relación entre la nación y los indígenas mexicanos”,¹⁴⁴

cosa que, obviamente como olvido u omisión, incumple acuerdos de un acercamiento dialógico que intentaba la comprensión e inclusión del otro como sujeto digno —un sujeto colectivo en este caso— con el reconocimiento legal de la pluralidad y derecho propios de los indígenas. Siete meses después, continuaba el ‘achicamiento’ de la trascendencia de lo que ocurría: “durante todo el desarrollo de la llamada mesa 2 de Democracia y Justicia, la delegación gubernamental basó su estrategia de negociación en la intransigencia y la cerrazón. Empeñada en hacer fracasar la negociación de este tema, el gobierno buscó reducir la mesa (...) a cuestiones locales, y luego a puras declaraciones abstractas.¹⁴⁵ Queremos señalar esto también a manera de ejemplo de cómo es que pueden echarse en falta las formas prescriptivas que Gadamer propone en torno al logro de un verdadero ‘diálogo vivo’, es decir, abierto honestamente al otro, a cualquiera, así sea a la “razón de los de arriba” o a la de los “que abajo son”, para que en el mutuo expresarse de las posturas diferentes, se logren acuerdos y crecimientos mutuos. El hecho es que en estos términos, el ejemplo muestra una desafortunada presencia de lo que podemos llamar ‘inalteridad’ por parte del gobierno, de alejamiento de horizontes. Y el horizonte de tradición e interpretación indígena expresado en los zapatistas presente claramente en su historia comunitaria, es uno en el que se da el acercamiento *vivo* al otro y actualmente el de la lucha por el derecho a ser reconocidos política —en tanto que ciudadanos como cualquier otro—, cultural —en el respeto a su ‘modo’—, y hasta ontológicamente —en su dignidad fundamental, que

¹⁴⁴ EZLN, *Documentos y comunicados*, vol. 3, *op. cit.*, p. 360.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 361. Efectivamente, esto si nada nuevo, tal ha sido la manera de actuar del gobierno en cuestión y no sólo en el momento de la aparición del zapatismo, sino desde toda su historia de dominio que cuenta ya con muchos siglos de existencia, diversos sitios y grupos en el poder.

les era negada ya desde el primer encuentro con los dominadores españoles: la de seres humanos. Recuérdese la disputa en la época de la conquista sobre si los ‘naturales’ eran poco más que animales, si tenían alma y, con ello, eran humanos... este no es tema para desarrollar aquí, pero recobrémonos de la indignación que eso causa al reproducir palabras zapatistas al respecto: “Hablamos con nosotros mismos, miramos hacia adentro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar (...) vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir (...) y vimos hermanos que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres (...)”.¹⁴⁶

Más aún, un movimiento convertido en pacífico no puede permitir que se cancelen las oportunidades y voluntades para la paz, “pero con justicia y dignidad”, como ellos demandan. El EZLN ha continuado su búsqueda de justicia y democracia. No se puede dejar una lucha así luego de tanta historia y tanta ‘noche’ de miseria. Lo tienen por cierto. Siguen diciendo al poder, aunque ya no en un diálogo formal, que “los tiempos de ayer no volverán a ser los de hoy ni los del mañana. Ya no escucharemos callados sus insultos. Ya no quedarán impunes sus amenazas. Ya no humillarán más a quienes somos el color de la tierra que somos. Voz siempre hemos tenido. Pero ya no será un murmullo que agacha la cabeza”.¹⁴⁷ Y aún con tales humillaciones y amenazas y la larga lista de agravios incluido el ‘olvido’ de los acuerdos, pudimos ver un rasgo de coherencia zapatista con su ética-política, un elemento muy interesante en cuanto a la alteridad que estamos abordando se refiere y que merece mucha atención y valía: nunca quisieron silenciar la voz del otro ni exterminarla, así fuera este otro que los humillaba, tan sólo le exclaman *ser escuchados*. Otra vez, los zapatistas se construían como dialogantes al decir “bajen la voz, señores del dinero. Bajen la voz y escuchen,

¹⁴⁶ Fragmento de la Carta al consejo guerrerense 500 años de resistencia, en EZLN, *Documentos y comunicados*, vol. 1, *op. cit.*, p. 118.

¹⁴⁷ CCRI-Comandancia General del EZLN, Mensaje en Xochimilco, el 10 de marzo del 2001, en *La marcha...*, *op. cit.*, p. 230.

porque ya hay otra voz que no viene a robar o a imponer, sino a algo más grave: a tomar su lugar. Esa voz es la nuestra”.¹⁴⁸ Es decir, no del todo habían abandonado la posibilidad del diálogo con el gobierno luego de que éste lo ‘rompiera’. Y nos parece que aunque muy a futuro, por su parte se podría recuperar ese formalmente, dado que el diálogo sigue siendo la herramienta democrática y hermenéutica para toda solución o comprensión entre diferencias, siempre y cuando se ponga voluntad genuina y actitud de escucha para ello —pero en estos momentos su andar dialoga con un otro más, como veremos en el último apartado—. En relación con esto recordemos un pasaje de *Verdad y método* en que Gadamer nos indica que

(...) observemos esa dialéctica peculiar que es propia del *oír*. No es sólo que el que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos al igual que se aparta la vista de algo mirando a otra dirección. Esta diferencia entre ver u oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír (...).¹⁴⁹

Efectivamente, el caso zapatista tuvo la aparición de su razón dignificada hecha palabra, si bien se acompañó del modo armado, “último, pero justo” para hacerse interlocutores, pero no obstante, han quedado claras tres cuestiones en todo este tiempo, una, que ese modo de “haberse hecho escuchar” zapatista fue efecto precisamente del olvido y no reconocimiento a los indígenas por parte del estado mexicano y su sistema económico e ideológico occidentalizante, la segunda, que “el zapatismo es un movimiento social que, ante la posibilidad de la lucha armada, optó por el diálogo y la negociación”¹⁵⁰ y la tercera, muy importante de recordar, es que para que haya alteridad, aunque sea una verdad de perogrullo, deben existir dos partes, dos otros reconocibles —aunque no siempre reconocidos o aceptados en un primer momento— y esto naturalmente por el ‘ser con’ los otros seres

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 231.

¹⁴⁹ Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 553.

¹⁵⁰ Esto lo subraya el SCI Marcos en una entrevista con el periodista Julio Scherer García recogida en G. Michel y F. Escárzaga (coordinadores), *Sobre la marcha*, Rizoma-UAM, México, 2001, p. 142.

humanos real de nuestro mundo. Así, hacerse interlocutor es primeramente mostrarse al otro, pero de modo que éste atienda y tome en cuenta la presencia, que no la menosprecie.

En suma, los zapatistas efectivamente *alteraron* críticamente en todo sentido a un sistema hegemónico que llevaba décadas y décadas de sumir en crisis al país que contradictoriamente ‘entraría’ el día del alzamiento a la élite de las naciones desarrolladas. La dinámica del hacerse dignos interlocutores en esta ‘rebelión-revelación’ al otro ha sido constante y no ha cambiado ante élites y escenarios partidistas diversos en el poder, proceso que también ha sido largo pero los zapatistas han insistido en la misma vía pacífica del diálogo incluso ante los actuales intentos actuales de militarización de zonas rebeldes y de claros planes político-económicos que imponen posturas gubernamentales de evidente irresponsabilidad ante el conflicto, muchas de ellas incluso que pretenden provocar y hasta someter a este movimiento indígena, de “reducir al otro”, como indica Gadamer acerca de lo que no se trata la alteridad. Es obvio con esto que tampoco “significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso”,¹⁵¹ reitera Gadamer, no es digno del diálogo hermenéutico de escucha. Sin embargo, hemos visto, de los zapatistas su ‘misión’ es precisamente la no sumisión ante ese particular otro; asimismo reiteramos en su decir algo que pareciera estar escrito por el propio autor de Marburgo también: “Nosotros queremos diálogo con verdad y respeto, y eso quiere decir que ninguna de las partes debe buscar vencer al otro.”¹⁵² Es un anuncio al mismísimo personaje que encabezó en su momento al poder mexicano, síntesis de su filosofía ética en el contexto de otra ocasión para el diálogo por el reconocimiento de los derechos y cultura indígena en la llamada “marcha del color de la tierra” del año 2001 donde reiteraron, pues, además de su praxis cultural, la claridad de su pensamiento acerca de uno de los fundamentales principios de cualquier otra cosmovisión o teoría política, el del respeto y la igualdad. Hablaban del “reconocer en nuestra diferencia la igualdad que como seres humanos y como

¹⁵¹ Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 438.

¹⁵² El mensaje es del CCRI-CG del EZLN a Vicente Fox, en *La marcha...*, *op. cit.*, p. 361.

mexicanos compartimos ustedes y con todo el pueblo de México”,¹⁵³ y así, cuando no llegaban “a humillar a nadie” y traían “palabra de verdad y respeto”, cuando algunos “confiaron en nuestra palabra” hicieron posible que “una luz alumbrara la oscura noche en que los indígenas nacemos, crecemos, vivimos y morimos. Esa luz es el diálogo”.¹⁵⁴

No obstante esa luz fue momentánea, un solo destello que se ahogó esta vez en la desatención al otro y falta de cumplimiento de acuerdos con que el “gobierno de los de arriba” ignoró tanto su palabra como la de de los indígenas al hacer y promulgar una “Ley sobre derechos y cultura indígena” que en nada dejaba ver una verdadera fusión de horizontes donde éstos fueran una alteridad reconocida y valorada como lo que realmente son e importan, sino que fue un intento de reducirlos constitucionalmente a “objetos de dominio público”, es decir, nuevamente como simples cosas que pueden ser definidas, burladas y excluidas por quienes detentan el mal gobierno que no “manda obedeciendo”. Aún con todo eso, la alteridad indígena, el otro negado, ya había hablado y las cosas “de por sí” no eran más las mismas, y ya no lo serán;

los indígenas mexicanos, los siempre obligados a escuchar, a obedecer, a aceptar, a resignarse, tomaron la palabra y hablaron la sabiduría que anda en sus pasos. La imagen del indio ignorante, pusilánime y ridículo, la imagen que el poder había decretado para consumo nacional, se hizo pedazos y el orgullo y la dignidad indígenas volvieron a la historia para tomar el lugar que les corresponde: el de ciudadanos completos y cabales.¹⁵⁵

Esto es, se *alteraron* a pesar y “*frente al rico*” para quien “nuestro silencio fue su deseo”, pero se habían *alterado* ya también *con* el otro que, como ellos, tiene el mismo objetivo y hasta una misma lucha desde lo que conforman un marcado y específico *nosotros*.

¹⁵³ Esto es parte de la memorable intervención de la comandanta Esther en la tribuna del congreso de la unión el 28 de marzo del 2001. Mujer que en ese entonces habló sobre todo de manera trascendente sobre la situación y el ser mujer indígena. *Ibid.*, p. 394.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 386-394.

¹⁵⁵ CCRI-CG del EZLN, “Cuarta declaración de la selva lacandona”, en *Documentos y comunicados*, vol. 1, *op. cit.*, p. 84. Y ahí mismo en otras palabras expresan además de forma categórica la defensa de *su* palabra y nos reiteran que verdaderamente tienen un lugar *presente* ya en la conciencia y la composición social de nuestro país: “No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder” (p. 80).

3.2 Una diferencia ‘muy otra’: la conciencia intersubjetiva maya latente

Como propusimos, para explicar la dimensión de la alteridad zapatista que aparece dentro de la otredad en que radica la generalidad de los excluidos, queremos mencionar brevemente el elemento amalgamante que, según creemos, subyace a esa forma de comprensión y copertenencia. Se trata de la dimensión de los *modos de conocimiento* que anotaba Adolfo Gilly, inserta en la realidad del inherente derecho a ser, nombrar y definir de los indígenas que los zapatistas blanden en la disputa frente a su contraparte. Se trata, pues, de la conciencia intersubjetiva venida del pensamiento maya y que se muestra en la categoría del *nosotros* paralelamente a la idea que ya dimos de que todo es sujeto —las cosas, las plantas, los animales— y, por tanto, que en todo hay intersubjetividad, de tal modo que las relaciones no se consideran desde la dualidad occidental sujeto-objeto, sino desde la de sujeto-sujeto. Ésta se mostraba como fundamento del tipo de ‘comprensión’ que analizamos en el primer capítulo y ahora se muestra de manera concreta, dando cuenta con ello en última instancia de una noción de alteridad diversa —‘muy otra’, como dicen los zapatistas— con que se conciben las relaciones hacia el otro y lo otro. Las cosas mismas, el mundo de la realidad había “cambiado de substancia” y por eso podíamos relacionarnos de otro modo con él, el modo dialógico, es decir, hermenéuticamente de cierta forma, como nos explicaba Mariflor Aguilar y ‘cosmovivencialmente’ según también Carlos Lenkersdorf da fe que sucede culturalmente con los mayas tojolabales y que, reiteramos, con los zapatistas también porque ésta y otras culturas mayas igualmente expresivas de una alteridad nosótrica comunitaria son su suelo nutricio, al formar parte de ellas.

Epistemológicamente abordada, la relación sujeto-objeto desde la autoconciencia ilustra de alguna manera el acercamiento del gobierno y el poderoso hacia “los de abajo” y tal cuestión se ha visto sin duda a lo largo de la historia de dominio político y económicamente al otro y a lo otro en prácticamente todo sistema social, lo cual no puede considerarse bien a bien como una relación de alteridad hermenéutico-dialógica que entendimos por Gadamer. Dentro de aquella “línea del

saber/aprender —dice Lenkersdorf—, se mueve todo el asistencialismo oficial y particular. Los de arriba opinan que ya saben cuáles son los problemas de los necesitados, indios, pobres, etcétera (...); nunca, nunca irán a donde nacen los fenómenos [las cosas mismas], a donde surgen los problemas, a donde se aprende lo desconocido en las fuentes del aprender”.¹⁵⁶ Por el contrario, las relaciones que toman en cuenta a todo otro como sujeto, y por lo tanto no se determinan unidireccionalmente a la manera en que lo hace la autoconciencia, representan el trasfondo estructural —la estructura hermenéutica sujeto-cosa misma que ya revisamos— de toda relación alterativa igualitaria, abierta y de reciprocidad, misma que notamos actuante en el nosotros y la praxis ética zapatista. En su texto *Filosofar en clave tojolabal*, Lenkersdorf toma una cita muy importante de Michel Serres que nos dice:

La relación sujeto-objeto —fundamento sobre el cual las ciencias y la teoría del conocimiento edificaron su reino— está construida como una relación brutal. Y así no lo es por la naturaleza, sino a base de a civilización. En la raíz del saber nuestro está ubicado el pecado original de la destrucción. Aprender (*greifen*), aprender (*begreifen*) —el ser humano occidental es una fiera. Conocer quiere decir cazar, conquistar, violentar, ejercer el poder, destruir (...).¹⁵⁷

Incluso, esta interpretación puede notarse de alguna manera en el trasfondo del lenguaje con que el conocimiento emplea una sintaxis unidireccional por cuanto que hay un “ir” del sujeto activo hacia un objeto pasivo para “conocerlo” y donde el primero es el agente que subordina y determina al otro que de esta forma lo aprehende, como en el ejemplo de la frase “él me conoce” que da Lenkersdorf: “el sujeto conocedor implícito ‘él’ convierte ‘a mí’ en objeto, sometido a la observación cognoscitiva”.¹⁵⁸

En cambio, en el nosotros sujeto-sujeto, primeramente

no se trata de esta clase de conocimiento analítico que destruye para conocer. Se trata de aprender de la vida, de los vivientes. Y al aprender de ellos como educadores nuestros, ocurre la consecuencia filosófica de fondo. Nos encontramos con ellos como con iguales y con esto, desplazamos a los humano, a nosotros mismos, del pedestal sobre el cual nos hemos puesto, y así lo han hecho filósofos,

¹⁵⁶ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, M. A. Porrúa, México, 2002, p. 206.

¹⁵⁷ Cita que Lenkersdorf tradujo del alemán desde el libro *Hermes II. Interferenz* de Michel Serres, y tomada de *Filosofar en clave tojolabal*, op. cit., p. 208.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 207.

teólogos y muchos científicos. Somos, sin embargo una especie entre tantas otras, de las cuales nos toca aprender mucho.¹⁵⁹

En el aprender de lo no-humano llega Lenkersdorf hasta ilustrar precisamente la relación con las cosas mismas describiéndonos que para la perspectiva maya-tojolabal estas cosas “no son objetos (...) sino hermanos acompañantes y dialogantes”,¹⁶⁰ en el sentido de que nos dicen o hacen escuchar — aprender— algo sobre ellos y sobre nosotros mismos cuando interactuamos con ellos y hasta al ‘producirlos’ o fabricarlos. Esto es, cuando nosotros los formamos, nos formamos a nosotros mismos y de cierto modo también aplicamos aquella ‘dinámica de pregunta y respuesta’, análogamente a como ocurre con los otros humanos, les preguntamos y esperamos su ‘escucha’ y respuesta. “En la sociedad dominante se vive como si nuestros alrededores estuvieran a nuestra disposición. (...) pero la ética tojolabal quiere no solo que conozcamos a los formadores que produjimos, sino que aprendamos a escucharlos”¹⁶¹ igualmente.

Esto entonces es lo que muestra una manera de “desobjetivación del objeto” y se lo concibe como un sujeto. Ya la revisión de la llamada ‘conciencia hermenéutica’ desde Gadamer nos aportaba elementos para entender esto y reafirmar, como dice Mariflor Aguilar,¹⁶² “la relación Sujeto-Sujeto” —no sólo ‘yo-tu’ o ‘yo-cosa’, sino ‘yo-otro’— donde el mundo “es interlocutor nuestro”, lo que por otra parte finalmente nos permite tomar en cuenta con Lenkersdorf de que “en la concepción maya no hay objetos, todas las cosas tienen vida”.¹⁶³ Así, forman parte efectivamente de un todo en que los elementos tienen la misma trascendencia; en esta ‘extensión cósmica’ “todo tiene corazón”, importante noción filosófica —relacionada con la de mundo y mundo de la vida que atrás alcanzamos

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶⁰ Lenkersdorf, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, IIFS-UNAM, México, 2006, p. 17.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶² Precisamente cuando mencionaba la “conciencia hermenéutica” la autora refería que ésta es alterativa porque permite la nueva experiencia sin dejar de ser, del todo, la una. Hay desarrollo y crecimiento, pero no por completo superación, ni mucho menos cancelación. Así pues, con la conciencia hermenéutica no se descarta el *cogito*, pero si lo acepta no es en tanto que una conciencia solipsista que supone el subjetivismo del idealismo trascendental, donde el *yo* funda el ser de la realidad.

¹⁶³ Lenkersdorf, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, *op. cit.*, p. 17. Estas son palabras de una poetisa maya, Briseida Cuevas, que Lenkersdorf toma de “La jornada semanal”, (núm. 432, México, p. 8).

a ver con Husserl desde Dilthey— que apunta no ya a un antropocentrismo radical cifrado en la autoconciencia sino a otro tipo de racionalidad dentro de lo que Lenkersdorf llama *biocentrismo*. En relación con lo epistemológico se consigna en ello una alteridad que, como principio, va en pos de la inclusión asociada de manera sólida a una noción diferente de razón, cuya concepción no corresponde a la conciencia husserliana, pero mucho menos a una racionalidad ‘visceral’ como podría pensarse: la razón es corporal, una ‘conciencia encarnada’, ‘inteligencia sintiente’, el cuerpo mismo, el cual es un complejo viviente donde confluyen las facultades constitutivas humanas —esto sí solamente predicado de lo humano y no de las cosas—. Escuchemos a Lenkersdorf para explicarlo:

el término *rason* es muy común en tojolabal; obviamente es otra de las palabras adoptadas del español pero no corresponde a la razón de Kant; [...] la transformación del significado puede explicarse de maneras diferentes. Principalmente se debe al origen del pensamiento que, para los tojolabales, no surge del cerebro o de la cabeza, sino del corazón. Con esto no se descalifican ni el cerebro ni la cabeza. Pertenecen a “jb´ak´teltiki”, nuestro cuerpo, que en su totalidad forma una unidad orgánica, dotada con las capacidades de emplear sus sentidos de modos diferentes, de pensar y de argumentar.¹⁶⁴

Esto entonces representa una forma de alteridad de la que en resumen nos interesará el rubro de la alteridad nosótrica interhumana, pues desde la maya-tojolabal se proyecta la comprensión del sentido que la alteridad de los zapatistas tiene en la dimensión dialógica para con los otros que como ellos son, y en que conforman un nosotros específico, el de todos los excluidos, ya no solamente indígenas o zapatistas. Esto último lo veremos más adelante, pero remarquemos aquí que si ciertamente tiene la exclusión en este nosotros principalmente un carácter económico común definitorio y que rebasa por ello el ámbito indígena, la esencia del nosotros es la misma, o sea, la forma de *alterarse*. Acotemos entonces la cuestión del nosotros explicando que en los tojolabales, y en general las comunidades mayas, éste no se identifica por el compromiso sanguíneo sino por un compromiso por su pueblo o por el pueblo en general;¹⁶⁵ desde luego que dicha cultura tiene raíces históricas y geográficas propias,

¹⁶⁴ Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México, 2004, p. 177. Las cursivas son nuestras.

¹⁶⁵ Dicha cuestión se traduce en el reconocimiento de las demás culturas en su propia alteridad y en la idea de respeto entre todas, mientras que en todo caso, dentro de la visión tojolabal la sangre se relaciona, pues, con la facultad de percibir y

más su signo de ‘hermandad cosmovivencial’ es nada menos que el principio de *igualdad*, tanto consigo mismos como con los otros. Este compromiso “nosótrico”, insistimos, “se realiza con los demás comuneros, pero también de otra manera instructiva. Se vive conforme a la conciencia de que todo vive y como tales son hermanas y hermanos nuestros con quienes podemos y debemos convivir y respetarlos, y en última instancia, buscar el diálogo con ellos como iguales”.¹⁶⁶ Y aquí se halla algo fundamental correspondiente a la alteridad no sólo de esta cultura sino de toda idea democrática: es la igualdad, junto al *respeto* y el *reconocimiento* de las demás culturas, pero *igualdad* donde todos los demás cuentan como iguales precisamente también en su nivel individual. Respeto entre todos, respeto entre individuos en su diferencia propia, así sean ‘hermanos’ de la misma comunidad social, o bien, lo sean de otra cultura o cualquier ‘otro modo’ justamente porque al final todos somos hermanos del mundo. Este era el sentido que proclamaba la comandanta Esther respecto “al México que queremos los zapatistas”, es decir “uno donde los indígenas seamos indígenas y mexicanos, uno donde el respeto a la diferencia se balancee con el respeto a lo que nos hace iguales. Uno donde la diferencia no sea motivo de muerte, cárcel, persecución, burla, humillación, racismo”.¹⁶⁷

En otras palabras, ahora del autor Luis Villoro, el nosotros bien puede verse también, creemos, en el modelo que llama ‘igualitario’, en el cual es donde se

intenta ya acceder a una asociación, basada en la igualdad y la cooperación, afirmando la diversidad de todos (...). En la comunidad cada sujeto adquiere su sentido al realizarse en el seno de una totalidad. Sólo entonces descubre su ser verdadero. Porque el ser real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en su unión liberada con lo otro, como en la relación afectiva interpersonal, cuando cada quien llega a ser realmente al hacer suyo el destino del otro (...).¹⁶⁸

comprender lo que los otros piensan o “dicen en su corazón”; lo cual podría expresarse como “presentir”, según Lenkersdorf, o con la expresión “entiende su sangre”, equivalente a la frase cristiana “conoce en el espíritu”. Es decir, “en la sangre/pulso, pues, se ubica [...] un conocer del hombre asignado al espíritu humano. Los tojolabales (y en general los pueblos mayenses) traducen como ‘conoce su corazón’. (...) Sucede que el conocimiento, a diferencia del griego, se realiza por el cuerpo y no se asigna a la mente”. Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, *op. cit.*, p. 191.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 177.

¹⁶⁷ CCRI-CG, “Mensaje central del EZLN ante el congreso de la unión”, en *La marcha...*, *op. cit.*, p. 389.

¹⁶⁸ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE/El Colegio Nacional, México, 1997, pp. 380-381.

Todo lo anterior resume, pues, el modo en que resulta trascendente la filosofía maya del nosotros, que de paso da al traste con el individualismo que en la sociedad dominante representa un valor en sumo apreciado. Lo fundamental es que la categoría del nosotros no niega la individualidad de cada uno, sino que, más bien, de ésta “se espera su presencia y aportación al *nosotros*” y la variante es que en el contexto de la idea occidental, la libertad del individuo se expresa en función del alejamiento de los otros, mientras que el maya-tojolabal es libre en la medida en que no está “amarrado” a las ambiciones individualistas y sectarias. Este es otro de los rasgos muy marcados en el pensar y actuar zapatista que, como hemos dicho, bebe de dicha tradición maya. De la misma forma, el sentido de pertenencia a un nosotros hace que los zapatistas puedan hacer fácilmente un colectivo en que se unen con los otros. Al no haber sentido de la individualidad como lo conocemos nosotros, todo se hace en cooperación; la tierra es común (concebida por ellos, al igual que por muchas otras culturas, como ‘Nuestra Madre Tierra’), los recursos, los bienes, se comparten, son de todos y *son todos* y algo muy importante que es base de su ideal y praxis política, el poder y el gobierno está en el nosotros y se hace para el nosotros; y se rotan las responsabilidades y los o las responsables, cuando ejercen el mando, tienen el más alto cargo, la más alta responsabilidad —que vimos en algún momento significa *un responder a o por el otro*— en el responder obedeciendo al otro, al nosotros. De tal modo que el que manda es mandado, es ordenado a la responsabilidad y al servicio: a *mandar obedeciendo*.

3.3 *Diálogo e inclusión reales (el ejercer la escucha y la solidaridad con el otro)*

Del respeto y el sentido de la igualdad mutuos vimos que los zapatistas pudieron alterarse con el otro-opresor, hablarle de igual a igual. Habían ‘olvidado’ la dignidad que tenían como seres humanos, aunque en cierta forma era “lo único que les quedaba” y que los hacía, los hace, iguales a “los de arriba” en derechos y en muchos otros sentidos, aunque no exactamente en todos obviamente; existen igualdades políticas o legales y hasta ontológicas, pero económico-sociales no, y por éstas es que se

lucha también. Debido a ello es que el movimiento zapatista actualmente realza y busca más la alteridad con quienes tienen esa misma carencia, con los otros “que abajo son como nosotros”, pues no fue suficiente con esa ‘recuperación’ de la dignidad y la igualdad, así como tampoco con lo logrado hasta el año 2001 en que dispusieron realizar por su cuenta los “Acuerdos de San Andrés” y no seguir más ya con el diálogo en el que el gobierno sólo jugaba. Esto seguramente se explique tomando en cuenta que un diálogo de este tipo “tiene un ‘contenido’, tiene la exigencia de superación de la asimetría en la dialéctica dominador-dominado”¹⁶⁹ como indica Enrique Dussel y lo ilustra esgrimiendo palabras del educador Paulo Freire:

Esta es la razón que hace *imposible el diálogo* entre (...) los que niegan a los demás el derecho de decir la palabra y aquellos a quienes se ha negado este derecho. Primero, es necesario que los que así se encuentran, *negados del derecho primordial de decir la palabra*, reconquisten este derecho prohibiendo que continúe este asalto deshumanizante.¹⁷⁰

En la actualidad, el EZLN ha comprendido que es necesario haber dejado el diálogo con el gobierno dado que éste fue quien lo ‘rompió’ con su incumplimiento de acuerdos; comprendió también la necesidad de “reconquistar ese derecho” pero de otro modo, con otra estrategia, más y mejor que nunca con el otro negado, con otro diálogo y “otra campaña”. Y así, en primer lugar, dicen los zapatistas, como “no bastaba con dejar de dialogar con el gobierno, sino que era necesario seguir la lucha a pesar de esos parásitos haraganes de los políticos [del sistema]. El EZLN decidió entonces el cumplimiento solo y por su lado de los Acuerdos de San Andrés en lo de los derechos y la cultura indígena”.¹⁷¹ Pero solo y por su lado en cuanto a la decisión, más con la intención de reestructurar la dimensión de la alteridad con los otros que “abajo son como nosotros”, ya que, escriben:

¹⁶⁹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, Madrid, 2000, p. 437. El contenido de este diálogo, sigue diciendo Dussel, son las “mediaciones para transformar el mundo”, por eso resulta natural que el poder no comulgue con un diálogo que busque eso, pues significa su propia destrucción

¹⁷⁰ Tomado de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1994, p. 101.

¹⁷¹ CCRI-CG del EZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, suplemento de la *Revista Rebeldía*, núm. 32, México, junio de 2005, p. 5.

Según nuestro pensamiento y lo que vemos en nuestro corazón, hemos llegado a un punto en que no podemos ir más allá y, además, es posible que perdamos todo lo que tenemos, si nos quedamos como estamos y no hacemos nada más para avanzar. O sea que llegó la hora de arriesgarse otra vez y dar un paso peligroso pero que vale la pena. Porque tal vez unidos con otros sectores sociales que tienen las mismas carencias que nosotros, será posible conseguir lo que necesitamos y merecemos. Un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados (...) o sea los trabajadores de la ciudad y el campo.¹⁷²

Pero donde ahí mismo aclaran que en esta

globalización de la rebeldía no sólo aparecen los trabajadores del campo y de la ciudad, sino que también aparecen otros y otras que mucho los persiguen y desprecian por lo mismo de que no se dejan dominar, como son las mujeres, los jóvenes, los indígenas, los homosexuales, lesbianas, transexuales, los migrantes, y muchos otros grupos que de por sí hay en todo el mundo pero que no vemos hasta que gritan que ya basta de que los desprecien, y se levantan, y pues ya los vemos, y los oímos, y los aprendemos. (...) donde quiera salen resistencias y rebeldías, así como la nuestra que es un poco pequeña pero aquí estamos. Y vemos todo esto en todo mundo y ya nuestro corazón aprende que no estamos solos.¹⁷³

A partir de lo dicho hasta aquí nos parece que puede identificarse dos momentos importantes en la presente dimensión de la alteridad zapatista respecto a todos estos otros. Primero, hay una *conciencia de que no se está solo*, sino con otros iguales, mientras que, por otra parte, hay una *intención de alterarse*. Respecto al primero se trata efectivamente de un nosotros como facticidad existente realmente en la humanidad, en *este* mundo, cuyo sentido de la colectividad se da tan solo observando a ese otro y observándose en él, sabiendo que existen y comparten determinadas circunstancias objetivas, en este caso de injusticia y exclusión que los hace ‘muy iguales’. La alteridad de este particular nosotros representa lo que con Levinas se llamaba *exterioridad*, exterioridad que explica él en dualidad metafísica junto a la *totalidad* conformada por el sistema ideológico-político dominante: está en la exterioridad todo aquel que no comparta, goce de la totalidad, que no esté dentro o conmine con ella, lo cual explica también el término *exclusión* que se ha venido aquí usando y que particularmente Levinas ejemplifica en el *rostro* “del pobre, del extranjero, de la viuda, del huérfano”. Asimismo, abundando sobre esta igualdad en la exclusión, en el “re-conocimiento de las *personas*

¹⁷² *Ibíd.*, p. 8

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 11.

como iguales consiste la *norma ética básica* en la que se fundan las pretensiones de validez de toda pragmática. Y bien, el ‘encuentro’ con la víctima como el Otro, como sujeto ético en el ‘reconocimiento’ originario, es el *a priori* de toda ética, lo que Levinas llama *proximité*, “cara-a-cara”.¹⁷⁴ En este sentido, la igualdad alterativa de los excluidos radica en que comparten su situación de opresión y es el oprimido quien interpela y a quien puede comprenderse y dar respuesta, responsabilizarse por él, solidarizarse. Pero esta situación es histórica, comparten así una misma *tradicción* que compone su horizonte común. No es, pues, únicamente el excluido de hoy quien clama justicia, sino que hay que tomar en cuenta al del pasado. Son los mismos de siempre.¹⁷⁵ “El otro, el rostro, es lenguaje: preguntas que me hace desde una historia común, historia que ha sido construida sobre las victorias de unos y las derrotas de otros, pero con la clara conciencia de que estas últimas han sido olvidadas.¹⁷⁶ Este olvido es del que se repusieron los indígenas zapatistas en su levantamiento y con ellos, sin duda muy trascendentalmente, muchas otras comunidades indígenas y personas en el mundo. En suma, este momento de la alteridad zapatista es un rasgo que representa “la toma de conciencia de su objetiva situación opresora (...) surgida de la inmersión en las condiciones de vida diaria propias”, pero también observando las de otras y comprendiéndolas porque las comparten. Es el rasgo en que se dan las dimensiones *ética* y *crítica* que enumerábamos con Adolfo Gilly y que Dussel ubica como una ‘conciencia ético-crítica’ en que hay un descubrimiento “como oprimido en el sistema” y desde la que emerge éste ya en tanto que “*sujeto histórico*”.¹⁷⁷ Inclusive, este último autor se refiere a tal conciencia desde Levinas como un tipo de racionalidad, la “razón ético-preoriginaria’, momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la *experiencia* (empírica y material, y por ello es la misma ‘razón práctico-material’) como

¹⁷⁴ Dussel, *op. cit.*, p. 420.

¹⁷⁵ “La tradición de los oprimidos —dice Walter Benjamin— nos enseña entretanto que el ‘estado de emergencia’ [de exclusión] en que vivimos es la regla”, véase W. Benjamin, “Tesis sobre filosofía de la historia”, § VIII, en *Ensayos escogidos*, Ediciones, Coyoacán, México, 2001, p. 46.

¹⁷⁶ María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Anthropos-UIA, Barcelona, 2002, p. 110.

¹⁷⁷ Véase Dussel, *op. cit.*, p. 435ss.

responsabilidad-por-el-Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto”.¹⁷⁸

De este momento del saberse como *el* otro se da enseguida el segundo momento de la alteridad observado en el caso del movimiento zapatista. Es el momento de la intención y praxis de la alteridad —que se ha acompañado por la interpretación y explicación de su circunstancia, después de la ‘toma de conciencia’— y el ‘diálogo vivo’ convocando a la solidaridad, interpelando de modo concreto. Esta comunidad fáctica real, *igualitaria* de un nosotros hecho conciente de sí como tal, no lo es bien a bien sino hasta que se va hacia el otro a encontrarlo cara-a-cara para preguntarle y escucharle, a *alterarse* efectivamente. Es una necesidad y un proceso, no ya solamente ‘conciencia ético-crítica’, sino ‘praxis ético-crítica’ y hermenéutica. Por otra parte, la toma de conciencia es incompleta y no prescribe tampoco una armonía entre el nosotros “de abajo”. En los hechos, existe una diversidad dentro de esta comunidad. Pero hemos insistido que el reconocimiento del otro se da dialogando, “aprendiéndolo” como bien dicen los zapatistas, pues si no se busca la proximidad, no es probable que se logre un fusión de horizontes. En el reconocimiento dialógico va apareciendo una mutua comprensión. Nos parece que por eso, a ‘su modo’, es por lo que insisten en el diálogo los zapatistas y, con ello, en su apuesta de una caminar preguntando que hace patente la dinámica hermenéutica de pregunta y respuesta con ese otro que no se cerró ni se cierra a este encuentro.

Concretamente, esta apuesta zapatista en la actualidad se ha cifrado en la denominada “otra campaña”, planteada desde la “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”. Se trata del recorrido de su praxis filosófica: caminar su política actuante de la apertura no sólo como se desarrollaba en el inicio de su alzamiento, sino yendo al encuentro con el otro *hasta donde* éste se halla, ni más ni menos, para organizarse y hacer acuerdos políticos con él. Es importante señalar esto comprende sobre todo el alterarse en un cierto sentido diferente, que pondera la escucha antes que otra cosa. De hecho los primeros encuentros y los acuerdos que de ahí ‘se sacaban’ ocurrían en territorio de los zapatistas y

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 419.

casi en su totalidad representaba ir solamente a escuchar a éstos, obviamente esto no carece de importancia, por el contrario, ha valido para apoyar la resistencia estos años;¹⁷⁹ fue ahí donde, evalúan,

empezamos a hablarnos con otros pueblos indios de México y sus organizaciones que tienen y lo hicimos un acuerdo con ellos que vamos a luchar juntos por lo mismo, o sea por el reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas. Y bueno, pues también nos apoyó mucha gente de todo el mundo y personas que son muy respetadas y que su palabra es muy grande porque son grandes intelectuales, artistas y científicos de México y de todo el mundo. Y también hicimos encuentros internacionales, o sea que nos juntamos a platicar con personas de América y de Asia y de Europa y de África y de Oceanía, y conocimos sus luchas y sus modos.¹⁸⁰

Pero el ir ahora hasta esos otros, a escucharlos “en sus modos y en sus luchas” con mayor atención-a-su-palabra, muestra un más claro compromiso de alterarse con ellos y fortalecerse, un decirles también que “no están solos”, que ahora igualmente los indígenas zapatistas “aunque somos muy pequeños, los apoyamos y vamos a ver el modo de ayudarlos en sus luchas y de hablar con ustedes para aprender, porque de por sí lo que hemos aprendido es a aprender”.¹⁸¹ De hecho, continúan diciendo al respecto,

en todas partes hay más compañeros y compañeras que están aprendiendo a relacionarse con las personas de otras partes de México y del mundo, están aprendiendo a respetar y a exigir respeto, están aprendiendo que hay muchos mundos y que todos tienen su lugar, su tiempo y su modo, y así hay que respetarse mutuamente entre todos.¹⁸²

Nos parece muy importante este aprender del otro en su propio lugar porque enfatiza que en el ver y oír su modo’ es llevar a cabo la alteridad en el sentido de abrirse al otro para comprenderlo, — ‘acogerlo’ como en Levinas—, y hasta ‘hospedarlo’ en el sentido que Gadamer dio con la figura de la

¹⁷⁹ “Pues —en sus palabras— se mejoró mucho el apoyo de la sociedad civil nacional e internacional, porque antes cada quien iba para donde más le latía, y ahora las Juntas de Buen Gobierno las orientan a donde es más necesario”, por ejemplo, a veces el apoyo solidario se hacía casi del mismo viejo modo del asistencialismo caritativo cuando dicha sociedad civil acudía a darles a los zapatistas lo consideraba que les era necesario o llevando proyectos a los lugares que ella decidía bajo la consideración: “ellos no saben bien a bien que esto les hace falta aquí” o “nosotros sabemos que esto funciona a manera de cono funciona para mí”, etc.

¹⁸⁰ CCRI-CG del EZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, *op. cit.*, p. 4.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁸² *Ibid.*, p. 7.

tessera hospitalis. Además, en la alteridad de la “otra campaña” se observa una, digamos, práctica hermenéutica especial: el EZLN va al encuentro del otro para escucharlo y escucharse, pero luego lleva esa experiencia a un sitio diferente donde la *comunica* a otros más. Su labor es de un puente hermenéutico, un depositario móvil de los horizontes —como móviles son los horizontes en sí mismos pues se mueven con uno, dice Gadamer— y las palabras de muchos para ver lo que todos y entre todos estos se tiene de ‘extrañeza y familiaridad’, “con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición”,¹⁸³ en este caso, reiteramos, la de exclusión. Coincide pues en cierta forma la propuesta zapatista de ponderar la escucha con la “primacía del oír” que Gadamer nos definía más atrás. A través de esta primacía es que se define a su vez el llamado *diálogo de escucha* cuyo punto neural es, pues, la inversión de la primacía del hablar por el reinado imperante del oír y, por otro lado con ello, aquél “arte de no tener la razón” donde se reconoce que el otro puede tener la razón antes o mejor que nosotros e incluso hay que propiciarla. Acudamos nuevamente a la autora Mariflor Aguilar que nos explica esta idea de la primacía auditiva propuesta por Gadamer:

Cuando Gadamer toma distancia de tener la razón y de la refutación argumental lo que de cierta manera está haciendo es invertir el orden de prioridades de los diálogos comunicativos y creando el concepto de diálogo de escucha o diálogo de aprendizaje. Se sabe que un conjunto importante de diálogos vive del esfuerzo de persuadir interlocutores acerca de la validez de sus pretensiones; lo que hace el diálogo de escucha, en cambio, es subordinar el interés en modificar las posiciones del interlocutor al interés por atender lo que el interlocutor dice. El diálogo de persuasión parte del propio discurso, el diálogo hermenéutico en cambio desplaza e invierte al poner al otro discurso en el puesto de mando.¹⁸⁴

Así, los elementos de la alteridad en la organización y praxis de la “otra campaña” tienen mucha analogía con esto último sin lugar a dudas, incluido el sentido del “mando”. El *mandar obedeciendo* zapatista, como principio político-democrático básico de su filosofía comunitaria es el elemento de auténtica democracia participativa de los zapatistas y que, como dejamos señalado, enfatiza el sentido de gobierno que debe ejercerse *en* este nosotros organizado —proyectado a hacerlo más grande—, ya no solamente como la *responsabilidad* de un uno para un otro, del *responder por* el

¹⁸³ Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 365.

¹⁸⁴ Mariflor Aguilar, *Diálogo y alteridad*, *op. cit.* p. 81.

otro levinasiano en una sola dirección —ese es el primer paso— sino de todos *por* todos, del nosotros para el nosotros, que también es el sentido que encierra el famoso “para todos todo”. Una manera en la que hablan del mandar obedeciendo es la que sigue

Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto era, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña y así dijeron. (...) Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debe andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró ‘democracia’ este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras. (...) [E]l silencio lleva mucho tiempo habitando nuestra casa, llega ya la hora de hablar para nuestro corazón y para otros corazones (...) de la noche y la tierra deben venir nuestros muertos, los sin rostro, los que son montaña, (...) que hablen a otros hombres y mujeres que caminan otras tierras, que lleve verdad su palabra, que no se pierda en la mentira.¹⁸⁵

Esta filosofía socio-política del mandar obedeciendo, ligada íntimamente con la tendencia de acercamiento al otro son signos de la “escuela de resistencia” que como *movimiento de vida* y *cosmovisión* ha sido llevada a cabo por los indígenas en un proceso de sobrevivencia y han tenido como su forma fundamental la solidaridad. Así es como nació la fuerza del nosotros indígena zapatista, en el aferrarse silencioso a la vida que cada vez más les era negada desde el inicio mismo de su historia de dominación. Ese gen de la solidaridad se ha mantenido constante y se reproduce por ello en cada intento de estrecharse con el otro excluido, como ocurre en la alteridad práctica que se plantea en las proyecciones de la “otra campaña” y ahora comenzando ya el objetivo de llevar a cabo una forma de hacer política distinta a la actual porque ésta “no sirve”. El trasfondo es así el apego a la vida que es negada por esta forma política, desvirtuada y feroz, como lo es la inscrita en los lineamientos occidentales del capitalismo y sus gobiernos. Es en todo ello que se nota la manera en que, para no morir literalmente, el nosotros zapatista surgió como praxis necesaria de la solidaridad. Esto, en fin, nos parece una nota fundamental en la comprensión de este movimiento y por lo tanto de su apuesta

¹⁸⁵ CCRI-CG del EZLN, “Mensaje a los pueblos y gobiernos del mundo y al pueblo de México: hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro. Mandar obedeciendo”, 26 de febrero de 1994.

por el acercamiento a la otredad; dejemos que nos explique ese ‘movimiento de vida’ el propio subcomandante Marcos cuando hablaba a una caravana de observación nacional e internacional el año 2008 en Chiapas; respecto a la llegada de un grupo guerrillero ortodoxo —el inicial EZLN— a las montañas indígenas, relata:

Algo había pasado en todos los años previos, décadas previas, siglos anteriores. Nos estábamos enfrentando a un movimiento de vida, que había logrado sobrevivir a los intentos de conquista de España, de Francia, de Inglaterra, de Estados Unidos, y de todas las potencias europeas, incluyendo la Alemania nazi en 1940-1945. Lo que había hecho resistir a esta gente, a estos nuestros compañeros y compañeras primero, y, luego, nuestro jefes y jefas ahora, había sido un apego a la vida que tenía que ver mucho con la carga cultural. La lengua, el lenguaje, la forma de relacionarse con la naturaleza presentaba una alternativa no sólo de vida, sino de lucha. No les estábamos enseñando a nadie a resistir. Nos estábamos convirtiendo en alumnos de esa escuela de resistencia de alguien que llevaba cinco siglos haciéndolo. (...) Y encontramos rumbo, destino, camino, compañía y velocidad para nuestro paso. Lo que, entonces y ahora, llamamos “la velocidad de nuestro sueño”.¹⁸⁶

En fin, con todo lo anteriormente expuesto, hemos de decir que la “otra forma de hacer política” del EZLN y todos los zapatistas tiene planteamientos muy concretos condensados en la Sexta declaración de la Selva Lacandona y que, para finalizar, queremos mencionar de forma directa. Son los qué, los cómo y los para qué muy claros; en principio, para cambiar la política corriente que no “tiene el espíritu de servir a los demás”, la que no cumple su palabra y “hace acuerdos para imponer abajo”, esa política que “no sirve porque no toma en cuenta al pueblo, no lo escucha, no le hace caso, nomás se le acerca cuando hay elecciones, y ya ni siquiera quieren votos, ya basta con las encuestas para decir quien gana. Y entonces pues puras promesas de que van a hacer esto y van a hacer lo otro, y ya luego (...) no los vuelves a ver, mas que cuando sale en las noticias que ya se robaron mucho dinero y no les van a hacer nada porque la ley, que esos mismos políticos hicieron, los protege”.¹⁸⁷ En el mismo orden de ideas, los qué y cómo de su plan tanto en México como con el extranjero son muy claros; en concreto, dicen, vamos a hacer

¹⁸⁶ “Palabras del Subcomandante Insurgente Marcos a la Caravana Nacional e Internacional de Observación y Solidaridad con las comunidades zapatistas”, dadas en el “Caracol” de “La Garrucha”, 2 de agosto de 2008.

¹⁸⁷ CCRI-CG del EZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, *op. cit.*, p. 13.

acuerdo parejo en todo, (...) Vamos a seguir luchando por los pueblos indios de México, pero ya no sólo por ellos ni sólo con ellos, sino que por todos los explotados y desposeídos de México, con todos ellos y en todo el país. (...)Vamos a ir a *escuchar y hablar* directamente, sin *intermediarios ni mediaciones*, con la gente sencilla y humilde (...) y, según lo que vamos *escuchando y aprendiendo*, vamos a ir *construyendo*, junto con esa *gente que es como nosotros* (...) un programa nacional de lucha. (...) Vamos a tratar de construir o reconstruir *otra* forma de hacer política.¹⁸⁸

Y abundando respecto ese diálogo de la escucha que se inicia interpelando, puntualmente dicen que de este modo *práctico*: “Lo que vamos a hacer es preguntarles cómo es su vida, su lucha, su pensamiento de cómo está nuestro país y de cómo hacemos para que no nos derroten (...) y tal vez encontramos en ella el mismo amor que sentimos nosotros por nuestra patria”.¹⁸⁹ De igual modo, como lo expresábamos más atrás, el diálogo se encuentra en curso con esa otredad oprimida que está en el mundo y con quienes, dicen los zapatistas, “haremos más relaciones de respeto y apoyos mutuos con personas y organizaciones que resisten y luchan contra el neoliberalismo y por la humanidad”¹⁹⁰...Política civil y pacífica de lucha, además de ética en concordancia con su tradición organizativa comunitaria, es política que representa una verdadera “alternativa” *desde abajo* al poder y con ello a final de cuentas un “peligro de transformación” de éste, aunque no con la toma del poder. Sin embargo las acciones en el fondo “alterativas” y “alteradoras” del EZLN, son una medida “arriesgada” también para ellos, como ya nos habían dicho. Enfocada de esta manera no deja de hacernos reflexionar que dicha medida significa ni más ni menos el proyecto cúspide de su actuar y caminar en el cual está entrando en juego todo su actuar histórico de lucha, sus sueños, su reputación ética, su alteridad, su libertad y hasta su vida, y donde se ve que actúan también todos los elementos que los hacen ser lo que son y defienden, nos referimos a la memoria, filosofía cosmovivencial, la historia, logros, paz, democracia, justicia, para los cuales, precisamente en estos momentos, se encuentran reivindicando con un “ya basta” que ha llegado a convertirse, dicen ellos, en “digna rabia”.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 17-18. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p.16.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p.17.

CONCLUSIONES

Luego ya de todo lo obtenido de las diferentes perspectivas presentadas en torno a la alteridad, ahora podemos adelantar la conclusión general de que la importancia que tiene para nosotros este tema en ellas se cifra, en última instancia en la índole ético-política, naturalmente, como hemos visto, desde las particularidades que son propias a cada una. Poder mostrar esto de un modo u otro, es asimismo una de las motivaciones principales de esta investigación, si no es la que más, pero dejando muy en claro entonces que dicha conclusión no ha sido forzada, sino que se entresaca de todo aquello, superficial o profundo, que se encuentra en esos tres enfoques filosóficos. Por otra parte, aludiendo a razones metodológicas se convino presentar las conclusiones de nuestro estudio en forma puntual para ubicar lo más concisa y claramente las nociones temáticas más importantes y a la vez sugerentes relacionadas con la alteridad a las que nos hemos referido, obedeciendo sobre todo al propósito de centrar la luz en los posibles puentes que existen entre uno y otro enfoques filosóficos y para responder al cuestionamiento del porqué resulta importante el tratamiento de la alteridad en sus autores.

a) Lo que hemos querido hacer en principio de cuentas es presentar todos los factores que intervienen en la consideración de la alteridad (vida, cosa misma, sujeto como conciencia, temporalidad y comprensión, mundo) que las precisiones y críticas de Gadamer primero, y de Levinas después, nos presentaron, cada quien a su modo, y a partir de las consideraciones del fenomenólogo Edmund Husserl.

b) Nos parece claramente que en la filosofía de Gadamer se confirma una idea básica: que el tema del sujeto no puede soslayarse en ningún tratamiento o corriente filosófica alguna, pero también que el hablar de subjetividad conlleva a hablar de intersubjetividad, de alteridad, en tanto que concreciones humanas ineludibles. Si bien pueden hacerse estudios teóricos específicos sobre el concepto de sujeto, incluso desde perspectivas de estudio muy diferentes —y de hecho se llevan a cabo— nos parece que en buena medida siempre desemboca en la consideración de la alteridad. Este es al menos el sentido que quisimos proponer, incluso en toda nuestra investigación.

c) La hermenéutica de Gadamer es importante para pensar al Otro como sujeto digno, igual y de respeto, por medio de figuras tales como la escucha y el reconocimiento dialógico e incluyente. En su práctica cotidiana, lo mismo ocurre con el actuar zapatista. Obviamente, la filosofía zapatista no tiene

conexión sistemática directa con Gadamer o Levinas, pero en cambio se relaciona con ellas no sólo a través de su actuar en sí mismo como ejemplificación experiencial de algunas ideas sobre la alteridad de esos filósofos, sino igualmente desde perspectivas interpretativas, también de otros filósofos, y desde el análisis de su propia realidad concreta.

d) Para Husserl no es objeto intencional la *cosa debatida*, ni siquiera la cosa *en sí misma*. Su intersubjetividad no es debate o diálogo de una conciencia con otra acerca de la cosa y mucho menos de sí. El *tú*, digamos, de una cosa cae bajo los mismos presupuestos del ‘yo puro’, es decir que, sólo se presupone un *alter ego* puro a partir del primero pero nada más. La alteridad presente aquí no es dialógica sino proyectiva de la propia condición hacia lo otro, es una correflexión neutralizante, digamos, en el que ningún sujeto avanza ni crece en el saber surgido del acercarse al otro ni mucho menos en la verdad del objeto, cosa, texto, asunto, opinión de que eventual y en concreto se trate.

e) Gadamer declara en el segundo tomo de *Verdad y método* no olvidar jamás el límite que conlleva toda experiencia hermenéutica del sentido, lo cual se cifró concretamente en sus análisis de la experiencia y, en último término, del lenguaje respecto al cual había dicho en este mismo texto que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, con lo que dejaba entrever que lo que es, el ser, nunca puede del todo comprenderse. Sin embargo, la noción de comprensión es guía de aspiración en que se mueve la alteridad, donde aparece, pues, la dimensión en que ésta se *muestra* y que se hace dialogada concretamente, interpretando y abriéndose a la historia por medio de la experiencia hermenéutica y también desde la alteridad del otro como tal que se logra ver en la vivencia cotidiana del ‘ser-con’.

f) Por ello, el tema de la comprensión es nada menos que el rasgo definitorio en que converge o, mejor, desde el que se estructura la alteridad en Gadamer. Hemos visto de qué manera se ha llegado a esta comprensión a través del estudio de la ‘cosa misma’, ‘vida’ y ‘mundo vital’ —desde la fenomenología—. A partir de esto avanza ya propiamente en el planteamiento de dicha alteridad.

g) Aún cuando la figura del rostro sea planteada por Levinas sobre todo como abstracta, es decir, como mera trascendencia que sólo “está presente en su negación a ser contenido”, sin embargo se ha visto que de la salida o rechazo del este autor a la tradición filosófica dominada por el reinado de la ontología que proclama la ‘unicidad’ del Ser, la totalidad del mundo existente que se disuelve en los entes particulares concretos —en el ser humano de carne y hueso— toma la forma de sustento para la Ética como filosofía primera (*philosophia proté*), basada en la ‘dualidad’ temporal de la relación ‘mismo-otro’ —frente a la a-temporalidad del *cogito*—, pero ahora de manera concreta, es decir, el

pluralismo de la ‘epifanía’ o revelación del rostro, resulta luego concretizado en la ejemplificación de todos los rostros propios de quienes están en la exterioridad, no solamente discursiva sino vivida. Se trata del rostro padeciente “del pobre, del extranjero, de la viuda, del huérfano”, de tal manera que analizándolo así, el rostro es inapresable e irreductible en representaciones pero únicamente en lo relativo a la conciencia pura intencional que determina proyectivamente al otro y lo otro.

h) En relación con lo anterior hemos observado que Levinas plantea una serie de características — pasividad, substitución, inspiración, entre otras— que debe cumplir el sujeto ante la inminencia y proximidad del otro como rostro, pero ello, decíamos en el segundo capítulo, se ha acreditado muchas críticas que responden al razonamiento de que el lituano, en su firme propósito de quitar la subjetividad pura de su canonjía totalizada, ha corrido el riesgo de desbocarse en el pasaje de la unicidad de este en-sí-mismo hacia el otro extremo literalmente, hacia la extrema otredad que viene en cambio a significar la *situación* equívoca de aquella dialéctica mismo-otro, al postrarse la subjetividad, como el propio Levinas lo dirá, ante el mandato y la altura del otro. “Acusativo maravilloso —sigue diciendo acerca del otro en *De dios que viene a la idea*—: heme aquí bajo su mirada, obligado para con usted, su servidor”.

i) Por otro lado, esta no es la actitud zapatista ante el poderoso ni ante cualquier otro, sino aquella de la búsqueda de las relaciones igualitarias, incluyentes y honestas.

j) Y si bien, como expresaba Gadamer cuando se abundó acerca de la alteridad, es obvio que en modo alguno “significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso”, empero, no dejamos de concluir que Levinas ha logrado hacer notar que también a lo que se dirigen sus planteamientos en aras de la alteridad es a establecer de lleno una nueva o diferente forma de la subjetividad. Tal vez haya necesidad de unos “ensayos para pensar en uno mismo”, pero eso ya está suficientemente hecho, por eso es que ahora, bajo el techo de la ética —aunque de la teología y religión judía también—, el lituano-francés ha reinterpretado y propuesto al sujeto “de otro modo” y, con ello, a su vez, también las relaciones intersubjetivas mismas.

En ese sentido, el aporte levinasiano se cifra en el recorrido de pasar de la *intencionalidad* de la conciencia a la definición, en cambio, de su *no-intencionalidad*. Esta última es una conciencia no objetivante; ‘mala conciencia’ que esta abierta, antes que cualquier reflexión, a la experiencia franca de la ‘acogida’ de los objetos y del otro “dejándolos ser de otro modo —su propio modo— que puro objeto de conocimiento” y con que se cumple el propósito del autor fincado para su texto *Totalidad e*

infinito, —lo reproducimos de nuevo textualmente—: “Este libro presentará la subjetividad recibiendo al Otro, como hospitalidad”.

k) Esto mismo nos remite a posturas de Gadamer. La hospitalidad es recepción del otro, acogida, propiciación de alteridad en tanto que logro de la comprensión en los horizontes fundidos —que se recuerda con la ilustración de la *tessera hospitalis*. Incluso, el autor de Marburgo, en un tono un tanto emparentado con lo expresado por Levinas, asegura en el segundo tomo de *Verdad y método* que, sin más, “la mera presencia del otro a quien encontramos, ayuda, aún antes de que él abra la boca a descubrir y a abandonar la propia clausura”.

l) Abundando respecto a j) nos parece importante establecer que en Levinas el, digamos, diálogo metafísico con el otro, no es exactamente un *diálogo vivo* a la manera gadameriana, en el sentido de conversación, sino una interpelación de otro tipo; más que interlocución es interpelación-respuesta, llamado-responsabilidad, es decir, el otro me llama pero no solamente de forma verbal, sino en la forma en que su *rostro y vulnerabilidad* se expresan: es su presencia próxima a uno, a mí *mismo*, a este *yo*, pero, según Levinas, presencia infinita que, si llama, exige o pide, es una petición metafísica de igual manera que concreta: el rostro del otro es, en tanto que *otro*, “el más allá de la imagen plástica que me deja” mi mirada en él, o el objeto —es decir otro sujeto— de mi *no intencionalidad*. Pero también es *más acá*, el “aquí junto” o “enfrente”, el cara-a-cara que cuando lo es no solamente vulnerable sino vulnerado, no se necesita que me haga preguntas verbalizadas o yo se las haga; es que está hablándome con su presencia concreta, en sí. Por supuesto que el diálogo vivo a la Gadamer se puede dar también, empero ambas formas son análogas. Asimismo, la propia sintaxis de la palabra *responsabilidad* que veíamos en Levinas nos hace el día con la claridad que esto ofrece: ‘responsabilidad’ es, precisamente, *responder a*, respuesta ética y alterativa *de...* para el otro. Es, pues, respuesta al otro y también —tal vez *anteriormente*— respuesta a su situación, respuesta a su carencia, respuesta a sus situación y tradición de exterioridad, exterioridad vivida como menesterosidad material y subordinación ideológica y política ejemplificada por Levinas, insistimos, con el huérfano, el pobre, el extraño, es decir, todos los excluidos del sistema dominante.

m) A la pregunta de por qué encontramos importante el pensamiento de Gadamer respecto a la alteridad, debemos decir que es por lo siguiente: sin duda, el aspecto filosófico gadameriano que llama a su estudio sobre la alteridad y mueve el apego a él, es, sin duda, más allá de sus repasos por el humanismo y el arreglo de cuentas con el romanticismo filosófico de la estética o la superación de

puntos fundamentales de autores como Husserl, Kant, Heidegger y otros, el haber dejado la semilla de una política presente en la dialogicidad planteada al seno de su hermenéutica filosófica.

n) El otro visto el *rostro* de los ‘sin rostro’ zapatistas es una manera diferente de registrar el acercamiento sujeto-objeto como un tipo de conocimiento que propone la explicación de la conciencia no intencional abierta sin ambages a lo otro y el otro. Aunado a ello, el propósito zapatista de lograr con la lucha y el acercamiento humano “un mundo donde quepan todos los mundos”, es un sueño que indica la más alta expresión de deseo de alteridad. Así, los elementos de ésta en la organización y praxis de la ‘otra campaña’ tienen mucha resonancia dialógica, además de política, cuando se analiza, por ejemplo, el sentido del ‘mando’. El *mandar obedeciendo*, como principio político-nosótrico básico de su filosofía comunitaria es, como decíamos más arriba, el elemento de auténtica democracia participativa de los zapatistas y que, como dejamos señalado, enfatiza el sentido de gobierno ya no solamente como la *responsabilidad* de un uno para un otro, del *responder por* el otro levinasiano en una sola dirección, solamente hacia el otro que me ordena —ese es el primer paso— sino de todos *por* todos, del nosotros para el nosotros, que también es el sentido que encierra el famoso y acicalador “para todos todo”, *alteración* justa y digna.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Fontamara-UNAM, México, 1998.
- _____, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, FFL/UNAM, México, 2005.
- Apel, Karl Otto y Dussel, Enrique, *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, (a cura di Armando Savignano), Editoriale Scientifica, Napoli, 1999.
- Benjamin, Walter, “Tesis sobre filosofía de la historia”, § VIII, en *Ensayos escogidos*, Ediciones, Coyoacán, México, 2001.
- Bernal M. Antonio y Romero, Miguel Ángel, *Chiapas: crónica de una negociación*, tomo I (diciembre de 1994-marzo de 1997), Rayuela Editores, México, 1999.
- Díaz-Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México, 1997.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2000.
- Dussel, Enrique y Guillot, Daniel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1983.
- EZLN, *Chiapas. La palabra de los armados de verdad y fuego, entrevistas, cartas y comunicados*, vol. II. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1995.
- _____, *Declaraciones de la esperanza*. FZLN, México, 1997.
- _____, *Documentos y comunicados*, vol. 1, Ediciones Era, México, 1994.
- _____, *Documentos y comunicados*, vol. 2, Ediciones Era, México, 1995.
- _____, *Documentos y comunicados*, vol. 3, (2 de octubre de 1995-24 de enero de 1997), prólogo de Antonio García de León, Ediciones Era, México, 1997.
- _____, *Documentos y comunicados*, vol. 4, Era, México, 2001.
- _____, *La marcha del color de la tierra*, Rizoma-Causa ciudadana, México, 2001.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, México, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001.

- _____, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.
- _____, *El giro hermenéutico*, traducción de Arturo Parada, Cátedra, Madrid, 1995.
- _____, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.
- _____, *Verdad y método*, tomo I, Sígueme, Salamanca, 2005.
- _____, *Verdad y método*, tomo II, Sígueme, Salamanca, 2004.
- Gaos, José, *Obras completas*, tomo X, UNAM, México, 1999.
- García Canclini, Néstor, *Culturas populares en el capitalismo*, Grijalbo, México, 2002.
- Garza Camino, María Teresa de la, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Anthropos-UIA, Barcelona, 2002.
- Gilly, Adolfo, *Chiapas, la razón ardiente*, Era, México, 1997.
- Gimbernat, José A., *El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del reino*, tomo I, Taurus, Madrid, 1983.
- González Rodríguez-Arnáiz, Graciano, *Emmanuel Levinas; Humanismo y ética*, prólogo de Jean Luc Marion, Cincel, Madrid, 1992.
- Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, traducción y prólogo de Samuel Ramos, FCE, México, 1988.
- _____, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, FCE, México, 2002.
- Hernández Millán, Abelardo, *EZLN. Revolución para la revolución (1994-2005)*, Editorial Popular, Madrid, 2005.
- Herrero Hernández, F. Javier, *De Husserl a Levinas: un camino en la fenomenología*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero, traducción de José Gaos, FCE, México, 1949.
- _____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro tercero, IIFs-UNAM, México, 2000.
- _____, *Investigaciones Lógicas*, tomo 2, Alianza universidad, Madrid, 1985.
- _____, *La idea de la fenomenología*, FCE, Madrid, 1997.
- _____, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México-Buenos Aires, 1985.

- Jedraszewski, Marek, *Le relazione intersoggettive nella filosofia de Emmanuel Levinas*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1980.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Editorial Plaza y Valdés, México, 2004.
- _____, *Filosofar en clave tojolabal*, M. A. Porrúa, México, 2002.
- _____, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, IIFs-UNAM, México, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *De dios que viene a la idea*, traducción de Graciano González Rodríguez-Arnáiz y Jesús María Ayuso, Caparrós editores, Madrid, 2001.
- _____, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 2003.
- _____, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005. La edición francesa es *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1982.
- _____, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, traducción de José Luis Pardo, Pretextos, Valencia, 2001.
- _____, *Ética e infinito*, La barca de la medusa, Madrid, 2000.
- _____, *Fuera del sujeto*, traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillot, Caparrós D. L., Madrid, 1997.
- _____, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI Editores, México, 2006.
- _____, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 2006.
- Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires, 1977.
- Meza Herrera, Arturo (comp.), *La guerra por la palabra*. Rizoma, México, 2001.
- Michel, Guillermo, *Entrelazos, hermenéutica existencial y liberación*. Miguel Ángel Porrúa-UAM, México, 2001.
- Michel, Guillermo y Escárzaga, F. (coordinadores), *Sobre la marcha*, Rizoma-UAM, México, 2001.
- _____, *Votán Zapata. Filósofo de la esperanza*, Rizoma, México, 2001.
- Montero, Fernando, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de Valencia, Valencia, 1994.

- Moratalla, Agustín D., *El arte de poder no tener razón*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.
- Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente* (capítulo VI: “Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella”), Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Ramírez Paredes, J. Rogelio, *Nunca más sin rostros. (Evolución histórica del proyecto del EZLN)*, Ediciones Eón, México, 2002.
- Rodríguez Silva, Aníbal, *Poética de la interpretación. (La obra de arte en la hermenéutica de H. G. Gadamer)*, Universidad de los Andes, Mérida, 2005.
- Subcomandante Marcos, *El sueño zapatista*, (entrevistas con el subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, realizadas por Yvon Le Bot), Plaza y Janés, México, 1997.
- _____, *Memorial de Chiapas: pedacitos de historia, 106 testimonios*, Ediciones La Jornada, México, 1997.
- _____, *Relatos del viejo Antonio*, introducción de Armando Bartra, CIACH, Chiapas, 1998.
- Sucasas, Alberto, *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2001.
- Vattimo, Gianni, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1988.
- _____, *Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto*, Garzanti Editore, S. P. A., 2003.
- Vico, Giambattista, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, prefazione e note di Pio Viazzi, Sonzogno, Milano, 1910.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE-El Colegio Nacional, México, 1997.

ARTÍCULOS

- Aguirre Rojas, Carlos, “Generando el contrapoder, desde abajo y a la izquierda. (O de cómo cambiar el mundo, revolucionando desde abajo el poder)”, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Revista Semestral, no. 8, marzo-agosto de 2007, México, pp. 73-86.
- Ceceña, Ana Esther, “Los desafíos del mundo en el que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha”, *Revista Chiapas*, no. 16, IIE´s-Ediciones Era, México, 2004, pp. 9-29.
- Dussel, Enrique, “Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas”, *Sociedad y Utopía: Revista de Ciencias Sociales*, no. 4, agosto de 1994, pp. 15-27.

- EZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, suplemento de la *Revista Rebeldía*, núm. 32, México, D. F., junio de 2005.
- Hernández Navarro, Luis, “Entre la memoria y el olvido: guerrillas, movimiento indígena y reformas legales a la hora del EZLN”, *Revista Chiapas*, no. 4, IIE’s-Ediciones Era, México, 1997, pp. 69-92.
- Nolasco, Patricio, “Cambio político, estado y poder: un acercamiento a la posición zapatista”, *Revista Chiapas*, no. 5, IIE’s-Ediciones Era, México, 1997, pp. 47-73.
- Subcomandante Marcos, “Balance de La Otra Campaña (diciembre de 2006)”, entrevista realizada por Raymundo Reynoso, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Revista Semestral, no. 8, marzo-agosto de 2007, México, pp. 57-72.
- _____, “Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial”, folleto de las Ediciones del FZLN, México, 1997.