



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES "ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

LA REBELIÓN DE OAXACA 2006

ESTÉTICA Y ÉTICA DE UN FENÓMENO SOCIAL

JUNIO 2022

TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

JULIO JESÚS **BROCA** HERNÁNDEZ

DIRECTOR

PEDRO FÉLIX **HERNÁNDEZ** ORNELAS

COMITÉ

VICTORIO JESÚS **BROCA** QUEVEDO

JOHN PATRICK **HOLLOWAY**

ANA MARÍA DOLORES **HUERTA** JARAMILLO

FERNANDO **MATAMOROS** PONCE

«Tiene o no algún sentido la vida humana; y, ¿tiene acaso un destino el ser humano? Yo actúo, es verdad, sin saber siquiera qué es la acción; sin haber tampoco deseado vivir; sin conocer exactamente quién soy ni saber al menos si soy.

Esa apariencia de ser que se agita en mí, esas acciones ligeras y fugitivas de una sombra, escucho decir que llevan consigo una responsabilidad eterna y pesada...»

Maurice Blondel

La Acción, 1893...

ADVERTENCIAS

I

El Método Fenomenológico se refiere siempre a *fenómenos que aparecen a la conciencia del sujeto porque: la conciencia lo es siempre de «algo»*. Vistos como fenómenos, dichas vivencias de la vida cotidiana, van adquiriendo profundidad y su carácter de problema. Algunos eventos de dicha vida cotidiana representan con más intensidad ese «algo» que nos interesa, es por eso que, reiteradamente los traeremos a observación. Especialmente el primer capítulo y el tercero son correlativos y hemos marcado ese «algo» que nos interesa con colores para facilitar su identificación como se indicará en la Introducción. No está demás decir que el capítulo segundo media como gozne metodológico entre los dos mencionados. Para una comprensión inmediata de la pertinencia metodológica de la Fenomenología aconsejamos al lector remitirse directamente a la página 61.

II

Como una actitud de amabilidad para el lector, con el propósito de evitarle la constante consulta a la Bibliografía final, en el cuerpo del texto aparecen los datos bibliográficos a pie de página, pero la Bibliografía final se apega al sistema APA. Cuando hemos considerado pertinente, avisamos que se incluye, en las notas al pie, bibliografía extra a la que refieren ciertos autores. Esto en atención a especialistas interesados en seguir la traza bibliográfica con especial profundidad.

Índice

ADVERTENCIAS	5
Índice	7
INTRODUCCIÓN GENERAL	11
I	14
II	15
III	17
CAPÍTULO I OAXACA 2006: EL MUNDO DE LA VIDA.....	18
1.1 Cronología del Mundo de la Vida de Oaxaca 2006.....	19
Introducción	19
1.1.2 La demanda original del gremio.....	20
1.1.3 El desprestigio del gremio por parte del Estado	21
1.1.4 El 14 de junio: el desalojo del gremio y el saldo.....	29
1.1.5 La conformación de la APPO	38
1.1.6 Las elecciones federales como contexto	42
1.1.7 La marcha de las cacerolas y la toma del Canal 9	44
1.1.8 El conflicto poselectoral como contexto	49
1.1.9 Cierre definitivo del diálogo.....	51
1.1.10 El Operativo Juárez 2006.....	55
CAPÍTULO II ORIENTACIÓN METODOLÓGICA.....	59
Introducción: ¿por qué la Fenomenología?.....	61

2.1 Edmund Husserl	65
2.1.2 El fenómeno de la realidad	73
2.1.3 Críticas y límites	76
2.2 Martin Heidegger	79
2.2.1 El Dasein (ser ahí) como proyecto fenomenológico	92
2.2.2 El ser oculto (dialéctica del ocultamiento)	99
2.5 Cuestionamientos hacia la fenomenología existencial de Heidegger	102
2.3 Alfred Schütz	104
2.3.1 La epojé fenomenológica en Schütz.....	108
2.3.2 Los semejantes en la vida cotidiana.....	110
2.3.3 El mundo de la vida cotidiana y las realidades múltiples.....	112
2.3.4 Intersubjetividad y conocimiento en el sentido común.....	118
2.3.5 Límites y crítica a la metodología de Schütz	120
2.4 Max Scheler	123
2.4.1 La original epojé de Scheler	124
2.4.2 La dominación en la epistemología: <i>a priori</i> formal y material.....	130
2.4.3 La axiología fenomenológica de Max Scheler	133
2.4.3.1 Objetivismo, subjetivismo y teoría intermedia de los valores.....	133
2.4.4 Jerarquía axiológica de Scheler.....	139
2.4.4.1 La comunidad y la persona	142
2.4.4.2 La ascética y concepto (desgarrado) del hombre	147
2.5 Emmanuel Levinas	150
2.5.1 De otro modo que ser o más allá de la esencia.....	157
2.5.2 Más allá del «ser»	159

2.5.3 Hay algo que no es «ser»	165
2.5.4 La responsabilidad, la intriga de la proximidad y el quitarme el pan de la boca	167
2.5.5 Lo sensible desborda el conocimiento.....	180
2.5.5.1 El otro en mí: la no-indiferencia	184
2.5.6 El rostro.....	185
2.5.6.1 Rostro y estética	187
2.5.6.2 Rostro y ética.....	188
2.5.6.3 Fraternidad	193
2.5.7 La expresión y la imagen estética-ética.....	196
CAPÍTULO III LA REBELIÓN DE LA COMUNA A TRAVÉS DEL MÉTODO	199
3.1 Fenomenología de la rebelión a partir de Husserl	201
Introducción: ciertos hechos, ciertos fenómenos	201
3.1.1 Reducción fenomenológica del mundo de vida	202
3.1.2 Aparición de ciertos fenómenos por la reducción fenomenológica.....	208
3.1.3 Intuición eidética	209
Conclusiones	212
3.2 El ser de la rebelión a partir de Heidegger	213
3.2.1 Analítica existencial del <i>dasein</i> en Oaxaca 2006.....	214
Conclusión.....	215
Corolario	217
3.3 La constitución intersubjetiva de la rebelión a partir de Schütz.....	217
Conclusión.....	222
3.4 Los valores de la rebelión a partir de Scheler.....	223
Conclusión.....	226

3.5 La rebelión como epifanía del rostro estético-ética a partir de Levinas	227
3.5.1 Lo dicho y el decir de la rebelión de 2006	230
3.5.2 Oaxaca 2006: comunidad fraternal, amorosa.....	232
3.5.3 La rebelión como fenómeno estético-ético.....	234
Conclusión.....	236
Corolario: El valor de dación (o donación)	239
CONCLUSIÓN GENERAL	243
FUENTES DE INFORMACIÓN.....	246
BIBLIOGRAFÍA.....	247
HEMEROGRAFÍA	249
PÁGINAS WEB.....	251

INTRODUCCIÓN GENERAL

El presente trabajo está delimitado por los hechos ocurridos en la capital del estado de Oaxaca, México, de mayo a noviembre del 2006. Especialmente los días 3, 14, y 16 de junio encarnan el objeto de estudio, pues en ellos hay un desbordamiento de los hechos: los actores sociales no encuentran palabras para expresar lo que sucede en la *súbita comunión* entre sociedad civil y gremio magisterial. Tal comunión dio nacimiento a la Comuna de Oaxaca. En el corazón de nuestro estudio, destaca «algo difícil de explicar» que, según los actores sociales, pasa en junio y, después de lo cual todo cambia. A partir de entonces la vida cotidiana se redefine desde una *nueva realidad*. A lo largo de seis meses hay acontecimientos sin precedentes en la historia de Oaxaca que no han vuelto a ocurrir. Los datos duros dan cuenta de un exponencial apoyo popular sin parangón en favor de una lucha gremial.

Durante varios meses la ciudad dejó de estar en manos del Estado para pasar a manos de la Comuna de Oaxaca, organizada días después bajo la estructura de Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Las fuerzas ejecutoras de la violencia de Estado fueron derrotadas sucesivamente en sus intentos de desalojar la Comuna. La sociedad civil exigía a las autoridades federales la desaparición de los poderes y la dimisión de las autoridades estatales. En términos jurídicos esta complejidad es típicamente considerada como rebelión. Es precisamente el fenómeno de la rebelión, el objeto del presente estudio fenomenológico.

¿Qué llevó a miles y miles de ciudadanos a volcarse en un apoyo de tal magnitud que el movimiento magisterial llegó a duplicar e incluso a casi triplicar su número de simpatizantes

en unas cuantas horas? ¿Qué acontece en la conciencia de quienes súbitamente abandonan su cotidianidad para vivir ahora en rebelión permanente haciendo el centro de su existencia la defensa del otro? ¿Qué apareció a la conciencia de los no agremiados para decidir comprometer su existencia misma con los maestros aun a costa de la propia vida, del tiempo transcurrido durante meses? Para responder estas interrogantes y acceder a la esencia de la rebelión, hemos desarrollado tres capítulos que son, primero, el mundo de la vida; segundo, el diseño del método; y tercero, el mundo de la vida a través del método diseñado en el cual generamos las conclusiones.

I

El primer capítulo, el *mundo de la vida*, por razones de metodología fenomenológica, parte de una descripción detallada de los hechos que conforman el objeto de investigación. Dejamos que la realidad nos hable por sí misma evitando todo juicio, enfocándonos en el cuándo, qué, dónde y quiénes.

El seguimiento detallado de los acontecimientos se hace a través de fuentes hemerográficas comparadas, entrevistas, bibliografía y las relaciones humanas establecidas durante estos años con participantes del evento. El objetivo de la cronología no es tan solo delimitar el periodo histórico, sino llamar la atención sobre *ciertos hechos que encarnan ciertos fenómenos* comúnmente dados por supuestos y pasados por alto en su complejidad e importancia. Su aparición manifiesta un *desbordamiento de la vida cotidiana* difícil de poner en palabras, «algo» difícil de explicar por quien lo vive.

II

El segundo capítulo, en tanto *orientación metodológica*, explica por qué es la fenomenología la forma pertinente de acceder a las motivaciones de los sujetos. La complejidad del entramado vivencial de la gente en rebelión —esencia, sentido, valores, sensibilidad, cuerpo, emociones éticas y estéticas— obedece a intencionalidades capaces de impactar el mundo y no es solamente residuos de impactos del mundo sobre el sujeto. La selección de autores y sus perspectivas es más que un marco teórico, es la selección de elementos que darán paso al diseño de un aparato metodológico.

Con Edmund Husserl comienza nuestro abordaje epistemológico, pues sus planteamientos son comunes a todo ejercicio fenomenológico sea de forma positiva o negativa en los siguientes autores. En él, encontramos la Intencionalidad de la Conciencia y el Mundo de la Vida, nociones medulares, pues es precisamente el cómo se constituye en fenómeno de estudio un objeto de la realidad lo que nos interesa en tanto problema de investigación.

Con Martin Heidegger abordamos el *sentido* de los actos de las mujeres y los hombres que viven la realidad con una autenticidad inalienable. La aproximación epistemológica en Husserl da paso a la aproximación ontológica en Heidegger. Es decir, vamos más allá de la *fenomenología trascendental* para llegar a la fenomenología del sentido y el significado: la hermenéutica del fenómeno, la cual corresponde a una *fenomenología hermenéutica*. Accedemos al significado, sentido, «*ser*» y verdad de la intencionalidad de los sujetos en rebelión, revelándose a nuestra comprensión el ser que vive auténticamente sin escisión entre intencionalidad y acto.

Con Alfred Schütz atendemos el fenómeno en tanto social e histórico. Intentaremos comprender desde su sociología de la vida cotidiana el salto de realidad que acontece en la conciencia del sujeto. Es un salto cuajado de razones para hacerlo y razones por las cuales lo hace en tensión permanente entre su pasado y su presente. Accedemos a la socio-historicidad de las motivaciones que movilizan las intencionalidades entre los sujetos a un nivel inicial de sus roles sociales. Exploramos cómo es que el sujeto vive una ruptura con la vida cotidiana y crea una nueva realidad.

Con Max Scheler profundizamos en los valores culturales de la nueva realidad a la que accedemos desde el apartado anterior, pues las motivaciones no pueden comprenderse sin un fundamento ético, axiológico. Enfilamos hacia la dimensión comunitaria, ética y de persona. En tanto posición de vida *elegida por las personas*, emerge la pregunta sobre sus motivaciones emotivas: afectos, amores, odios, filias y repulsiones, es decir, sobre sus valores y cultura.

Con Emmanuel Levinas, finalmente, veremos que, de forma transversal, palpita el fenómeno ético de la alteridad dentro de nuestro fenómeno de estudio desde su noción de *epifanía del rostro*: el rostro del otro que me interpela. Con Levinas intentamos mostrar —a manera de «hipótesis» general— que la rebelión es una experiencia ético-estética que me lleva a fundir mi vida con la del otro que me necesita; que, en esencia, la rebelión se constituye por *la epifanía del rostro: la aparición del infinito en la totalidad de mi conciencia*, un infinito doliente que me hace ocupar su lugar antes que pueda decidir no hacerlo, tal como el frío me hace temblar antes de poder resguardarme; con la misma fuerza y con la misma fusión orgánica. Se abren en este punto otras preguntas medulares de la investigación: ¿implica lo anterior una perspectiva muy distinta de lo que se ha entendido clásicamente como percepción,

sensibilidad y la relación entre ética y estética?; ¿qué implica el carácter del fenómeno como *desbordamiento súbito*?; ¿palpita en el fenómeno un acto inesperado, impredecible que, si bien puede ser históricamente ex-plicable y de-mostrable, demanda su comprensión y la mostración de motivaciones de alcances catárticos en la conciencia particular de cada uno de quienes la viven y la hacen posible? Con Levinas intentamos mostrar que la rebelión, en tanto acción social, tiene como causa primera una ética del otro y, siguiendo sus planteamientos, una sensibilidad, que considera *proximidad* afectiva que podemos entender como estética-ética, en tanto la estética es el modo de acceso a la ética que me impone otro, como el recuerdo se impone al presente. Aspiramos a esbozar una noción estética que no se fundamenta en un *concepto de arte* sino en la *no-indiferencia concreta situacional* que precede la percepción misma en tanto *responsabilidad*. Esto esbozaría también el acceso a dimensiones axiológicas y estéticas de la acción social.

III

Por último, en el tercer capítulo *la rebelión de la comuna a través del método* aplicamos al objeto de estudio, en tanto fenómeno descrito en el primer capítulo, el método desarrollado. En esta dialéctica de la argumentación objeto-método, presentamos también las tesis conclusivas del presente estudio. Intentaremos en este último apartado una síntesis de las aplicaciones de las herramientas metodológicas con la aspiración de aportar un grano de arena a la comprensión de la rebelión y específicamente a la rebelión del 2006; sea este un tributo a los niños, niñas, mujeres y hombres que la encarnaron.

CAPÍTULO I

OAXACA 2006: EL MUNDO DE LA VIDA

1.1 CRONOLOGÍA DEL MUNDO DE LA VIDA DE OAXACA 2006

INTRODUCCIÓN

El periodo del *mundo de la vida* objeto de análisis fenomenológico se delimita temporalmente en este capítulo. Encontraremos en **color rojo** hechos, momentos, experiencias y vivencias que más adelante analizaremos nuevamente por encarnar, estos, fenómenos fundamentales de nuestro estudio. En **color naranja** hechos complementarios que pueden o no ser sujetos a análisis. Los coloreamos porque volveremos a ellos en el tercer capítulo. Es decir, retomaremos estos momentos y eventos destacados en diferente color para continuar aplicando las sucesivas reducciones fenomenológicas propias del método y que implican cierta recurrencia.

Debe destacarse que, en esta cronología general del *mundo de la vida*, el investigador no introduce juicios de valor ni comentarios político-ideológicos propios. Cuando los hay, provienen de los actores sociales mismos. Esto obedece a un paso fundamental dentro de la metodología fenomenológica, que será ampliamente explicada en el segundo capítulo, en el apartado dedicado a Husserl: el ideal de la neutralidad en la descripción o *descripción neutra*. Si bien, en tanto ideal, nunca es posible alcanzarlo a la perfección, su búsqueda honesta y abierta a escrutinio es un elemento metodológico fundamental.

1.1.2 LA DEMANDA ORIGINAL DEL GREMIO

El 1 de mayo de 2006¹, maestros agremiados en la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) presentaron ante el gobierno del estado de Oaxaca un pliego petitorio con 17 demandas², entre las que destacan: re zonificación económica de Zona II a Zona III de los ingresos de los trabajadores de la educación —por vida cara—³; basificación de los trabajadores contratados bajo el régimen de honorarios y la eliminación de este modelo contractual; mejora de la infraestructura educativa, construcción, equipamiento y remodelación de espacios educativos; fortalecimiento de los programas de apoyos a las necesidades socioeducativas de los alumnos: uniformes escolares, zapatos, desayunos gratuitos, becas para los hijos de las familias más pobres y materiales para los alumnos de

¹ Hay dos grandes «corchetes» políticos en los que está inserto el 2006. El primero son las protestas masivas del 2005 contra la eliminación de López Obrador como contendiente a la presidencia con maniobras «legales» respecto al célebre caso del «Paraje San Juan». El segundo es el fraude electoral del 2 de julio de 2006, que llevó a Felipe Calderón a la Presidencia de México en un contexto de protestas que llegaron a sumar tres millones de personas en el zócalo del entonces DF, hoy CDMX, en favor de Andrés Manuel López Obrador. En este sentido, Oaxaca 2006 fue el violento prolegómeno social que anunciaba la política venidera de represión desmedida contra la movilización social.

² Implementación de un programa de saneamiento y reordenamiento del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca; otorgamiento de seis mil horas para cubrir las necesidades académicas de los servicios educativos y quinientas plazas del Personal de Apoyo y Asistencia a la Educación (PAAE); asignación de ocho millones de pesos al techo financiero del Comité Administrador de Préstamos Personales (CAPP); destinar cinco millones de pesos más para el Fideicomiso del Programa de Vivienda Magisterial (FIPROVIM); aumento del 100% del techo financiero mensual del Centro de Estudios y Desarrollo Educativo de la Sección XXII (CEDES 22); ampliación a dos millones de pesos del Programa de Casas del Maestro; retención de cuotas sindicales a partir del 1º de mayo de 2006; la entrega en propiedad a la Sección XXII de un hotel ubicado en Bahías de Huatulco, Oaxaca; instrumentación del Convenio de Colaboración con la Universidad de Guadalajara para la nivelación de profesores en servicio de Educación Artística. COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS, *Informe de los hechos sucedidos en la ciudad de Oaxaca del 2 de junio de 2006 al 31 de enero de 2007*, 2007, p. 5.

³ «El costo de la vida en Oaxaca se ha incrementado dramáticamente, en parte por la presencia del turismo. Por la vía de la re zonificación los maestros de la entidad piden un incremento en el salario que palie los efectos del aumento en la canasta básica. Esa demanda fue enarbolada desde 1979 por la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación». HERNÁNDEZ NAVARRO, L., «Oaxaca: la muralla autoritaria», *La Jornada*, 15 de junio de 2006, p 1.

escasos recursos; respeto a la autonomía y a la vida política-sindical; el cese de la represión y la liberación de los trabajadores de la educación presos; el esclarecimiento y castigo del asesinato del profesor Serafín García Contreras; pidieron también la intervención del gobierno del Estado para el reconocimiento legal de Radio Plantón⁴. Con la entrega del pliego petitorio del gremio magisterial también se lanzó el emplazamiento a huelga para el día 15 de mayo —la conmemoración nacional del Día del maestro—. Por su parte, el gobierno de Ulises Ruiz Ortiz (2004-2010) inicialmente se negó a establecer las mesas de diálogo y negociación que anualmente se constituían entre la autoridad y los trabajadores de la educación de Oaxaca desde hacía varias décadas. El mandatario estatal respondió a través de una misiva en la que señalaba que lo solicitado en el pliego petitorio debía ser tratado con el gobierno federal y no con el Estado⁵; por su parte, el secretario general de Gobierno —encargado de la política interna de la entidad—, Jorge Franco Vargas, sentenció como advertencia a los docentes: «Háganle como quieran, el Estado está preparado para todo»⁶.

1.1.3 EL DESPRESTIGIO DEL GREMIO POR PARTE DEL ESTADO

Días previos a la fecha del estallamiento de la huelga magisterial, se inició una campaña mediática con el propósito de desprestigiar las demandas de los docentes, repudiar la huelga

⁴ Desde el 23 de mayo de 2005, la Sección 22 utiliza el 92.1 de Frecuencia Modulada, Radio Plantón, para transmitir una programación educativa y cultural. Es la única radio del magisterio a nivel nacional. LABIANO, V., *Comunicación alternativa y movilización. Análisis de enmarcado y dramaturgico de los spots radiales del movimiento social oaxaqueño durante el conflicto social de 2006*, México, 2012, p. 69:

⁵ SOTELO MARBAN, J., *Oaxaca. Insurgencia civil y terrorismo de Estado*, México, Era, p. 69.

⁶ *Ibid.*, p. 70.

y lograr el retorno a clases sin haber negociado con los maestros. Firmados por la Asociación Estatal de Padres de Familia, los anuncios en espacios radiofónicos y de televisión, algunos protagonizados por niños, amenazaban a los maestros con el cese laboral si se iban a huelga; descalificaban a los docentes llamándolos saqueadores y flojos; se les acusó de paralizar las calles, tomar el centro de la ciudad, y de tener un salario superior al desempeño de sus tareas. «Maestro al salón, no al plantón»⁷, coreaban los niños de los spots. Ante la campaña mediática, la Sección 22 decidió aplazar el estallamiento de la huelga para el 22 de mayo. **Ese día, 70 mil trabajadores⁸ de la educación de Oaxaca** –que atendían en ese momento una matrícula aproximada de un millón 300 mil alumnos⁹– instalaron un plantón indefinido en el Centro Histórico de la capital oaxaqueña, que cubría alrededor de 56 calles¹⁰ del primer cuadro de la ciudad.

En los días posteriores a la instalación del plantón, que era acompañado por algunas organizaciones sindicales, indígenas y estudiantiles¹¹, además de que algunos docentes se hicieron acompañar de sus hijos, esposos y esposas, el gobierno de Ulises Ruiz intentó romper la huelga a través de sanciones administrativas para los huelguistas e instó al Congreso del estado para que este a su vez solicitara la fuerza pública federal¹².

⁷ LABIANO, V., *Comunicación alternativa...*, p. 122.

⁸ SOTELO MARBAN, J., *Oaxaca...*, p. 71.

⁹ COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS, *Informe...*

¹⁰ SOTELO MARBAN, J., *Oaxaca...*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

31 de mayo. El titular del Poder Ejecutivo de Oaxaca estableció un ultimátum dirigido a los docentes para que el lunes 5 de junio todos regresaran a las aulas.

1 de junio. El Congreso del Estado estableció un punto de acuerdo para exigir a los maestros el reinicio de las actividades escolares y, en caso contrario, la aplicación de reducciones y descuentos al salario de los trabajadores de la educación, además, la solicitud del uso de la fuerza pública federal para desalojarlos. Al mismo tiempo que sesiona el Congreso Local, los maestros agremiados a la Sección 22 bloquean los accesos al Aeropuerto Internacional Benito Juárez de Oaxaca.

2 de junio. Se realiza una gran marcha que va de la fuente de Las Siete Regiones a la Plaza de la Danza, para rechazar las acciones del gobierno de Ulises Ruiz y en apoyo a los docentes. Organizaciones sociales, sindicatos, padres de familia y alumnos responden a la convocatoria: 80 mil¹³ personas participan en la manifestación, un contingente que abarca cinco kilómetros.

3 de junio. Genaro Altamirano, corresponsal del diario de circulación nacional *El Universal*, reportó que: «En la marcha participaron estudiantes de primaria y secundaria de diferentes municipios, así como asociaciones de padres de familia. Niños indígenas con sus padres, así como escolares de las clases populares de la capital y municipios conurbados portaban pancartas en apoyo a los maestros en paro»¹⁴. Al frente de las manifestaciones van alumnos

¹³ EL UNIVERSAL, «Cronología del conflicto en Oaxaca», 30 de octubre de 2006.

¹⁴ ALTAMIRANO, G., «Marchan miles en Oaxaca en apoyo al paro magisterial», *El Universal*, 3 de junio de 2006.

de primaria y secundaria, y dirigentes de las organizaciones de padres de familia que gritan consignas de apoyo al magisterio: «Señor gobernador, oiga a mi profesor», «Maestro luchando también está enseñando», «Magisterio y pueblo unido, jamás será vencido», «Lo quiera o no lo quiera, Ulises va pa' fuera». A la marcha se unieron habitantes de la calle Crespo y del barrio histórico de Jalatlaco que se opusieron a la ampliación de la terminal de autobuses ADO por haber cedido espacios públicos del barrio y la instalación de parquímetros en el centro¹⁵, y comerciantes; además de estudiantes de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO). En el contingente también participan miembros del Frente de Sindicatos y Organizaciones Democráticas de Oaxaca (FSDO), de la Promotora por la Unidad Nacional en contra del Neoliberalismo (PUNCN), de la Red Internacional de Indígenas Oaxaqueños (RIIO) y la Nueva Izquierda de Oaxaca (NIOAX)¹⁶. La manifestación se realizó en un ambiente tenso por el desplazamiento de mil 500 agentes de la Policía Federal Preventiva a la ciudad de Oaxaca, según consignaron fuentes del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN) al corresponsal de *La Jornada* en Oaxaca¹⁷. La marcha concluyó con un mitin en la Plaza de la Danza —que previamente había sufrido intervenciones como parte de un plan del gobierno del estado de modernización de la ciudad, como la sustitución de la cantera verde por cemento, con una fuerte oposición de la población de la ciudad—, una plancha desbordada, con contingentes ocupando las calles aledañas. Allí, el secretario general de la

¹⁵ SOTELO MARBAN, J., *Oaxaca...*, p. 68.

¹⁶ *Noticias*, 2006

¹⁷ VÉLEZ, «Explosiva situación en Oaxaca; El envío de la PFP anticipa represión, 2006», *apud.* LABIANO, V., *Comunicación...*

Sección 22 del SNTE, Enrique Rueda Pacheco, conminó al gobierno de la entidad a establecer el diálogo para no radicalizar las acciones de resistencia del gremio, criticó al Poder Legislativo local por su solicitud de la intervención de las corporaciones de la fuerza pública federal con el fin de desalojar a los manifestantes del plantón establecido desde el 22 de mayo, porque «está institucionalizando la violencia»; y señaló como evidente «el hartazgo de la sociedad hacia un gobierno represor y autoritario»¹⁸. Ese mismo día se publicó en el periódico *Noticias* un desplegado firmado por «sociedad civil» y empresarios adheridos a la Confederación Patronal de la República Mexicana (COPARMEX) en Oaxaca, donde califican al magisterio de anarquista, demandan el descuento de los días no trabajados por los docentes, el retiro de una bolsa de 60 millones de pesos ofrecidos por el gobierno estatal para la rezonificación; que se aplique la ley contra ellos, y el restablecimiento del Estado de Derecho¹⁹. El Informe Especial sobre los Hechos Sucedidos en la Ciudad de Oaxaca, de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), revela que el 2 de junio de 2006 «recibió [...] diversas quejas en las que se refería que el gobierno del estado de Oaxaca, con apoyo de elementos de la Policía Federal Preventiva y del Ejército Mexicano, desalojarían del centro de la ciudad de Oaxaca a los maestros que ahí se encontraban manifestándose en plantón permanente»²⁰. Estaciones de radio y el Canal 9 de televisión local difundieron la noche del 2 de junio un spot del gobernador Ulises Ruiz en el que advierte a los profesores que, de no

¹⁸ ALTAMIRANO, G., «Marchan miles...».

¹⁹ COPARMEX, Desplegado, *Noticias*, 4 de junio de 2006.

²⁰ COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS, *Informe...*, p. 13.

regresar a las actividades escolares el 5 de junio, se aplicarían los descuentos salariales por los días de paro.

Continuando con el 3 de junio, se observa presencia policiaca recorriendo el plantón y hay rumores de una operación de la Policía Federal Preventiva para el desalojo de los manifestantes. Por temor a las posibles acciones de las fuerzas de seguridad pública, mujeres y niños son resguardados en la escuela Primaria Basilio Rojas, ubicada a dos calles del zócalo de la ciudad. La presión contra el magisterio se agudiza, 110 presidentes municipales —la mayoría, de extracción priista— de las 570 demarcaciones que conforman al estado de Oaxaca, solicitan al Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (IEEPO) el reemplazo de paristas, y al Poder Ejecutivo, el uso de la fuerza pública²¹ para terminar con la manifestación magisterial; esto unifica a los maestros ante la amenaza represiva del gobierno del estado.²² El impreso de circulación nacional *La Jornada* afirma que una fuente del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN) sostiene que mil 500 policías federales arribaron a la capital oaxaqueña con el propósito de ejecutar el desalojo de los maestros. El comunicador Fernando Lobo, de Radio Plantón, nos dice Virginia Inés Labiano, narra este hecho:

Ese 3 de junio algo cambió. Las llamadas telefónicas comenzaron desde temprano, una tras otra. En general, los radioescuchas querían confirmar lo que la prensa decía. ¿Vienen o no vienen? (los federales) Y si es así, ¿cuándo? Las llamadas salían al aire. La gente preguntaba,

²¹ MORALES, C. M., «Ultimátum a los maestros para que regresen a clases», *Noticias*, 3 de junio de 2006.

²² *Apud* SOTELO MARBAN, J., *Oaxaca...*, p. 75.

pero también aprovechaba el viaje para expresar su indignación. Si antes de ese día la radio recibía un promedio de veinte llamadas al día, a partir de entonces el teléfono no paró de sonar. **La barra programática se derrumbó.** El horario de transmisión se extendió de 14 a 23 horas diarias...²³.

4 de junio. Nuevamente se publica un desplegado de la COPARMEX en el que celebra el descuento salarial por los días de plantón y la municipalización de la educación²⁴.

5 de junio. Llegada la fecha de vencimiento del ultimátum impuesto por Ulises Ruiz, el obispo de Antequera-Oaxaca, Luis Chávez, comunicó la postura de la Iglesia ante el conflicto: rechazo del uso de la violencia contra el magisterio. También la CECODEZ publica un desplegado en apoyo a la resistencia magisterial. Medios de comunicación dan cuenta de que la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) y «macheteros» de Atenco²⁵ se dirigen a la capital oaxaqueña en respaldo a la movilización convocada por los docentes; organizaciones como UCIZONI²⁶ y la OIDHO²⁷ expresan su apoyo al gremio y piden el respaldo de otras organizaciones. En contraparte, el Consejo Impulsor de Desarrollo

²³ LABIANO, V., *Comunicación alternativa...*, p. 74; citando las palabras de Fernando Lobo.

²⁴ SOTELO MARBAN, J., *Oaxaca...*, p. 75: La municipalización de los servicios educativos es una propuesta del Banco Mundial, con la intención de que los padres de familia “aporten”. Este planteamiento tenía como antecedente la propuesta hecha por el gobernador de Oaxaca, Jorge Murat Casab (1998-2004), presentada en una iniciativa de ley al Congreso local; por resistencia del gremio, esta ley no prosperó. Para la concreción de dicho propósito, Ulises Ruiz formó la Coordinadora Estatal a favor de la Educación. Los presidentes municipales se negaron mayoritariamente a la propuesta de Ulises Ruíz, ya que implicaba asumir desde el municipio el gasto en educación.

²⁵ VÉLEZ, O., & MÉNDEZ, E., «Toman maestros de Oaxaca planta de Pemex; “endurecerán” protestas», *La Jornada*, 7 de junio de 2006, Recuperado el 15 de marzo de 2020, de: <https://www.jornada.com.mx/2006/06/07/index.php?section=sociedad&article=044n1soc>

²⁶ VÉLEZ, O., & MÉNDEZ, E., «Toman maestros de Oaxaca...».

²⁷ MATIAS, P., *OIDHO apoya al magisterio y pide respaldo de otras organizaciones*, 6 de junio de 2006.

Empresarial (CIDE), en un desplegado de media página, manifiesta su apoyo a Ulises Ruiz y se pronuncia contra el magisterio²⁸.

Miembros del SNTE toman la planta de Petróleos Mexicanos, la caseta de peaje de Huitzo y estudiantes universitarios de la UABJO toman por 12 horas el edificio de rectoría de la máxima casa de estudios.

7 de junio. Se realiza la segunda marcha convocada por el magisterio de Oaxaca, **superando la participación de la manifestación de cinco días antes, con una asistencia aproximada de 120 mil personas**. Esta movilización partió del monumento a Juárez a la Plaza de La Danza, tuvo un recorrido de doce kilómetros y participaron ocho secciones sindicales y organizaciones sociales, que realizaron un juicio político al gobernador Ulises Ruíz, que dura cerca de siete horas, con denuncias por parte de autoridades municipales, autoridades indígenas, grupos ecologistas, organizaciones vecinales y de organismos no gubernamentales, de los agravios cometidos por el titular del Poder Ejecutivo²⁹. Las denuncias reveladas por amplios sectores de la sociedad oaxaqueña serían presentadas a la Cámara de Diputados, «con base en el artículo 110 constitucional, que permite a los ciudadanos hacer tal petición al Legislativo»;

²⁸ CIDE, Desplegado, 6 de junio de 2006, *Noticias*.

²⁹ Ya en 2005, la Red de Organismos de Derechos Humanos de Oaxaca documentó más de 600 detenidos, al menos 40 heridos, 33 procesados, 13 amenazados, 2 atentados, 10 asesinatos, 1 exiliado, todos ellos, de organizaciones sociales y funcionarios municipales; además de los asesinatos no aclarados de dirigentes municipales y la represión a comunidades indígenas ejecutadas desde el inicio de la administración estatal de Ulises Ruiz. SOTELO MARBAN, *Oaxaca...*, p. 67.

desconocen al gobernador como interlocutor y acuerdan buscar la mediación del gobierno de la República presidido por Vicente Fox Quesada³⁰.

La tensión crece ante los rumores de que el gobierno intentaría sabotear la manifestación y ante la amenaza constante de que el campamento de los trabajadores de la educación sería desalojado con el uso de la fuerza pública:

la Procuraduría General de Justicia del estado habría solicitado órdenes de aprehensión en contra de los líderes seccionales por la irrupción del lunes, de un grupo de maestros a las instalaciones del Congreso local, acción por la que se inició la averiguación previa 579/SC/06, por los delitos de daños en propiedad ajena. Ante esa posibilidad, los maestros reforzaron la seguridad del campamento instalado en las calles del Centro Histórico, y cada noche 76 profesores integran grupos de vigilancia nocturna³¹.

La sección 22 convoca a una tercera movilización para el día 16 de junio.

1.1.4 EL 14 DE JUNIO: EL DESALOJO DEL GREMIO Y EL SALDO

14 de junio, a las 4:00 horas de la madrugada, la Policía Estatal por orden del gobernador Ulises Ruiz inicia un operativo para desalojar el plantón de maestros en el zócalo y el ataque al Hotel del Magisterio. Cincuenta minutos más tarde, el comunicador Eduardo Castellanos Morales, de Radio Plantón, dio la noticia del desalojo, y diez minutos después, la radiodifusora del magisterio es sacada del aire, los locutores detenidos y los equipos

³⁰ MENDEZ & VELEZ, «Marchan unas 120 mil personas en Oaxaca en apoyo a maestros».

³¹ MENDEZ & VELEZ, «Marchan unas 120...».

confiscados, en una operación violenta por parte de las fuerzas de seguridad estatales³² como se puede apreciar en la siguiente transcripción de la emisión de Radio Plantón:

En estos momentos, en estos momentos, señores, estamos sufriendo la represión por parte del Estado, están lanzando bombas de gas lacrimógeno arriba de nuestro edificio sindical, en este momento seguimos trasmitiendo aquí.³³

En el zócalo de la ciudad, donde acampaban cerca de 40 mil manifestantes, «entre maestros, maestras, muchos de ellos acompañados hijos y familiares, y miembros integrantes de diferentes organizaciones sociales»³⁴, los agentes usaron gases lacrimógenos y pimienta, perros de la Unidad Canina, y un helicóptero comercial matrícula XA-UCJ, desde el cual un hombre encapuchado disparó granadas de gas lacrimógeno a los manifestantes:

Unos minutos antes de las 4:00 de la madrugada se escucha en las bocinas: «alerta roja, los granaderos nos están atacando». Se interrumpe la transmisión de Radio Plantón, todo queda en silencio por algunos segundos, después todos nos levantamos, recogimos nuestras cosas con rapidez y salimos de nuestros campamentos. Ya había un mar de compañeros que venían de las diferentes calles del Centro Histórico para concentrarse en la plaza principal. Otros corrían a las escuelas que ya se habían asignado para una emergencia. [...] con los objetos que teníamos a la mano, nos fuimos de un lado para otro en la plaza central, desorganizados, escuchaba el llanto de los niños y las niñas con sus mamás, el gas lacrimógeno nos asfixiaba, los ojos los teníamos hinchados, rojos, con lágrimas. Así pasaron los minutos, veía cómo los granaderos destruían todo a su paso y lo quemaban, otros granaderos rapiñaban las cosas de los campamentos. **Se empezó a perder el miedo, el gas se empezó a hacer familiar a nuestro organismo**, cuando nos lanzaban los gases, la indicación era mojar las sábanas o colchas y

³² LABIANO, V., *Comunicación...*, p. 76. Ella hace una recuperación también exhaustiva de estos días de la mano de actores como Fernando Lobo recuperando sus testimonios de bibliografías relativas al evento.

³³ FREIDBERG, J. (Escritor), *Un poquito de tanta verdad* [Película en Youtube], 2007.

³⁴ Informe coordinado por la RODH, *apud* LABIANO, V., *Comunicación...*, p. 72.

ponerlas sobre las granadas de gas, o bien, levantarlas, teniendo la mano protegida, para regresar las granadas de gas contra los policías³⁵.

Ante el desalojo intempestivo y violento, los maestros se replegaron para luego reagruparse; se proveyeron de piedras y palos para enfrentarse a los más de dos mil policías al mando de José Manuel Vera Salinas, director general de Seguridad Pública, y Manuel Moreno Rivas, director de la Policía Ministerial³⁶, y recuperar la plaza. A las siete de la mañana, **el contingente que repelió el ataque policial ya estaba conformado por vecinos de los barrios del centro y habitantes de la ciudad, que respondieron a la noticia del desalojo que se alcanzó a transmitir por Radio Plantón previo a su toma**, a pesar de la campaña mediática de desprestigio contra el magisterio; de esta forma fue posible acorralar a la policía y retomar el zócalo. Fueron tomados autobuses para usarlos como arietes, uno de ellos fue incendiado y chocado frente al hotel Marqués del Valle, donde los mentores descubrieron que, desde una de las habitaciones que daba a la plaza principal, dos supuestos agentes disparaban gases lacrimógenos. La incursión violenta de los gendarmes causó la indignación de los oaxaqueños: **«Nos vamos a levantar todas las madres y los alumnos, que nos mate a todos, si quiere matar a los maestros que nos mate a todos de una vez, porque no sabe de lo que somos capaces como pueblo todavía; porque maestros, no están solos, estamos con ustedes ¡duro! ¡duro!»**³⁷.

En la irrupción del campamento, desplegado en más de 50 vialidades del centro de la ciudad ocupadas mayoritariamente por los trabajadores de la educación, como parte de las

³⁵ LINARES, M., *14 de junio de 2006- Diez años después*, obtenido de Carabina 30-30: <https://www.30-30.com.mx/14-de-junio-2006-oaxaca/>

³⁶ LABIANO, V., *Comunicación...*

³⁷ FREIDBERG, J., *Un poquito de tanta verdad*.

acciones del gobierno de Oaxaca, participaron setecientos setenta elementos de la Policía Preventiva, a la vez que agentes del Ministerio Público local, acompañados por elementos de la Policía Ministerial, quienes realizaron cateos en los inmuebles de la sede de la Sección 22 del SNTE y en el hotel del magisterio, haciendo uso de la fuerza pública.

Antes del mediodía del 14 de junio, Ulises Ruíz negó que el enfrentamiento hubiera ocurrido y solicitó al secretario de Gobernación federal, Carlos Abascal, la intervención de la Policía Federal Preventiva; aseguró que el secretario había accedido: «Están por llegar cuatro aviones de la PFP y otros agentes»³⁸, e insistió en que en el aeropuerto de Oaxaca se esperaban al menos tres aviones Hércules con 500 policías. Justificó la solicitud al señalar que en el hotel del magisterio la policía confiscó rifles de asalto AK47 y una mochila con granadas. Un día después el propio secretario desmintió la afirmación de Ulises Ruiz: «El gobernador sí hizo la petición, pero el gobierno de la República estimó que la vía de solución es justamente el diálogo»³⁹. Sin embargo, versiones periodísticas consignaron que fuentes gubernamentales aseguraron que el gobierno federal tenía conocimiento, un día antes del operativo de la Policía estatal, y decidieron que la Policía Federal Preventiva no participara, para «evitar que ocurra otro Atenco que empañe el proceso electoral y perjudique a los candidatos del PAN»⁴⁰.

En el edificio de la sección 22 fueron detenidos Eduardo Castellanos, quien había alertado a los radioescuchas de la incursión de la policía, Oziel Martínez y el estudiante Acelo

³⁸ MÉNDEZ & VÉLEZ, 2006.

³⁹ ROMÁN, J. A. & MÉNDEZ, A., «Asegura Carlos Abascal que no habrá que no habrá más acciones de fuerza en Oaxaca», 15 de junio de 2006 *La Jornada*.

⁴⁰ ROMÁN, J. A. & MÉNDEZ, A., «Asegura Carlos Abascal...». En la nota al pie al inicio de este capítulo hablamos del contexto de las elecciones federales por la Presidencia.

Ruiz Méndez, a quienes se inició un proceso por terrorismo, portación de armas de fuego y explosivos⁴¹. Es entonces que estudiantes de la UABJO, de la Unión de Juventudes Revolucionarias de México, toman Radio Universidad, 1400 AM, la trasmisora de la máxima casa de estudios. Las crónicas periodísticas y material audiovisual dan cuenta de que, mientras se desarrollaba el enfrentamiento con las fuerzas del orden, la gente se defendía con palos, piedras, varillas y tubos; tomaba y pateaba los gases lacrimógenos para regresarlos a los policías mientras coreaba: «¡Va a caer, va a caer, Ulises va a caer!», que en los días consecuentes se convertiría en «¡Ya cayó, ya cayó, Ulises ya cayó!».

El saldo del enfrentamiento de los de policías con los maestros fue de 92 personas heridas entre docentes, niños —algunos con fracturas de brazos y piernas— y gendarmes. La Cruz Roja reportó el traslado al ISSSTE **de una maestra que sufrió un aborto a causa de la intoxicación por gases lacrimógenos** y de un joven de 23 años de edad, de nombre Daniel, que presentaba una herida en el ojo. Inicialmente se dijo que había sido herido por una granada de gas, sin embargo, su hermana declaró que cuando el joven se trasladaba a la escuela policías lo bajaron del coche, «lo golpearon con toletes, está muy grave, a punto de perder el ojo». Otros profesores presentaban distintos tipos de lesiones, como Filemón Caballero Ríos, que sufrió **desprendimiento del globo ocular**⁴². El IMSS reportó que en ese nosocomio estaban internados dos heridos de bala, un docente y un policía, y personas intoxicadas por los gases

⁴¹ MÉNDEZ & VÉLEZ, 2006.

⁴² VÉLEZ & MÉNDEZ, 2006.

lacrimógenos. Testimonios recogidos por periodistas independientes que conforman el documental *Un poquito de tanta verdad* señalan:

Venía un proyectil dirigido hacia mí, que se había disparado desde el helicóptero, y ese artefacto trozó mis huesos, llevándose mis músculos y mi piel. Soy maestro de educación indígena, este es mi primer año trabajando. Llegó un helicóptero, tiraba gases, y justamente cuando me tocó, explotó, por eso hasta mi pulmón afectó⁴³.

Ese día la dirigencia sindical reportó el deceso de dos maestros y dos menores de edad. Ese mismo día, integrantes de la Coordinación General de la Comisión Magisterial de Derechos Humanos de la Sección 22, presentaron ante esta Comisión Nacional las quejas por el uso desmedido y desproporcionado de la fuerza que provocaron lesiones y daños a la integridad física de varias personas, así como al patrimonio de particulares.

Las quejas relacionadas con violaciones a los derechos humanos de los manifestantes, derivadas del desalojo del plantón que tenían instalado en el zócalo de la ciudad y de los cateos realizados en los inmuebles del magisterio en la madrugada de ese día por elementos de las distintas corporaciones policiacas del estado de Oaxaca, revelaron que miembros de organizaciones sociales fueron brutalmente golpeados y detenidos de forma arbitraria.

Asimismo, en el informe de la CNDH se documentó que los denunciantes señalaron el fallecimiento de varias personas y la desaparición de algunos compañeros. En respuesta a las acciones de desalojo del Centro Histórico de la capital oaxaqueña de aquel 14 de junio,

⁴³ FREIDBERG, J., *Un poquito de tanta verdad*.

diversas organizaciones sociales, sindicales, estudiantiles, populares y sectores independientes de la sociedad se organizaron.

A partir del día 14 de junio, la Sección 22 del SNTE y las organizaciones sociales, en protesta por la violencia ejercida contra los manifestantes del plantón, realizaron una serie de acciones para exigir el cumplimiento de sus demandas, que para ese momento ya se habían robustecido, y a las cuales se sumaba la dimisión de Ulises Ruiz.

15 de junio. El secretario de Gobernación, Carlos Abascal, negó que existiera registro de algún deceso por el uso de la fuerza pública en el desalojo del plantón de maestros en Oaxaca, y aseguró que no habría ninguna nueva acción de fuerza contra los paristas. Anunció el establecimiento de una mesa de diálogo presidida por el subsecretario de Gobernación, Arturo Chávez, los dirigentes sindicales del magisterio y el gobierno del estado. La Comisión Permanente del Congreso de la Unión exhortó al gobierno estatal y a los maestros de la Sección 22 a «mostrar voluntad» para resolver el conflicto por la vía del diálogo. Se votó un punto de acuerdo en el que se exhorta al Poder Legislativo a que el presupuesto de 2007 destinara recursos para dar respuesta a la demanda de rezonificación de los docentes de Oaxaca.

Una comisión de mentores es atendida por legisladores en el Senado de la República, para más tarde dar a conocer un pronunciamiento respaldado por todos los grupos parlamentarios para conminar a todos los involucrados en el conflicto a regresar al diálogo y a la negociación.

El candidato a la Presidencia de la República Andrés Manuel López Obrador conminó a Vicente Fox a llamar al diálogo. Para Roberto Campa, candidato presidencial de Nueva Alianza, lo acontecido en Oaxaca «representa la incapacidad del gobierno y maestros de resolver el conflicto por la vía pacífica y de legalidad».

La dirigencia nacional del Partido Acción Nacional, que tenía como candidato presidenciable a Felipe Calderón Hinojosa, redujo el conflicto a una pugna partidista entre el PRI «más duro y autoritario y la organización perredista inserta en el sindicato de maestros»⁴⁴.

Organizaciones sociales inician la recolección de un millón de firmas para la destitución del gobernador y la pronta desaparición de poderes en el estado; se mantenía la convocatoria del 16 de junio para realizar una tercera marcha.

Profesores de Michoacán, Zacatecas y Guerrero realizaron marchas y toma de instalaciones en apoyo al magisterio oaxaqueño y en protesta por la violencia ejercida por el gobierno de Ruíz contra la libre manifestación. El Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra de Atenco expresó su apoyo a los maestros oaxaqueños y condenó las acciones represivas y violentas del gobierno local⁴⁵.

16 de junio. A las 4 de la tarde se realizó la tercera marcha, partiendo de la Viguera hasta el parque El Llano, una de las más grandes de la historia de Oaxaca, **llegando a duplicar e incluso**

⁴⁴ AVILÉS, K.; GARDUÑO, R.; BECERRIL, A.; HERRERA, C.; SALDIEMA, G.; BALBOA, J. (15 de junio de 2006). «Piden reconstruir la paz y el diálogo». *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2006/06/15/index.php?section=politica&article=007n2pol>

⁴⁵ LA JORNADA, «Maestros de tres estados se solidarizan con Oaxaca», 15 de junio de 2006.

a triplicar el número original de participantes en el movimiento, en apenas 24 horas. Las cifras de la participación en la movilización oscilan entre 15 mil –reportados por el vocero del gobierno del estado–, 75 mil –contabilizados por la Secretaría de Seguridad Pública estatal–, 160 mil –según algunos medios de comunicación que dieron cobertura– y 300 mil –que consignó la dirigencia seccional del magisterio. A pesar de la lluvia, los manifestantes terminan su recorrido con la demanda principal: la renuncia del gobernador. Circulan rumores de un operativo policial con la intención de desalojar nuevamente el plantón en el zócalo y los maestros se declaran en alerta, se disponen de escuelas e iglesias para resguardarse en caso de represión⁴⁶.

Al menos tres mil integrantes de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) —no confundir con el SNTE— se manifestaron en la Ciudad de México contra los hechos acaecidos el 14 de junio, marchando del monumento del Ángel de la Independencia a la residencia oficial de Los Pinos, en demanda del cese a la represión, la reparación de los daños ocasionados durante el desalojo, la liberación de los presos políticos de Oaxaca, la renuncia de Ulises Ruiz y el rechazo a las reformas a la Educación Secundaria⁴⁷.

En los días posteriores a la represión del 14 de junio, organizaciones sociales, sindicales y de defensoría de derechos humanos reprobaron los actos perpetrados por las fuerzas de seguridad pública contra el magisterio. La Coordinación Alemana por los Derechos Humanos conminó en una misiva al Presidente de la República, Vicente Fox, a que

⁴⁶ MÉNDEZ & VÉLEZ, «Decenas de miles de oaxaqueños exigen la renuncia de Ulises Ruiz», 2006.

⁴⁷ POY, L., «CNTE repudia en el DF a Ulises Ruiz, e insiste en que abandone el cargo», *La Jornada*, 17 de junio de 2006.

interviniera para que el gobierno de Oaxaca desistiera del uso de la fuerza para resolver el conflicto y calificó de «muy graves» los incumplimientos de México a las obligaciones adquiridas con la firma de convenios internacionales en defensa de las garantías fundamentales. Anunció también que haría del conocimiento de lo acontecido en Oaxaca a la comunidad internacional, autoridades europeas y a la Organización de las Naciones Unidas, que preside el Consejo de Derechos Humanos de México⁴⁸.

Por su parte, la Secretaría de Gobernación federal sostiene que la renuncia del gobernador no está en la mesa de negociación que mantiene con el magisterio, además de que no existen los recursos suficientes para satisfacer las demandas de la Sección 22. A decir de las autoridades federales, la re zonificación de los docentes costaría mil 675 millones de pesos, pone a disposición del gobierno estatal un fondo extraordinario del que en su momento no se especifica el monto. Niegan que el conflicto sea un punto de atención especial ante la proximidad de los comicios federales⁴⁹.

1.1.5 LA CONFORMACIÓN DE LA APPO

17 de junio. En el edificio de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, el magisterio convoca a una asamblea en la que participaron entre 300 y 900⁵⁰ organizaciones sociales y sindicales. Se escoge la figura de

⁴⁸ GÓMEZ, C.; MUÑOZ, A. E.; MORENO, H.; HABANA, M. & HENRÍQUEZ, E., «La represión ordenada por Ruiz, propia de gobiernos fascistas», 16 de junio de 2006, *La Jornada*.

⁴⁹ GALÁN, J., «La salida del gobernador no está en la mesa», 17 de junio de 2006, *La Jornada*.

⁵⁰ Las fuentes consultadas discrepan en el número de organizaciones que conforman la APPO (Ver FREIDBERG, J., *Un poquito de tanta verdad* COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS, *Informe...*

asamblea a causa de las tradiciones de gobierno de los pueblos indígenas de Oaxaca para la toma de decisiones de forma consensuada. La Liga Mexicana por la Defensa de los Derechos Humanos denuncia la situación de represión estatal en Oaxaca ante la Federación Internacional de Derechos Humanos.

Ante los medios de comunicación Ulises Ruiz sostiene que la entidad se encuentra en paz y en franca recuperación económica ante los supuestos estragos generados por el plantón de los maestros en el centro de la ciudad —un argumento de las cámaras empresariales y organizaciones vinculadas al gobierno estatal que hicieron campañas mediáticas contra las manifestaciones, pues afectaban su economía—.

21 de junio. Después de varias sesiones asambleístas donde participan 465 delegados de varias organizaciones independientes, **se acuerda la conformación de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO).** Una de las acciones acordadas por la Asamblea es promover un voto de castigo contra el Partido Revolucionario Institucional en las próximas elecciones del 2 de julio para elegir al Presidente de la República, diputados y senadores. En su análisis, Felipe Calderón, candidato del Partido Acción Nacional no tenía posibilidades reales de conseguir el voto de los oaxaqueños, pues representaba al sector más conservador del país, además de que, en su campaña, insistía en la necesidad de «aplicar mano dura». **Las demandas ya no son solo de los maestros; y la negociación ya no es entre el gobierno y el gremio magisterial, sino con la Asamblea conformada por centenares de organizaciones sociales, y millares de gentes sin pertenencia a ninguna organización que tienen como principal demanda la dimisión del gobernador del estado, Ulises Ruíz Ortiz.**

22 de junio. Se anuncia una marcha a favor del gobierno estatal por «la liberación de Oaxaca» en la que participan trabajadores del estado, empresarios, comerciantes, transportistas y vecinos de algunas colonias populares; se sabe que los participantes recibirán despensas. Se denuncia en Radio Universidad que es a partir de la coacción que se pretende la participación de los burócratas.

En las regiones de la Costa, el Istmo y Tuxtepec, el movimiento magisterial bloquea carreteras para impedir la llegada de más contingentes que consideran «acarreados».

24 de junio. La Asamblea acuerda que se mantenga el plantón permanente y que se intensifiquen las acciones de protesta dentro de la ciudad. Destacan la promoción de dos marchas: para el 26 y para el 28 de junio; **mantener e impulsar las tomas de los edificios de dependencias del gobierno estatal**; la instalación de una carpa de la APPO en el zócalo de la capital oaxaqueña; la participación en el Foro Solidaridad en la Ciudad de México; la presentación formal de la petición al Senado de la República de la dimisión del gobernador de Oaxaca, **Ulises Ruiz**; y la convocatoria para crear un **Frente Nacional Contra la Represión**.

Miles de personas cerraron casi todos los edificios del gobierno en la capital del estado con plantones permanentes, incluyendo el Congreso local, la Casa de gobierno –donde despacha el gobernador–, la de la Procuraduría de Justicia del estado y la Secretaría de Finanzas; además, se toman inicialmente al menos 25 ayuntamientos, todo con el objetivo de demostrar que Ulises Ruiz no tiene el control de Oaxaca.

La APPO desplegó una serie de acciones después de los actos violentos de las fuerzas de seguridad pública. Bloqueó vialidades urbanas, carreteras, plazas comerciales y sucursales bancarias, edificios y oficinas públicas, con la consecuente suspensión de los servicios. **Se instalaron barricadas** en distintas calles de la ciudad y accesos a la misma; se realizaron marchas integradas por contingentes que se desplazaron por diversos lugares de la ciudad de Oaxaca. Asimismo, **se instaló un gobierno popular como consecuencia del desconocimiento al gobierno establecido**; se realizaron jornadas de resistencia civil a la autoridad; se tomaron varios palacios municipales en la entidad; **se tomó posesión del uso y de las instalaciones de estaciones radiodifusoras privadas y del gobierno del estado**; se sustrajeron y quemaron diversos vehículos, inmuebles públicos y privados, se bloquearon la explanada y los accesos al auditorio donde tradicionalmente se desarrolla la fiesta de la Guelaguetza, para evitar la realización de este tradicional evento cultural. En días subsiguientes, la secretaria de Gobernación rechaza las negociaciones con la SNTE para destituir al gobernador. Para entonces, la gente y las organizaciones que conforman la APPO realizan asambleas para echar a andar el plan de acción, se conforman caravanas regionales hacia la capital del estado.⁵¹

26 de junio. Una comisión de la Asamblea se traslada a la Ciudad de México. Entre las tareas a realizar está el cumplimiento de los acuerdos colectivos establecidos el 24 de junio y la entrega al SNTE de más de 140 mil firmas solicitando la revocación de mandato de Ruiz Ortiz.

⁵¹ 25 de junio: Se organiza en las regiones el traslado de caravanas hacia la ciudad de Oaxaca. Se realizan asambleas para implementar un plan de acción de dicho traslado.

28 de junio. La marcha contra el gobierno del estado y su titular **es considerada la más grande en la historia de Oaxaca**. Inicia en el Crucero del Aeropuerto Internacional del Estado y culmina a las 11 de la noche en el estadio de fútbol Benito Juárez. Las caravanas regresan a sus regiones para participar en las elecciones y fomentar el voto de castigo contra el Partido Revolucionario Institucional. Se mantiene un plantón indefinido en el zócalo de la ciudad que será reforzado en los días posteriores.

1.1.6 LAS ELECCIONES FEDERALES COMO CONTEXTO

En la víspera de las votaciones, de manera anónima, un policía preventivo alerta en una llamada telefónica a Radio Universidad sobre la ejecución de delitos electorales. A partir de ello integrantes de la Asamblea deciden bloquear la Dirección General de Seguridad Pública en el municipio de Santa María Coyotepec. En varias secciones electorales ciudadanos se quedan sin el derecho a ejercer su voto por la falta de boletas. El Revolucionario Institucional pierde nueve de 11 distritos. Por primera vez en la historia de Oaxaca el PRI pierde las elecciones en la mayoría del Estado. Durante la jornada electoral y ante las anomalías detectadas, integrantes de movimiento magisterial detienen a algunos funcionarios del Instituto Federal Electoral (IFE).

A nivel nacional se vive un conflicto postelectoral. En todo el país se registran incidencias, anomalías y desabasto de boletas, en una contienda por la Presidencia de la República por demás reñida y polarizada. El conteo rápido del Instituto Federal Electoral

(IFE), encargado de la organización de la elección y el procesamiento de los resultados, da una ventaja mínima al candidato del PAN, Felipe Calderón Hinojosa, sobre el candidato de la coalición «Por el bien de todos primeros los pobres», Andrés Manuel López Obrador. Ciudadanos descontentos por la jornada electoral cuestionan el procesamiento del conteo de los votos en una consigna que adquirió carácter nacional: «voto por voto, casilla por casilla». En Oaxaca se realizan marchas frente al antiguo Palacio de Gobierno, se anuncia una sesión de la APPO para el 15 de julio. Cuatro días después de las elecciones, Ulises Ruiz, en una rueda de prensa, declara que, gracias al PAN, podrá restablecer el estado de derecho en Oaxaca. El 9 de julio algunos de los maestros deciden retornar a las escuelas para aplicar recuperación de clases. Se hace un mitin para retomar el palacio de gobierno. Por el desalojo violento del 14 de junio, 27 días después son destituidos el secretario general de Gobierno y el director general de Seguridad Pública, Jorge Franco Vargas y José Manuel Vera Salinas, respectivamente.

14 de julio. Un mes después de los hechos violentos en el Centro Histórico de Oaxaca, más de 60 organizaciones civiles presentan informe sobre violaciones a derechos humanos durante el desalojo y recomiendan la destitución de Ulises Ruiz como gobernador.

17 de julio. El gobierno del estado anuncia la suspensión de la Guelaguetza. Rodolfo Elizondo anuncia apoyos económicos para empresarios del sector turístico por la cancelación de la fiesta tradicional.

22 de julio. A las 9:15 de la noche, se reporta un atentado contra las instalaciones de Radio Universidad; estas han sido baleadas, solo se reportan daños materiales.

24 de julio. Con la presencia de todos los pueblos del estado de Oaxaca, colonias y barrios de la ciudad, a las 11 del día se realiza en las calles de la capital la *Guelaguetza* tradicional; medios de comunicación consignan la fiesta como *Guelaguetza magisterial*, que finaliza a las 18:00 horas; colonias y barrios populares se unen a celebración.

1.1.7 LA MARCHA DE LAS CACEROLAS Y LA TOMA DEL CANAL 9

Mujeres motivadas por la indignación ante las acciones del gobierno contra los manifestantes del zócalo declaran que inicialmente su participación en el plantón y en la Asamblea era limitada a la producción de alimentos; la actitud discriminatoria contra las mujeres también fue denunciada al interior de la organización popular y exigieron que dejara de imponerse la voz masculina: que las decisiones se tomaran colectivamente, considerando las opiniones de las mujeres respecto a las protestas y a las estrategias. Inicialmente las mujeres solicitaron un espacio en Radio Universidad para expresar sus opiniones y convocar a las acciones de protesta, sin embargo, la respuesta por parte de maestros y miembros de la APPO fue que el espacio radiofónico únicamente era para los consejeros de la Asamblea y de la Sección 22.

Además de la negativa que refieren las mujeres participantes de las manifestaciones, del plantón e integrantes de la APPO, también sufrieron la burla de hombres de la organización popular a sus propuestas e iniciativas.

De los intentos de *persuasión* por parte de los hombres de la Asamblea, surgen, según sus testimonios, diversas propuestas de acciones, entre ellas, la convocatoria a una marcha que hará visible su participación activa⁵². De ahí que el 1 de agosto integrantes de la Coordinadora de Mujeres Oaxaqueñas (COMO) acudieran a las instalaciones de Radio Universidad 1400 AM que previamente había sido tomada por estudiantes para exhortar a las mujeres a participar en «la marcha de las cacerolas», con la demanda central **pero no única** de la renuncia de Ulises Ruiz Ortiz. El punto de reunión: la fuente de las 7 regiones para emprender el camino hacia el zócalo.

Las mujeres de la Asamblea decidieron clausurar simbólicamente los recintos donde el gobernador y su gabinete despachaban. Con canastos de huevos de gallina, y bajo la consigna «estos sí son huevos», estrellaron estos en la fachada del Hotel Misión de los Ángeles.

En la organización de la movilización se consiguieron 18 camiones de transporte público para clausurar los alrededores de las instalaciones del plantón. En sus propias palabras: «No nos conocíamos, éramos algunas hasta del mismo fraccionamiento, pero nuestra amistad se hizo en las calles, en las barricadas, en las marchas, en el zócalo»⁵³. Según testimonios y entrevistas, a la manifestación **se sumaron colonias enteras, muchas mujeres se unieron y participaron compartiendo alimentos con la manifestación: «nunca había visto esta unión»**⁵⁴.

⁵² ESTOS SÍ SON HUEVOS: Las mujeres de Oaxaca en el canal 9, *Slideshare*, 2015. Recuperado el enero de 2020, de [slidershare.net: https://es.slideshare.net/roxanafoladori/estos-si-son-huevos-las-mujeres-de-oaxaca-en-el-canal-9](https://es.slideshare.net/roxanafoladori/estos-si-son-huevos-las-mujeres-de-oaxaca-en-el-canal-9)

⁵³ ESTOS SÍ SON HUEVOS: Las mujeres de Oaxaca..., Entrevista a Vicky del Colectivo Mujer Nueva 30/octubre/2013.

⁵⁴ ESTOS SÍ SON HUEVOS: Las mujeres de Oaxaca..., Itandehui Santiago en entrevista.

«Cuando vimos la cantidad de gente que empezó a llegar y el ruidero que hacían las compañeras con tantas cosas, **que nuestras consignas que habíamos preparado ya ni se escuchaban, porque o eran consignas, o era el ruido de los cacerolazos**»⁵⁵. «La toma de las calles fue un éxito popular, ya que **la mayoría de las mujeres que salieron al espacio público el 1 de agosto de 2006 no pertenecía al sector magisterial. La espontaneidad de la marcha tuvo que ver con el impacto que generó la misma, porque además se rompió con la estructura planeada por la sección XXII, donde los varones designaban tareas específicas a las mujeres participantes**»⁵⁶.

La movilización, que una semana antes fue objeto de burla, tuvo una cobertura mediática sin precedentes por la amplia participación de mujeres de todos los sectores de la sociedad oaxaqueña: maestras, amas de casa, comerciantes, empleadas, indígenas, universitarias⁵⁷; lo que generó un asombro dentro de la propia Asamblea y en los medios de información.

En la organización de la manifestación se había explorado la posibilidad de buscar un espacio de réplica en televisión abierta estatal, el Canal 9. Una vez que la marcha tomó una dimensión inesperada, las mujeres decidieron dirigirse a las instalaciones del medio de comunicación televisivo. Allí, se solicitó a los directivos un espacio para exponer los motivos de la protesta, y ante la negativa, se tomó la decisión de tomar las oficinas, retener a los empleados del canal, negociar la trasmisión al aire y su posterior liberación. Con resistencias

⁵⁵ ESTOS SÍ SON HUEVOS: Las mujeres de Oaxaca..., p. 5.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁷ COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS, *Informe...*

y dificultades, las mujeres integrantes de la Asamblea lograron hacer una transmisión en vivo desde las instalaciones del Canal 9: *Narración de la toma y el mensaje dirigido a la sociedad oaxaqueña.*

Una vez transmitido el mensaje de las mujeres de la APPO, los empleados fueron liberados. Canal 9 estuvo tomado por 20 días, durante los cuales se creó una barra programática y brigadas de protección de la antena ubicada en el Cerro del Fortín. Cuatro días después de la toma, en los alrededores del canal se registraron detonaciones de armas de fuego y petardos, hechos denunciados en los medios de comunicación en manos de la APPO: Radio Plantón, Radio Universidad, Radio Cacerola y Canal 9.

7 de agosto. Detienen en la región de Tuxtepec a Catarino Torres Pereda, vocero del Comité de Defensa Ciudadana, organización afiliada a la APPO. Ulises Ruiz insiste en la intervención de la Policía Federal.

8 de agosto. En las afueras de Ciudad Universitaria, sujetos desconocidos incendian un camión que fue usado como distractor para ingresar a las instalaciones de Radio Universidad y dañar con ácido los equipos de la radiodifusora. Se identificó a los responsables: Carlos Alberto de Paz Vásquez, Salvador Jiménez Baltazar y René Vásquez Castillejos. En las 48 horas posteriores se registran detenciones de miembros de las organizaciones que conforman la Asamblea de los Pueblos de Oaxaca, el asesinato de tres indígenas integrantes de la Organización MULTI y de la APPO; el ingreso de porros a las inmediaciones de Radio Universidad y su retención por parte de los comuneros; un atentado contra el periódico

Noticias, medio crítico y de oposición al gobierno de Ulises Ruiz; se registró el ingreso de Germán Mendoza Nube y Catarino Torres al penal de máxima seguridad, La Palma.

10 de agosto. Una marcha pacífica por las calles de la capital de Oaxaca es agredida por supuestos policías, se reportan dos personas lesionadas y un fallecido.

13 de agosto. Se publica la página web «Oaxaca en Paz» con los nombres y datos de los integrantes de la APPO, cruzando aquellos que habían sido asesinados⁵⁸, acción de tortura psicológica para crear terror social.

21 de agosto. A las 3 de la mañana, sujetos desconocidos destruyen totalmente a balazos el transmisor de Canal 9, veintiún días después de la toma del medio de comunicación público por parte de las mujeres de la APPO. Ante la salida del aire de Canal 9, la organización popular decide tomar doce radiodifusoras. Consignan los medios de comunicación, entre ellas Radio Ley. Esa misma mañana, presuntos policías realizaron detonaciones de armas de fuego cerca de las oficinas de la Secretaría de Finanzas, tomadas por el movimiento.

22 de agosto. El gobierno estatal ejecuta una serie de operativos con el objetivo de despojar a la comuna de las estaciones de radio que operaban en su poder.

⁵⁸ Al día de hoy, no se ha esclarecido quiénes crearon la página, con qué propósito ni la veracidad de la información que se publicaba.

26 de agosto. En las oficinas de la representación de la Organización de la Naciones Unidas (ONU) en la Ciudad de México, integrantes de la APPO —incluida la CNTE— y trabajadores de la educación de las secciones 9, 10, 11 y 36 del SNTE solicitan al secretario general de la ONU exija al gobierno de México y de Oaxaca, la resolución pacífica del conflicto y el cumplimiento de las demandas del movimiento popular. El responsable de la política interior del país, Carlos Abascal Carranza, rechaza las demandas para la resolución del conflicto y turna al Senado de la República la demanda de desaparición de poderes en Oaxaca o la destitución del gobernador Ulises Ruiz.

1.1.8 EL CONFLICTO POSELECTORAL COMO CONTEXTO

6 de septiembre. En medio de la protesta social contra las instituciones electorales por el resultado de la elección presidencial y la demanda de contar nuevamente los votos, el 6 de septiembre el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) declara al candidato del Partido Acción Nacional, Felipe Calderón Hinojosa, presidente electo de México.

20 de septiembre. Ante la negativa de la Secretaría de Gobernación de destituir al gobernador de Oaxaca, se suspenden las negociaciones entre ésta y la APPO. Consecuentemente, y por acuerdo de la Asamblea, se organiza una marcha hacia la Ciudad de México y la instalación de un plantón frente al Senado de la República para insistir en la demanda de la salida de

Ulises Ruiz. La movilización hacia la capital del país inicia el 21 de septiembre. Ese mismo día por la tarde, la marcha llega al municipio de Villa de Etla.

El saliente Presidente de la República, Vicente Fox Quesada, manifestó que el Poder Ejecutivo «no pone ni quita gobernadores» y convoca a la Sección 22 a reanudar el ciclo escolar. La marcha oaxaqueña con rumbo a la Ciudad de México llega al municipio de San Francisco Telixtlahuaca. En el municipio del que es oriundo Ruiz Ortiz, las autoridades municipales ofrecen una disculpa pública por las acciones del gobernador en contra de los pueblos de Oaxaca.

23 de septiembre. El gobernador de Oaxaca nuevamente advierte que, de no regresar a las aulas, se hará uso de la fuerza pública y se iniciará la rescisión de contratos de los trabajadores de la educación. Por la noche, la marcha arriba al municipio de Nochixtlán, recibiendo el respaldo de los pobladores en la plaza principal.

24 de septiembre. Con saldo de seis personas lesionadas, un herido de bala y una mujer desaparecida, se registra un ataque armado contra participantes de la APPO y la Sección 22 en las calles del centro de la ciudad de Oaxaca.

25 de septiembre. Por la noche, el Presidente Vicente Fox se reúne con mandatarios estatales del PRI; acuerdan una nueva estrategia para resolver el conflicto en Oaxaca. El planteamiento se hará público dos días después y consistía en: disminución del Poder Ejecutivo estatal, un paquete económico para el magisterio, reforma educativa y autonomía presupuestal y el envío

de un fuerte contingente de la PFP a Oaxaca. Evidentemente, está en juego la tranquilidad de la toma de protesta de Felipe Calderón.

Cuatro días después del acuerdo tomado entre el Presidente de la República y los gobernadores de extracción priista, el secretario de Gobernación, Carlos Abascal Carranza, anuncia que **se restablecerá el orden en Oaxaca** y asegura que el diálogo político no funciona. Por su parte, la APPO condiciona su regreso a la mesa de negociaciones con Carlos Abascal ante el abrupto desconocimiento de la vía del diálogo y la negociación. La PFP prepara su arribo a Oaxaca.

1.1.9 CIERRE DEFINITIVO DEL DIÁLOGO

30 de septiembre. Mientras la APPO sesiona en asamblea, tropas militares desembarcan en los puertos de Salina Cruz y Huatulco. También se decide ese mismo día si se lanza un operativo policiaco federal en la entidad. Es el comienzo de dos sexenios —el de Felipe Calderón y Enrique Peña Nieto— del uso de la fuerza militar contra la sociedad civil que llevará a México a una debacle humanitaria y nacional cruenta y aun difícil de revertir. Ese día aviones y helicópteros sobrevuelan el Centro Histórico de Oaxaca de Juárez, donde se mantiene el plantón de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca; esta acción pone en alerta a los miembros de la APPO, los vuelos se prolongan por más de 20 minutos.

1 de octubre. Se registran actividades de entrenamiento de tres mil agentes de las fuerzas especiales en un campamento instalado en el municipio oaxaqueño de San Francisco

Coyotepec. A las 10 de la mañana nuevamente un avión y un helicóptero sobrevuelan la ciudad de Oaxaca, la operación intimidatoria dura más de una hora. Pedro García, estudiante de Derecho, es «levantado» cerca de las 14:30 horas. La Liga Mexicana por la Defensa de los Derechos Humanos solicita la intervención del gobierno para que se garantice la integridad física y psicológica del Frente Popular Revolucionario.

5 de octubre. Agentes de las fuerzas federales se acercan a los alrededores de la ciudad de Oaxaca; al mediodía son detenidos cinco hombres que habían disparado en la barricada de Radio La Ley. Por la tarde, es asesinado en la cercanía de la agencia municipal de Cinco Señores, Jaime René Calvo Aragón, integrante del Consejo Central de Lucha y disidente de la Sección 22. La marcha que se dirige a la Ciudad de México llega al municipio mexiquense de Amecameca, a cincuenta y nueve kilómetros de la capital del país.

9 de octubre. Luego de diez y nueve días de marcha y más de quinientos kilómetros de caminata, la representación de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca arriba a la Ciudad de México, donde instala un plantón frente a la Cámara de Senadores.

14 de octubre. El Senado de la República acuerda enviar una comisión de legisladores a la ciudad de Oaxaca el 14 de octubre para verificar si se vive un estado de ingobernabilidad en el estado sureño. *La Cámara alta reconoce que hay ingobernabilidad en Oaxaca, sin embargo, determina reconocer el gobierno de Ulises Ruiz, lo que implica un flagrante contrasentido; esto provocará que integrantes del movimiento social inicien una huelga de hambre.*

16 de octubre. Ante el reconocimiento del Poder Legislativo del gobierno de Ulises Ruiz, miembros de la APPO inician una huelga de hambre para exigir la desaparición de poderes en Oaxaca. Setenta y dos horas después de iniciada la huelga de hambre por parte de participantes de la APPO y maestros, de forma paralela, pero desvinculada del movimiento, el secretario general de la Sección 22, Enrique Rueda Pacheco, anuncia el regreso del magisterio oaxaqueño a las aulas a más tardar el 30 de octubre. A pesar de la huelga de hambre, los senadores se mantienen en la negativa de declarar la desaparición de poderes en Oaxaca, al tiempo de reconocer un estado de ingobernabilidad en la entidad. Un día después, en la capital del estado, la Asamblea marcha para demandar al Senado la declaratoria de desaparición de poderes; el recorrido parte de la Trinidad Viguera hacia el Centro Histórico.

25 de octubre. El gobierno del estado logra sacar del aire a las estaciones de radio de Oaxaca, a excepción de Radio Universidad; y una nueva radiodifusora llamada Radio Ciudadana inicia sus transmisiones, y se posiciona a favor del gobernador Ruiz.

27 de octubre. Se registran ataques armados de fuerzas parapolicíacas a las barricadas. La APPO declara alerta máxima debido a los operativos policiales. Radio Universidad es la única estación que informa de las agresiones y eventos violentos en distintos puntos de la ciudad; las zonas con mayor índice de violencia son Santa Lucía del Camino y la Experimental. A las nueve de la noche, se informa que veinte profesores han sido detenidos en Santa María Coyotepec.

28 de octubre. Un enorme contingente de Policía Federal ataca el plantón instalado por la Asamblea en el centro de la capital oaxaqueña. Durante el enfrentamiento, que se extendió por varias partes de la ciudad y alrededores, son asesinados William Bradley Roland, reportero y documentalista independiente, Emilio Alonso Fabián, profesor de la delegación Loxicha, y Esteban Ruiz, comunero. Cabe destacar que la acción de la PFP fue autorizada por el Presidente, en este caso, Vicente Fox. Se agudiza la tensión en vísperas de la toma de protesta de Felipe Calderón. Más tarde, la representación del magisterio oaxaqueño y la Secretaría de Gobernación firmaron un acuerdo para regresar paulatinamente a clases a partir del 29 de octubre.

29 de octubre. Aproximadamente 4 mil 500 policías de la PFP llegan Oaxaca para ejecutar el desalojo de la APPO del centro de la ciudad. Radio Universidad se convierte en el centro logístico de la resistencia. A las 14:00 horas de ese día la Policía Federal Preventiva ocupa el Centro Histórico. Para las 19:00 horas, la APPO reinstala su plantón en la Universidad Autónoma Benito Juárez y frente de la iglesia de Santo Domingo de Guzmán. Durante el enfrentamiento pierden la vida Jorge Alberto López Bernal, Fidel García y un menor de edad no identificado. Al final del día, el gobierno declara «saldo blanco» luego de las confrontaciones de los comuneros y la PFP.

1.1.10 EL OPERATIVO JUÁREZ 2006

1 de noviembre. La PFP tiene la indicación de ejecutar el operativo *Juárez 2006* que tiene por objetivo liberar la salida a la carretera México-Cuacnopalan, Cinco Señores y la Avenida Universidad —dos arterias importantes de la ciudad—, y recuperar el Canal 9. En el operativo son detenidas 18 personas.

2 de noviembre. Previo a este día se instalan por parte de la APPO varias barricadas alrededor de Ciudad Universitaria para proteger a Radio Universidad, puesto que la PFP tenía órdenes de tomarla. A las 7:45 de la mañana, un camión tipo trascabo es enviado a retirar el Memorial de Cinco Señores en honor a los fallecidos de la APPO. A las 8:00 de la mañana aparecen varios embozados en la esquina de Universidad y Reforma Agraria, que dispararon cohetones, los federales recibieron respaldo de una compañía de Policía Militar que avanzó y lanzó granadas de gas hacia el campus. 11:30 de la mañana: el enfrentamiento se reinició con dos tanquetas antimotines por parte de la Policía Federal Preventiva. 12:00 horas: cientos de jóvenes fueron repelidos hasta el Periférico y la iglesia de Cinco Señores y otros más por Reforma Agraria hasta 20 de noviembre, y al final de esa calle hasta las puertas de la universidad. 13:00 horas: Radio Universidad convocó a las personas para que confluyeran por la prolongación de La Noria, avenida Ferrocarril y el Periférico. 14:00 horas: la PFP comenzó a replegarse hacia el centro comercial Chedraui de Plaza Cristal. 15:00 horas: los policías regresaron a su base del Parque del Amor. La PFP se retira de Cinco Señores. 18:00 horas: integrantes del plantón de Santo Domingo celebraron el Día de muertos en el atrio de la

iglesia. A causa de las bombas molotov fueron heridos los fotógrafos de *Proceso* Miguel Dimayuga y Germán Canseco, y de *El Universal*, Rubén Jaramillo.

5 de noviembre. La APPO convoca a otra marcha.

10 de noviembre. La Secretaría de Gobernación, que envió un ultimátum a Ulises Ruiz, aseguró que los oaxaqueños deben de esperar a conocer el «plan de reconciliación», lo cual alargaría la solución al conflicto.

11 de noviembre. Da inicio el Congreso Constituyente de la APPO con más de un millar de delegados que representaban las siete regiones de Oaxaca. En la sesión se plasman los principios y propósitos de la APPO.

17 de noviembre. Se realiza un encuentro nacional con la APPO en la Ciudad de México, el encuentro logra varias adhesiones al movimiento por parte de organizaciones políticas y sociales como el Sindicato Mexicano de Electricistas, el Sindicato Tranviario, el Partido de Trabajadores Democrático Independiente, el Frente Amplio Progresista de partidos políticos, la Asamblea Popular del Pueblo de Michoacán, Mujeres Sin Miedo, entre otros. Luego del encuentro surge la Asamblea Popular de los Pueblos de México, organismo que integra a las organizaciones participantes del encuentro nacional y otras más.

25 de noviembre. Las autoridades federales declaran que ejecutarían órdenes de aprehensión y la PFP reprimió a simpatizantes de la APPO en barricadas. Es pertinente recordar que estamos a pocos días de la toma de protesta del sucesor de Vicente Fox. La marcha pacífica de la APPO recorrió ocho kilómetros desde el sur de la capital en demanda de la renuncia del gobernador Ulises Ruiz Ortiz, la liberación de los presos políticos y el retiro de la policía federal. El objetivo era instalar un cerco que duraría 48 horas alrededor de los agentes federales. **El saldo final: cuatro muertos, 140 lesionados y 100 detenidos.** Se registran daños materiales en varios inmuebles, vehículos y equipamiento urbano reportaron daños. A las 17:00 horas inicia el enfrentamiento entre la APPO y la PFP en la esquina de Macedonio Alcalá y Morelos, cuando las fuerzas federales intentaron romper el acordonamiento del retén puesto ahí y en otros tantos situados en los alrededores de la Plaza de la Constitución. El conflicto se extendió por catorce cuadras. A las 18:00 horas las fuerzas federales salieron de los retenes y avanzaron calles arriba con sus tanquetas para perseguir a los simpatizantes de la APPO y dispersarlos. Entre los simpatizantes hay niños y adolescentes oaxaqueños, hijos de los adultos en el movimiento. Su participación activa en las confrontaciones, ha quedado registrada en diversos medios audiovisuales, como en el documental *Un poquito de tanta verdad*. La persecución llega hasta los siguientes puntos: Jardín Etnobotánico, Santo Domingo, Jardín Conzatti, la facultad de Medicina de la UABJO y cinema Pochote. A las 20:30 horas se tienen reportes de que continúa la detonación de cohetes, gases lacrimógenos y armas de fuego. A las 23:00 horas, desconocidos balearon las instalaciones de la 28 Zona Militar.

27 de noviembre. La PFP declara que se acaba la tolerancia y que ejecutaría las órdenes de aprehensión en contra de simpatizantes y dirigentes de la APPO.

30 de noviembre. 11:00 horas. **Un grupo de agentes ministeriales cateó dos escuelas de la comunidad de villa de Zaachila, debido a que dicha comunidad era conocida por su apoyo a la APPO. Las escuelas fueron cateadas durante el horario de clases, con alumnos y maestros dentro. Hubo cinco profesores detenidos, entre ellos, tres maestras de preescolar. Se interfirió la señal de «Radio Universidad» y la APPO entregó la estación a las autoridades universitarias.**

1 de diciembre. Toma posesión como Presidente de México Felipe Calderón Hinojosa, y la APPO ha sido irreversiblemente dañada en su existencia como organización bajo una represión sistemática desde todos los niveles de gobierno.

5 de diciembre. La Secretaría de Gobernación (SEGOB) anuncia que no habrá más negociaciones con la APPO.

22 de diciembre. Se crea la Sección 59, sección originalmente parte de la Sección 22, que genera hasta el presente una escisión y pugna al interior del gremio magisterial de Oaxaca.

CAPÍTULO II ORIENTACIÓN METODOLÓGICA

INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ LA FENOMENOLOGÍA?

Sabemos que las realidades cuya naturaleza y estructura puede ser observada desde fuera, *e.g.* el comportamiento de un público frente a una marca de soda, la preferencia de un candidato, el rechazo a una política o la reacción ante la propaganda, etcétera, pueden ser objeto de estudio de métodos cuantitativos. Pero las *vivencias*, en tanto dimensión de experiencias internas, *para ser comprendidas en sí mismas, exigen ser estudiadas con métodos fenomenológicos*⁵⁹, pues en este caso «no se está estudiando una realidad “objetiva externa”, sino una realidad cuya esencia depende del modo en que es vivida y percibida, una realidad interna y personal, única y propia en cada ser humano»⁶⁰.

Para comprender las motivaciones que llevan a un sujeto particular a ser *impredecible*, «no se [le] puede introducir por la fuerza en el esquema conceptual y en el método preestablecido por el investigador, ya que, posiblemente, se destruirían su naturaleza y su esencia peculiar»⁶¹. El método en este caso no se pone, sino que se descubre de la mano de las condiciones mismas de la vivencia del sujeto. El mundo cotidiano adquiere un carácter de correlato intencional de una subjetividad con motivaciones particulares, contingentes. Si bien las circunstancias pueden condicionarnos, a veces hacemos exactamente algo *inesperado*. Este carácter de inesperado queda fuera de lo estadístico, produce perplejidad; la fenomenología, en cuanto ciencia de la intencionalidad, permite comprender este vasto campo de

⁵⁹ MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, MIGUEL, *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*, México, Trillas, 2011, p. 137.

⁶⁰ MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, MIGUEL, *Ciencia y arte...*

⁶¹ *Ibidem*.

conocimiento. Evitar el subjetivismo o la mutilación del sujeto y su vivencia a favor de un marco teórico, es posible desde una metodología fenomenológica, pues se evoca al estudio de los fenómenos tal y como son *experimentados, vividos y percibidos*⁶². Este método surge como esfuerzo por «resolver la oposición entre el empirismo, que enfatiza la importancia de la observación, y el racionalismo, que enfatiza la razón y la teoría, y lo logra describiendo el origen, en la conciencia, de todo sistema filosófico o científico»⁶³, como correlativo a una objetividad inmanente que es condición de posibilidad para la diversidad contingente del mundo vivido (*Lewensbelt*).

El primer y fundamental paso, quizá también el más complejo, es la *reducción fenomenológica*, que implica poner en suspenso —no negar ni desechar— la postura natural, y entender la realidad como un fenómeno más entre otros muchos fenómenos: dejar de asumir la realidad como verdad en sí. Como señala Colomer: Husserl, el fundador de la fenomenología, *evita* por medio la *reducción* instalarse «en uno de los dos polos, objetivo o subjetivo, de la relación cognoscitiva, para colocarse, mediante la reducción, en la *relación trascendental* misma entre *noesis* y *noema*, *cogito* y *cogitatum*, sujeto y objeto, y así, situándonos en el punto medio del arco trascendental, dirigir la mirada a la relación entre el pensamiento y lo pensado, entre *cogito-cogitatum*, las estructuras fundamentales del objeto y del sujeto: verdad, temporalidad, mundanalidad, etcétera. Esta situación es en verdad inestable —no es nada fácil mantenerse de puntillas, como un equilibrista, sobre una cuerda tensa sin inclinarse

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibid.*, p. 138.

a uno otro lado. Pero, por difícil y arriesgada que sea, esta situación es para el fenomenólogo su «lugar natural» de pensamiento riguroso⁶⁴. En este sentido, para la *reducción fenomenológica* las cosas y la realidad son fenómenos que la conciencia «ve». De ahí el *leitmotiv* de la fenomenología «*ir a las cosas mismas*» de una forma absolutamente distinta a lo que entendía el empirismo por experiencia⁶⁵. El *ir a las cosas mismas* fenomenológico se logra a través de la evidencia, y la evidencia es ese mundo despojado de su carácter cósmico para llenarse de significados particulares —este vaso, esta relación, este recuerdo, este lugar—, eso que subyace a la irrefrenable pulsión del hombre por poner en todo lo que le rodea mucho más de lo que en realidad hay: prejuicios, teorías-ideologías, perspectivas, conveniencias, creencias, opiniones, etcétera, perfectamente legítimas, connaturales e inevitables en cuando se opina, pero precisamente incompatibles con un pensamiento científico-filosófico riguroso que pretenda comprender lo que se da de forma *apodíctica* a la conciencia en actitud fenomenológica trascendental, para después ir en pos de la *esencia* de algo. Como nota Miguélez:

el énfasis primario de la fenomenología está puesto en el fenómeno mismo, es decir, en lo que *se presenta y se revela a la propia conciencia* y del modo como lo hace: con toda su concepción y particularidad; y esto no solo tendría su estructura y regularidad sino una lógica que sería anterior a cualquier otra lógica⁶⁶.

⁶⁴ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II*, Barcelona, Herder, 1990, pp. 400-401.

⁶⁵ HUSSERL, EDMUND, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 2013, pp. 119-120 ss.

⁶⁶ MARTÍNEZ MIGUÉLEZ, MIGUEL, *Ciencia y arte...*, p. 138.

La fenomenología abre todo un nuevo continente para la filosofía, su exploración se ha diversificado para todas las ciencias y las más diversas disciplinas, como la antropología, sociología, estética, pedagogía, metafísica, ontología, axiología, etcétera, de la mano de pensadores diversos, a veces contrarios, pero fundados en las nociones básicas planteadas por Husserl. Tal es el caso de los otros pensadores que integran nuestra orientación metodológica: Max Scheler, Martin Heidegger, Alfred Schütz y Emanuel Levinas.

El método fenomenológico, como menciona Miguélez, se centra en el estudio de esas realidades vivenciales que son poco comunicables, pero determinantes para la vida interna de la persona⁶⁷. Por ejemplo, ahí donde el investigador se ha encontrado con una evidencia de emotividad, que puede ser desbordante, la fenomenología es el método preciso para comprender su importancia en la constitución de un fenómeno, nuestro caso social. Por ejemplo⁶⁸, en un condenado a muerte o a prisión perpetua, en un acusado y condenado injustamente, en la soltera que es madre contra su voluntad, en el enamorado, en quien ha perdido un ser querido, en la víctima de una violación, en quien experimenta la soledad absoluta, el abandono, el éxtasis estético frente a una obra de arte, la exacerbación de la trifulca, el «golpe» de la compasión en medio de la indiferencia, la bonhomía, etcétera. Este es el campo infinito de la fenomenología, pues nuestra conciencia vive fenómenos con pleno sentido de ellos, al mismo tiempo, arrobada de perplejidad, y sin embargo ejerciendo su acción volitiva. Esto da cuenta de una complejidad solamente posible en *el mundo humano de la vida*.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁸ *Ibidem*.

2.1 EDMUND HUSSERL

La propuesta husserliana de la fenomenología puede resumirse en el aforismo «a las cosas mismas», que es una invitación para poner entre paréntesis con la *epokhé* al *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) e intuirlo como fenómeno que *aparece*⁶⁹ a la conciencia con la intención de develar intuitivamente⁷⁰ su esencia. Esto implica tres momentos: el primero, que es *el mundo de la vida*, en el cual nos movemos cotidianamente y desde el cual transita la conciencia al extrañarse de ese mundo evitando su continuidad incuestionada. Dicho tránsito de la conciencia se realiza de una forma específica, la fenomenológica. Llegamos entonces a un mundo descriptivo, lleno de singularidades contingentes, válidas en sí mismas apodícticamente. Por último, volver a aplicar ese extrañamiento y realizar un nuevo tránsito, del mundo visto como un fenómeno que aparece a mi conciencia para lograr acceder a las esencias⁷¹ de las cosas, a la dimensión eidética, universal y necesaria de aquellas mismas cosas en un inicio contingentes. Vamos a continuación a desplegar con cierta tranquilidad estos tránsitos de la conciencia a diferentes disposiciones de la conciencia, que Husserl llama

⁶⁹ Patocka explica respecto del *aparecerse* —que no apariencia— tres momentos que serían propios del método fenomenológico: «podemos tener *lo mismo* dado en formas diferentes: en primer lugar en forma de insinuación no evidente que de todas formas entendemos; en otra instancia en forma de contenido no verificado, en una forma impropia de ser. Luego, puede aparecer en forma de evidencia, de actualización; y toda vía por tercera vez aparece la cosa misma originariamente». PATOCKA, J., *Introducción a la fenomenología*, trad. J. A. Sánchez, Barcelona, Herder, 2005, p. 116.

⁷⁰ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 378: «No hay que entender la intuición de la esencia como si fuera una súbita y poderosa iluminación; es más bien una visión conseguida mediante un penoso trabajo, mediante una labor fenomenológica rigurosa». Cf. REINACH, A., *Was ist Phänomenologie?*, Munich, 1951, pp. 51ss; trad. castellana: *Introducción a la fenomenología*, trad. de R. Rovira, Madrid, 1985, pp. 49ss.

⁷¹ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 378: «La esencia como coherencia objetiva se revela en la conciencia de imposibilidad: no puede omitirse sin destruir el objeto, una ley ontológica de su ser, pertenece a su esencia».

reducciones, pues, si observamos bien, en cada una de ellas se reducen ciertos aspectos para destacar y trascender otros.

Patocka señala que la fenomenología descansa sobre un principio que a simple vista puede parecer banal, nada original ni novedoso: el hecho de que se ocupa primeramente de la forma en que las cosas se nos presentan, las encontramos, o nos aparecen, y esto, antes que ocuparse del estudio de las cosas en su composición interna y en su propio orden⁷². Lo anterior, porque hay que reconocer que andamos en la vida cotidiana sin prestar mucha atención a las cosas en general, las damos por sentadas porque pertenecen a la realidad en el mundo de la vida, en su normal transcurrir. En el mundo de la vida no tenemos necesidad de aceptar la invitación de Husserl. Pero a veces la realidad cambia y nos deja perplejos. Hace no mucho tiempo dábamos por sentado que la tierra era el centro de universo y que el sol giraba en torno a ella. Hoy damos por sentado más o menos lo contrario. Nos es natural, normal, *dar por sentado* porque *el mundo de la vida* está lleno de objetos reales en interacción cotidiana con nosotros en función de hábitos, o fines que no cuestionamos por ser, precisamente, cotidianos. Pero estos objetos, incluido su mundo, sostiene Husserl, se convierten en fenómenos cuando mi actitud natural cambia y los miro fenoménicamente, es decir, con la mirada a la que nos invita el método de la fenomenología. Esto no es nuevo: todos los filósofos nos invitan de una u otra forma a mirar el mundo a la luz de su particular método.

⁷² PATOCKA, J., *Introducción a la fenomenología...*

Para comenzar a ver el mundo fenomenológicamente, es decir, como un mundo de fenómenos, lo primero que debe uno hacer es describir lo que está frente a nosotros en su más básica sencillez —por extraño que parezca, pero sin renunciar a lograrlo—, esforzándonos por una descripción lo más neutra posible. Esforzándonos por una descripción lo más neutra posible, *libre* de juicios⁷³ y prejuicios, de aseveraciones ilegítimas o incluso legítimas, para *intentar* una descripción desprovista de todo que no es *la cosa en sí* hacia la cual dirigimos la mirada fenomenológica. Por ejemplo, intente pedir una descripción neutra a alguien de algo que usted conozca muy bien porque le es cotidiano, *e. g.* el camino a su casa. Mientras menos conoce o ha recorrido ese camino la persona que contesta a usted, más aseveraciones fuera de sentido hace esa persona. Puede incluso llegar el punto de una discusión por si en tal punto del camino hay una curva a la izquierda o la derecha, en tanto ambos recuerdan con total seguridad pero en total discrepancia «lo mismo» del sentido del camino. La verdad de esa descripción solo puede ser una de las dos⁷⁴, y lo mejor de todo es que ante la evidencia ambos dirán «esto es lo que es». Este punto busca la descripción neutra de lo que habita el mundo de la vida, y en la cual dos o más personas, por muy diferente que pensemos, o por divergentes

⁷³ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 396. Waelhens plantea que: «La noción de presencia, al poner en juego el modo de ser de lo que está presente y de aquel ante para quien lo presente está presente (el hombre), no puede reducirse al solo conocimiento, que no define sino una de las formas de presencia. Esta observación es revolucionaria, ya que tiende a negar el primado de la teoría del conocimiento, primado que está en la base de la filosofía moderna y del propio pensamiento husserliano». «Husserl plantea que el juicio es solo una sedimentación del conocimiento y no su origen absoluto. Ahora bien, el conocimiento es conocimiento del ente. El conocimiento no se dirige a una representación, ni al sujeto lógico de un juicio, sino que, mediante éste último, se dirige a un ente».

⁷⁴ Es lícito decir que la ciencia y la filosofía podrían incomodarse por un inicio tan sencillo para un método. Es un hecho que muchas veces las investigaciones científicas se preocupan de sus fundamentos después de haberse dejado arrastrar por una suposición [N. del A.].

que sean nuestras creencias, reconocemos *lo mismo*⁷⁵. Es un hecho que «podemos tener *lo mismo* dado de formas diferentes»⁷⁶. Por ello Husserl plantea describir honradamente los fenómenos antes de interpretarlos⁷⁷.

Husserl trata la actitud natural en la que nos desenvolvemos cotidianamente como un fenómeno más, pero dado a la conciencia una vez que hemos podido poner entre paréntesis la actitud natural. En tanto no la ponemos en paréntesis, no es el mundo natural el que nos es dado fenomenológicamente, sino que nosotros estamos dados en él, como el pez al agua que ignora el agua. Nuestra conciencia puede dirigirse a las cosas de forma inadvertida, pero también podemos decirle cómo dirigirse a las cosas por medio de la *intencionalidad*, pues mi ser y mi conciencia son *correlativas*. En palabras de Husserl, «la intencionalidad es aquello que caracteriza 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»⁷⁸. Este esfuerzo nos ha «sacado» de la vida cotidiana, de la existencia pre-reflexiva. Ahora todas y cada una de las cosas adquieren un estatuto de existencia tal, que cada correlación, cada afirmación o negación de algo respecto a algo, no puede más que partir de las cosas mismas, ocultas bajo su apariencia; entonces hemos ejercido una renuncia radical a

⁷⁵ La novedad de *lo mismo* es que se trata de lo que nos aparece como un aparecer que puede ser *lo mismo*, no solo en términos intersubjetivos, entre *individuos* que en algo están de acuerdo, sino más profundamente, que hay una esencia. Husserl hablará de una *reducción*: la reducción de lo mismo para dejar aparecer tal esencia. Si eso que se nos aparece a dos o más como *lo mismo*, *tiene plasticidad*, ¿por qué no sería posible la reducción de tal plasticidad que es apariencia, para develar lo que le subyace, lo que la apariencia oculta? Entonces, en el método fenomenológico Husserl desarrolla tres “estratos” de reducción de *lo mismo* [N. del A.].

⁷⁶ PATOCKA, J., *Introducción a la fenomenología...*

⁷⁷ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 397.

⁷⁸ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2ª ed. en español), trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 198.

toda interpretación o suposición, las cosas comienzan a aparecer por sí mismas y hemos de ir en pos de su esencia. Ortega y Gasset⁷⁹ nos dice que gracias a la fenomenología de Husserl:

De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes —Dios, los astros, los números—, lo mismo que las humildes y más próximas: las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una «esencia». El cambio, por lo súbito, se asemeja a lo que nos pasa cuando de bruces miramos al agua de la alberca. Primero vemos sólo agua, que cuanto más limpia menos visible es, más vacía de contorno y figura. Pero de pronto, al variar mínimamente la acomodación ocular, vemos la alberca habitada por todo un paisaje... Algo parecido acontece en los grandes cambios históricos: a la postre, su causa radical es una simple variación del aparato mental del hombre que le hace recoger reflejos antes inadvertidos. El afán sempiterno de la filosofía —la aprehensión de las esencias— se lograba, por fin, en la fenomenología, de la manera más sencilla.

La actitud natural se asemeja al agua transparente, vacía de contorno y figura, es ella en su no ser percibida porque nos envuelve, el sustrato aun indefinible para la experiencia natural de estar en el agua. Como el pez, nacemos en nuestra experiencia natural. Si jamás experimentamos el salto de una realidad dada a otra intencionalmente tratada como fenómeno, entonces la actitud natural absolutiza la conciencia y la atrapa en un naturalismo ingenuo, en un positivismo indetectable que pronto desprecia toda negación o verificación no

⁷⁹ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, pp. 355ss. Colomer se refiere, y reproduzco su referencia, a la obra de ORTEGA Y GASSET, J., *Max Scheler. Un embriagado de esencias* (1874-1928), Rev. de Occidente (junio de 1928) (Obras completas, vol. V, pp. 509ss).

positiva. En esta ingenuidad natural, son las cosas desde su apariencia las que dictan el rumbo del pensamiento.

Pero, ¿cuál es el primer paso de este método? La *epojé*⁸⁰ o *epokhé*⁸¹, el elemento fundamental para la fenomenización del mundo y sus apariencias, lo retoma Husserl de los estoicos. A su vez, lo enriquece y actualiza con otra noción de su maestro Brentano, *la intencionalidad*. *Epojé* e intencionalidad juegan un papel decisivo. En palabras de Husserl⁸²:

En lugar del intento cartesiano de una duda universal, podríamos ahora asumir la *epokhé* universal en nuestro sentido rigurosamente determinado y nuevo. Pero con buenas razones limitamos la universalidad de esta *epokhé*. Pues si fuera tan abarcante como en general puede ser, entonces, dado que puede modificarse con plena libertad toda tesis o todo juicio, y ponerse entre paréntesis toda objetividad susceptible de ser sujeto de un juicio, no quedaría ámbito alguno para juicios no modificados, ni mucho menos para una ciencia. Pero nuestros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste precisamente POR MEDIO DEL MÉTODO DE LA PUESTA ENTRE PARÉNTESIS, pero solamente, pues de una puesta entre paréntesis delimitada con precisión.

Esta limitación puede formularse en dos palabras.

PONEMOS FUERA DE JUEGO LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ópticamente: ASÍ, PUES, ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente «para nosotros», «ahí

⁸⁰ Idea griega que implicaba «la suspensión del juicio» [N. del A.]

⁸¹ PATOCKA, J., *Introducción a la fenomenología...*, p. 118. La innovación de Husserl está en el «análisis interno y descriptivo del fenómeno en sí sin caer en la tentación de construir [o verificar] ninguna teoría a cerca de algo, sin incidir en el análisis que se basa en presuposiciones causales o que está sujeto a otros condicionamientos semejantes. Esta apuesta de permanecer en el ámbito del fenómeno en cuanto tal es algo que expresa el principio de todos los principios: que justamente el suelo al que recurrimos al final de todo y más allá del cual ya no hay ninguno es el *darse*, que la forma de análisis filosófico del conocimiento en tanto que un mostrarse, un aparecer, no puede ser otra que la forma en que la cosa se nos aparece a nosotros en la forma en que se da y en los límites en que se da, sin sobrepasar nunca ese darse originario».

⁸² HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología...*, pp. 144-145. Versalitas e itálicas aparecen así en el original.

delante», y que seguirá estándolo incesantemente como «realidad» de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, NO por ello NIEGO este «mundo», como si fuera un sofista, NI DUDO DE SU EXISTENCIA, como si fuera un escéptico; pero practico la *epokhé* «fenomenológica» que me CIERRA COMPLETAMENTE TODO JUICIO SOBRE LA EXISTENCIA ESPACIO-TEMPORAL.

Así, pues, DESCONECTO TODAS LAS CIENCIAS REFERENTES A ESTE MUNDO NATURAL, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; no hago ABSOLUTAMENTE NINGÚN USO DE LO QUE ES VÁLIDO EN ELLAS. DE LAS PROPOSICIONES QUE ENTRAN EN ELLAS, Y AUNQUE SEAN DE UNA PERFECTA EVIDENCIA, NI UNA SOLA HAGO MÍA, NI UNA ACEPTO, NI UNA ME SIRVE DE FUNDAMENTO —bien entendido, en tanto se la tome, tal como se da en estas ciencias como una verdad sobre realidades de este mundo. SOLAMENTE PUEDO ADMITIRLA UNA VEZ QUE LE HE INFRINGIDO EL PARÉNTESIS. Lo que quiere decir: solamente en la conciencia modificadora de la desconexión del juicio, o sea, justamente NO COMO ELLA ES COMO PROPOSICIÓN EN LA CIENCIA, UNA PROPOSICIÓN QUE RECLAMA VALIDEZ Y CUYA VALIDEZ YO RECONOZCO Y UTILIZO.

¿Cómo se hace una *epojé*? Haciendo intencional la intencionalidad de la conciencia. Es referir mi voluntad plena hacia algo en el mundo de la vida para reconocerlo como fenómeno, con la intención de describir el fenómeno tal como aparece a mi conciencia, y no como lo juzgo. Hacer *epojé* es extraer de la corriente de la vida no cuestionada, algo que yo específicamente quiero que aparezca a mi conciencia con la intención final de acceder a su esencia. La *epojé* se hace poniendo entre paréntesis el mundo incuestionado, supuesto, «real». Con lo anterior se aspira a describir neutramente aquello a lo que focal y deliberadamente dirijo la suspensión del juicio y extraigo de la corriente de la naturalidad. Pero una vez puesto entre paréntesis ese

punto focal antes absorbido por lo «real», adquiere su carácter de fenómeno; por lo tanto, debemos describirlo de la forma más neutra posible. El producto de la descripción neutra es la materia que hemos extraído de la primera reducción, la cual redujo el mundo a fenómeno por estar este entre paréntesis. Tal materia será sujeta, pues, a otra nueva reducción, en que las descripciones neutras darán paso a lo apodíctico tras la búsqueda de la esencia eidética. Tal esencia nos devuelve la unidad del sentido universal e indubitable del fenómeno puro. El viaje es necesario porque de forma cotidiana no miramos la universalidad de las cosas sino su contingencia, que impulsivamente universalizamos con enfoque positivista.

Con lo anterior nos queda claro que para la fenomenología toda conciencia lo es siempre de «algo»⁸³ y lo es por algún motivo que es el correlato *yo-mundo*. Para Husserl no hay yo sin mundo, ni mundo sin yo; así es la vivencia. Y así podemos preguntar qué es lo que puede enunciarse esencialmente acerca de ese «algo»⁸⁴. Según Husserl, esta relación entre vivencia intencional y conciencia de algo puede ser rastreado, casi como arqueología del ser, hasta el «interior» de la conciencia en tanto esencia eidética.

Husserl se dio cuenta de que hay algo así como una ingenuidad vivencial de un vivir que no se pregunta por la esencia de lo vivido. Pero tal ingenuidad puede tornarse conciencia intencional sin ingenuidad en tanto premeditación fenomenológica: hay «algo» y que visto como fenómeno aun encarna una dimensión eidética.

⁸³ HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 80. «Las vivencias de la conciencia son *intencionales*, pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia *de* algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*».

⁸⁴ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología...*, p. 293.

Husserl va a explorar entonces qué implica para la ciencia y sus fundamentos nuestra capacidad de *hacer consciente la intencionalidad de la conciencia*; dicho de otro modo, entender mi conciencia como capaz de intencionalidad. ¿La conciencia?, sí, eso que Descartes llamó *res cogitans*, pero que Husserl emancipará de su condicionamiento *de pensar para ser* y lo transformará en el *yo* que tiene intencionalidades —entonces el *cogito* será una más de las infinitas *cogitatum* posibles para la conciencia del yo trascendental.

Para Husserl el yo no siempre tiene cogitaciones, y debemos preguntarnos, en honor a Descartes: cuando no las tiene, ¿deja de «ser»? Husserl responderá que no, pues, aunque no se piense, se es y se existe. «Somos» aunque no tengamos *cogitaciones*. Desde esta perspectiva, no es la racionalidad el pilar de la esencia del ser, como lo planteaba la perspectiva cartesiana. ¿Somos, aunque no pensemos? En todo caso, el ser humano no puede reducirse a su pensamiento y su racionalidad, hay más. No debemos nuestra existencia exclusivamente al pensamiento o, dicho de otro modo, no es el pensamiento quien precede a mi existencia y mucho menos la determina —aunque pueda condicionarla fuertemente. Lo que es un hecho es que Husserl desbarata estas pretensiones totalizantes de la *res cogitans* cartesiana —y sus derivados racionalistas— y dedicará meditaciones largas a plantear por qué «Descartes se queda a las puertas de la fenomenología sin atravesarla».

2.1.2 EL FENÓMENO DE LA REALIDAD

Vale la pena profundizar en las implicaciones del método fenomenológico de cara a «lo real». Para la perspectiva fenomenológica, los objetos reales existen independientes de mí, tal como

galaxias aun no descubiertas existen independientemente de nuestros telescopios; objetos irreales también existen, sentimientos, independientemente de que las herramientas de las ciencias humanas puedan dar cuenta de ellas; existen también socialidades que no han aparecido en el mundo de la ciencia social porque nuestras herramientas estadísticas o analíticas no las pueden descubrir. Aunque podemos dudar de que existen, aunque no las conozcamos ni imaginemos, tarde o temprano aparecen y nos causan *perplejidad*. El fenomenólogo debe inducirse la perplejidad de forma intencional. De lo contrario, se actúa como quien se deja fuera de la maleta algo del pantalón o la camisa, y lo corta con las tijeras solo porque no cabe en su percepción⁸⁵.

Lo real, la realidad, puede entonces ser un fenómeno abordable fenomenológicamente. No estamos ya atentos a las cosas, ni a sus apariencias sino a su aparición a mi conciencia, no estamos ya ante todo lo que damos por natural porque, ubicados en actitud fenomenológica, ya nada damos por natural, sino que hemos suspendido el darse naturalmente de las cosas, suspendemos el darlas por sentadas y, sin juzgarlas, afirmarlas o negarlas, las vemos tal cual se nos dan en la conciencia. Tan sencillo y tan difícil, casi como intentar ver la punta de la nariz, que está ahí de forma más inmediata que nada, pero que desafía nuestra capacidad de ver.

⁸⁵ En sentido metafórico es ilustrativa la siguiente reflexión de Szymborska: «Cada vez que pienso en las ideologías recuerdo una película de Chaplin donde Charlot se va de viaje. Carga una maleta de hierro que no logra cerrar, y cuando por fin corre el cerrojo, quedan fuera una manga de camisa, una pierna de pantalón. Entonces Charlot toma unas tijeras y corta todo lo que cuelga fuera de la maleta. Lo mismo pasa con las teorías intelectuales». SZYMBORSKA, W., *Poesía incompleta*, trad. G. B. Murcia, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Podemos reconocer fácilmente por qué es desafiante hacer de la realidad un fenómeno más aplicando la epojé: tenemos una actitud impulsiva de cubrir el ser de las cosas con nuestros juicios, tradiciones, prenociones, suposiciones, preferencias, gustos, pulsiones... y nos identificamos rápidamente con sistemas de pensamiento afines a ellas. Esto puede ser planteado por la «obsesión en la verificación» de supuestos. El problema que podemos ver es que nuestra inclinación auto verificada por lo que consideramos realidad, la defenderemos como se defiende un hábito, convencidos de defender algo científico, temerosos de que «lo real» se desvanezca.

Si el mundo careciera de cuestionamientos que nos interpelasen, o viceversa, si el mundo fuera tal y como deseamos, o perdiésemos la capacidad reflexiva por alguna razón, si estuviera ajustado a nuestra subjetividad, o si ella estuviese produciendo el mundo acorde a nuestros deseos e ideas, jamás echaríamos mano de la reflexión. Si cierta perspectiva o paradigma se diera de forma hegemónica sin suscitar resistencia o cuestionamiento, la sociedad completa dejaría de reflexionar, pues el acuerdo unánime lo permitiría, y la subjetividad se disolvería en un plácido absoluto⁸⁶. Para el fenomenólogo hay un método que no simplemente cuestiona, sino que busca la esencia eidética de lo cuestionado. Mientras todo transcurra según la realidad, es decir, transcurra *causalmente referido a ella*, positivo a ella, con arreglo lineal a ella, mientras transcurra tal como la gravedad sobre los cuerpos en cada ámbito, mientras que al ladrón se le encarcele, que al corrupto se le descubra, que mi salario

⁸⁶ Esto podría explicar la formación de sociedades dogmáticas ya sea de pocas o muchas personas. Podría también explicar el fundamento de la publicidad y la propaganda, el *marketing*, los cuales con frecuencia han esclavizado al diseño y a otras formas del arte.

sea justo, que exista respeto entre las personas, no tengo por qué cambiar de actitud. Y me duermo tranquilo⁸⁷. Por eso cuando estamos en la actitud natural preferimos las explicaciones científicas positivas, las certezas paradigmáticas, pues tienen un carácter con arreglo al mundo de vida natural. En este sentido, la realidad es positiva, causal, y en ella tiene validez científica todo lo demostrado científicamente por un método científico hipotético-deductivo y la fenomenología a través de sus reducciones encarna una negatividad sobre lo dado para acceder a lo oculto verdadero velado por la actitud natural.

2.1.3 CRÍTICAS Y LÍMITES

El propio Husserl llegó a ser irónico en que lograría resolver muchos de los problemas de su planteamiento metodológico y filosófico si pudiese llegar a la edad de Matusalén. Nunca dudó en ser su más acérrimo crítico manifestando una honestidad intelectual realmente paradigmática y poco común, siempre revisando, afinando su método y su filosofía de forma viva frente a las críticas. Fue en ese sentido un pensador que continuamente revisó y depuró sus proposiciones. El hecho mismo de la aparición de otros fenomenólogos en el presente estudio evidencia la diversificación de la fenomenología, en ellos la bifurcación de la crítica a

⁸⁷ Al respecto es ilustrativo el siguiente poema de Szymborska (*Poesía incompleta*): «Soy un tranquilizante./ Funciono en casa,/ soy eficaz en la oficina,/ me siento en los exámenes, comparezco ante los tribunales,/ pego cuidadosamente las tazas rotas: sólo tienes que tomarme,/ disolverme bajo la lengua,/ tragarme,/ sólo tienes que beber un poco de agua. Sé qué hacer con la desgracia,/ cómo sobrellevar una mala noticia,/ disminuir la injusticia, iluminar la ausencia de Dios,/ escoger un sombrero de luto que quede bien con una cara. A qué esperas,/ confía en la piedad química./ Eres todavía un hombre (una mujer) joven, deberías sentar la cabeza de algún modo./ ¿Quién ha dicho que la vida hay que vivirla arriesgadamente? Entrégame tu abismo,/ lo cubriré de sueño,/ me estarás agradecido (agradecida)/ por haber caído de pie. Véndeme tu alma./ No habrá más comprador./ Ya no hay otro demonio».

Husserl entre método y contenido doctrinal es una constante. El método fenomenológico, depurado de las posibles tendencias subjetivistas, es un instrumento muy útil, capaz de abrir el pensamiento a regiones hasta ahora insospechadas y fecundar, como en realidad lo ha hecho, todas las formas de conocimiento⁸⁸.

Por ejemplo, las críticas tempranas de su colega Edith Stein señalaban las potencias antropológicas de la fenomenología en el caso del fenómeno de la empatía: «una vez definida la esencia de la empatía, o sea, cumplido lo que Husserl llamaba reducción eidética, y una vez que la autora ha justificado la pretensión de captar en mí algo trascendente a mí como son las vivencias de otros, el contenido se torna eminentemente antropológico»⁸⁹. J. L. Bono⁹⁰ observa que Stein toma distancia crítica de la «deriva idealista» de Husserl. El Maestro resolverá la cuestión, según Colomer, en un *realismo ontológico* lejos de toda deriva idealista:

En efecto, un análisis fenomenológico de la conciencia verdaderamente neutral —como el que han llevado a cabo varios filósofos modernos— no puede menos de conducir a un realismo ontológico, ya que la conciencia no puede constituirse sin la aportación de algo real. Es decir, la conciencia por su misma existencia presupone la existencia de la realidad, realidad, por otra parte, que no tiene sentido para el hombre sino a la luz de una conciencia que la descubre. No hay inmanencia sin trascendencia, no hay interioridad sin exterioridad, no hay yo sin mundo. E inversamente: no hay trascendencia sin inmanencia, no hay exterioridad sin interioridad, no hay mundo sin yo. Si la fórmula husserliana: «Más allá del realismo y del idealismo» significa solamente esta implicación ontológica de conocimiento y realidad, todo filósofo clarividente estará de acuerdo con ella»⁹¹

⁸⁸ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 403.

⁸⁹ BONO, J. L., *Edith Stein*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001, p. 10.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 403.

Hasta aquí podemos plantear que la fenomenología puede ser muy bien el método inicial, pero no el método exclusivo de la filosofía⁹². Autores como Dermot Moran⁹³ han mostrado que la cuestión del yo trascendental está lejos de quedar cerrada, en esta se encuentra uno de los puntos álgidos. Moran plantea que «Husserl tiene interés en describir la posibilidad de la comunicación genuina y de la comunicación entre las personas, como «actos personales específicos del yo que tienen el carácter de actos míos dirigidos hacia un tú (CM § 57, 132; HUA I 159), y también el desarrollo de la vida comunitaria, personalidad de un orden más elevado, que tiene una especie de corporalidad animada, *Leiblichkeit*. Pero la naturaleza de estas aprehensiones lo eludió»⁹⁴.

Heidegger responderá vigorosamente a las inquietudes ontológicas de Husserl, renovando la fenomenología. Alfred Schütz desarrollará las dinámicas sociales de la intersubjetividad⁹⁵. Max Scheler se encargará a profundidad del tema de la empatía tanto como Stein del tema de la comunidad. A ellos se sumará Emanuel Levinas, profundizando aún más hasta alcanzar una ética del otro.

Martin Heidegger mostrará las posibilidades del método fenomenológico y, al mismo tiempo, hará una crítica a la dimensión eidética del yo en contraposición a lo que él considera realmente fundamental: la existencia y no la esencia eidética. En efecto, debe cuestionarse hasta qué punto un planteamiento eidético de los fenómenos del mundo, presuponen o dan

⁹² COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 404.

⁹³ MORAN, DERMOT, *Introducción a la fenomenología*, trad. F. C. Briones. México: Anhttopos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.

⁹⁴ MORAN, DERMOT, *Introducción a la fenomenología*, p. 169.

⁹⁵ MÈLICH, JOAN-CARLES, «Alfred Schütz: una fenomenología de la intersubjetividad en el mundo de la vida cotidiana». En SCHÜTZ, A., *La construcción significativa del mundo social*, 1993, Barcelona, Paidós, pp. I-XI.

por sentado o evitan del todo la cuestión ontológica del ser manifiesto en el fenómeno. Si a través de la reducción fenomenológica accedemos al eidos del fenómeno, ¿qué sucede con su ser y su existencia?

2.2 MARTIN HEIDEGGER

Gaos nota que: «El método utilizado por Heidegger para el desarrollo de su obra más importante *Ser y Tiempo* (SZ), fue ante todo y, sobre todo, «fenomenológico» pero sobre la base de una concepción peculiar: la fenomenología en tanto *método* no tiene *objeto* más propio que el de la ontología, así, ontología y fenomenología, no son sino la filosofía misma definida respectivamente por su objeto y por su método»⁹⁶. A través de la fenomenología Heidegger comienza a plantear la relación entre la filosofía como ciencia del ser y la fenomenología como método de una filosofía científica⁹⁷, y así lo afirma: «la fenomenología no es una ciencia filosófica entre otras, tampoco una ciencia preparatoria para las otras ciencias, antes, al contrario, la expresión «fenomenología» es el título para el *método de toda filosofía científica*»⁹⁸. Heidegger planteará que, desde los griegos, la filosofía en su quehacer, había olvidado la cuestión del ser y se había entregado a la cuestión de aquello que gracias al ser es: *el ente*. Para él esta entrega es un error, pues la filosofía no debe extraviarse en el ente sino dirigirse a la develación del ser. Por ello, frente a las ciencias no filosóficas que son *ónticas* y *positivas*, la

⁹⁶ Cf. GAOS, J., *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica (3ª reimp.), 1996, p. 20, p. 25.

⁹⁷ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, pp. 490ss.

⁹⁸ *Ibidem*. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, vol. XXIV), p. 3,.

filosofía es la ciencia *ontológica* y *trascendental*⁹⁹. Estas sencillas expresiones, descubren una potencia aun no delimitada en el positivismo, y en efecto, basta con conocer la función de un objeto, su dinámica interna, para que nos sintamos inclinados a decir que sabemos lo que es, como la metáfora que nuevamente repetimos: el relojero que de tanto armar y desarmar relojes, tuviera la idea de que «sabe» qué es el tiempo, y tomase el tiempo por el reloj. Él, hablando del reloj, creería hablar del tiempo.

Precisamente un factor determinante del método fenomenológico es trascender lo dado (*e.g.* el reloj) y dejar que las cosas se muestren en su esencia (*e. g.* herramienta para medir la distancia entre instantes) antes de todo sometimiento de ellas a ningún tipo de juicio. Este carácter del método fenomenológico que permite *mostrar*, Heidegger lo dirige hacia el hecho mismo de que *lo que es*, es decir, lo *ente* «para alcanzar algo que es anterior a todo lo dado, algo que como condición trascendental *a priori* hace posible experimentar el ente como ente, es decir, el ser»¹⁰⁰. La fenomenología permite a Heidegger mostrar que lo esencial a los entes es el ser, que, a su vez, la esencia misma del ser es la existencia, y que poder «ver» esto es el privilegio ontológico humano —imposible para otro ente que no sea humano— en la medida que el ser humano puede transitar las *reducciones fenomenológicas de lo dado* del ente, desde el ente mismo hasta la existencia como su esencia. Este privilegio ontológico está alojado en un ser peculiar el *ser ahí* (por su traducción del alemán *Dasein*), es privilegio pues del ser que se

⁹⁹ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 491.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 491.

pregunta por el ser: el hombre que filosofa, no ópticamente (y sin darse cuenta, como el positivista), sino ontológicamente.

Para Heidegger, «una filosofía que tiene por tema el ser y por método la fenomenología, contiene necesariamente tres momentos: reducción, construcción y destrucción»¹⁰¹; estos tres momentos, en la misma página, los explica claramente Colomer a continuación:

Para poder alcanzar al ser, es preciso ante todo dirigir la mirada fenomenológica hacia el ente, pero de suerte que en esta mirada se destaque y salga a la superficie el ser de este ente. Es el momento de la *reducción*, que coincide con lo que Husserl denominaba reducción fenomenológica, pero entendida ahora en un sentido nuevo, como el método de retrotraer la mirada fenomenológica de la captación categorial del ente a la comprensión trascendental que la hace posible.

Pero no basta con el momento de la reducción. El ser no se nos pone nunca delante como un ente. Para poder alcanzarlo y convertirlo en tema de investigación hay que llevarlo libremente a la mirada y proyectar expresamente un ente dado hacia su ser y sus estructuras. Es el momento de la *construcción*.

Pero tampoco con este segundo momento se ha agotado la tarea fenomenológica. Como acabamos de constatar, la investigación del ser toma punto de partida en la experiencia del ente. Ahora bien, ésta está siempre determinada por el abanico de posibilidades que son propias de un ser-ahí fáctico, es decir, es inevitablemente histórica. Y la historia de esta experiencia muestra que desde la antigüedad hasta Hegel las investigaciones ontológicas manejan un concepto adocenado de ser, del que no está nada claro que responda a su constitución originaria. Es por ello por lo que la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, o sea, su reductiva construcción, pertenece necesariamente a una *destrucción*, es

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 492.

decir, la demolición crítica de los conceptos heredados sobre el fondo de la experiencia originaria de la que surgieron.

Colomer¹⁰² señala que, en opinión de Heidegger, desde el mismo comienzo de la filosofía griega, el ser fue tomado por un ente y explicado por medio de las determinaciones propias del ente, es decir, que todos han dicho y hemos dicho hasta hoy «esto es», «aquello es», «hay esto», «hay lo otro», pero nunca hemos reparado en qué consiste el ser mismo y el hecho de que todo lo que es, sea en lugar de no ser. Y en esto no han reparado ni el lenguaje cotidiano ni la más alta filosofía. Heidegger se preocupa pues por la *existencia* e inaugura para la filosofía un sentido que la aleja de las preocupaciones que la han constituido a ella misma como *teoría del conocimiento*, enfilándola hacia una *filosofía de la existencia*.

Cuando Tales se pregunta: ¿qué es el ente? Y responde: *el agua*, explica el ente por un ente, aunque lo que en el fondo busca es lo que el ente es *como* ente. En la pregunta entiende algo así como ser, pero en la respuesta interpreta el ser como ente [y lo definido entra en la definición]. Esta clase de interpretación es habitual en la filosofía antigua, incluso después de los progresos esenciales en el planteamiento del problema, llevados a cabo por Platón y Aristóteles, y en el fondo esta interpretación continúa prevaleciendo hasta hoy en la filosofía¹⁰³.

Por eso es fundamental para el inicio de la filosofía existencial de Heidegger la *fenomenología* de Husserl¹⁰⁴ que tiene como elemento fundamental dejar que las cosas se muestren en sí, en tanto ciencia de las esencias, tal como se muestran tales cosas a la conciencia, a través del

¹⁰² *Ibid.*, p. 497.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 497. En nota al pie: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, vol. XXIV), p. 453s.

¹⁰⁴ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 505.

método de la reducción fenomenológica. Lo anterior se justifica en tanto no cabe mostrar o deducir *el sentido* del ente a través de demostraciones o de deducciones, ni siquiera de hipótesis deductivas. El elemento de la *mostración* que acontece en la reducción fenomenológica es el método de Heidegger para acceder al sentido del ser y, una vez logrado, desplegarlo en la *hermenéutica*. Pero, ¿hasta dónde llega entonces la fenomenología antes de que aparezca la propuesta original de Heidegger?:

Las lecciones friburguesas en la etapa que sigue a la primera guerra mundial, muestran que Heidegger no sigue a Husserl en su camino hacia la conciencia absoluta. El discípulo retrocede ante el giro trascendental dado por el maestro en las *Ideas para una fenomenología pura* y mantiene sus análisis fenomenológicos al nivel de las *Investigaciones lógicas*. Su punto de partida es la vida fáctica que se despliega en el mundo y en la historia. No se trata aquí de «objetos» que puedan ser «intuidos», sino de un «acontecimiento» que pide ser «comprendido». La fenomenología de Husserl enlaza así con la hermenéutica de Dilthey y se convierte en *fenomenología hermenéutica*¹⁰⁵.

Rodríguez (1997) considera que, para la construcción hermenéutica de la vida fáctica, la fenomenología, con la idea de intencionalidad y con su peculiar tratamiento de las «vivencias», no es para Heidegger una corriente de pensamiento más o menos fuerte e influyente, sino *el* estilo y *el* modo de comprensión filosófica capaz de llevar a cabo con éxito la empresa de la auto interpretación de la facticidad¹⁰⁶. Sin embargo, tanto la cuestión husserliana de la conciencia pura como el método radical de las reducciones, no serán plenamente compartidas por Heidegger. En su curso de 1927, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, el filósofo

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 506. Cf., en su nota al pie: PÖGGELER, O., *Der Denkweg M. Hs.*, pp. 69ss.

¹⁰⁶ RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica...*, p. 15.

se encuentra ya en posesión del concepto de *diferencia ontológica*¹⁰⁷, lo que implica que ya se ha movido de una ciencia de las esencias a una ciencia del ser. No es ya el problema *que se da a la conciencia* en función de una neutralidad descriptiva que aspira a esencias, sino *cómo vive la conciencia, lo dado* en función de un mundo *significativo, histórico* lleno de significado *ontológico*. La pregunta de Husserl por el *eidos* «mutará», en Heidegger, en la pregunta por el sentido de la vivencia en el *ser-abí*, e. g., «¿Cuál es el sentido de la vivencia de esta silla en la que me voy a sentar o de esta cátedra desde la que voy a hablar?»¹⁰⁸ Esto aparece claramente en la siguiente cita de Heidegger en la que hace la *descripción-interpretación* de la vivencia¹⁰⁹:

¿Veo superficies marrones que cortan un ángulo recto? No, veo otra cosa: un cajón, grande sin duda, con otro pequeño puesto encima. De ninguna manera: veo la cátedra, desde la que debo hablar... desde la que ya he hablado. No hay en la pura vivencia, una —como se dice— conexión fundada, como si viera primero las superficies marrones que se cortan, las cuales se me dan primero como cajón, luego como púlpito, luego como púlpito académico, como cátedra, de forma que yo pegara «la cátedra» al cajón como una etiqueta. Todo esto es mala, tergiversadora interpretación, desviación del puro mirar la vivencia. Veo la cátedra de un golpe, y no la veo aislada; veo el púlpito como demasiado alto para mí. Veo un libro que está encima, lo veo inmediatamente como estorbándome (un libro, y no un cierto número de hojas, guarnecido con pastas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo (56/57, 71).

Es claro que Heidegger decide enfocarse no solo en las descripciones neutras que aparecen en la reducción fenomenológica de Husserl, sino en el mundo de significados que aparecen

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁹ *Ibidem*. La traducción es de Ramón Rodríguez, y las referencias “56/57” aluden a *Zur Bestimmung der Philosophie*.

en ella y que también pueden ser descritos. La actitud de Heidegger dentro de la reducción fenomenológica busca el significado de lo que aparece, no solamente a una conciencia pura, sino al *ser-ahí*, ente absolutamente diferente al *yo puro* de Husserl, que lo que percibe no son *existencias*, como en el caso del ser ahí, sino *esencias*. Sigamos la disertación de Rodríguez:

Lo que se da en una percepción «natural» tiene un significado que no coincide con la visión «objetiva» de la percepción: no se da un objeto físico con determinadas propiedades intersubjetivamente permanentes (tipo de materia, peso, color, extensión, etc.), que luego variará en función de la «historia» subjetiva de cada uno. El mundo circundante no ofrece *primariamente* ese tipo de objetos. El conjunto de esas características que inadvertidamente llamamos «subjetivas» («demasiado alta para mí», «incómoda», etc.) *son* la silla vivida, y no una cosa física neutra.¹¹⁰

¿Se prefigura aquí un distanciamiento de la *descripción neutra* de Husserl? Que en el mundo natural no hay objetividad neutra es un hecho, y su planteamiento en la reducción fenomenológica es visto por Heidegger como este seguir perdido en los entes, seguir olvidado del verdadero problema de la filosofía que es la pregunta por el ser, el ser-ahí que existe e invariablemente, en esa existencia, no hay *esencialmente* cosas neutras, sino significaciones. Ir en pos de la significación misma es la puerta para acceder a la esencia, pero no de ideas, sino del *Dasein*: su modo de existir en el existir mismo. Emerge claramente una preocupación por *el sentido de la existencia*, es decir, por la hermenéutica del fenómeno que aparece a un ser en el mundo y no a su *conciencia pura* en el sentido que le dio Husserl al término. Sigamos con el ejemplo de la última cita que hemos hecho:

¹¹⁰ RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica...*, p. 24.

Si esta visión objetiva, más o menos conectada con la concepción científica vulgar del mundo físico, no se corresponde con la vivencia inmediata, todavía menos lo hace la usual interpretación que de ella se hace la «teoría del conocimiento», común al idealismo trascendental y realismo crítico, y que constituye el meollo del «problema de la realidad del mundo exterior». El elemento clave es el darse de las sensaciones; el punto de partida de ambas explicaciones divergentes de la percepción es la existencia de las sensaciones como datos. Ahora bien, esto es lo que resulta fenomenológicamente discutible: «¿qué significa inmediatamente? Inmediatamente se me da, en la vivencia de la cátedra, la cátedra. Veo ésta en cuanto tal, y no algo así como sensaciones o datos de la sensación; no tengo en general conciencia alguna de sensaciones. Pero veo sin embargo lo marrón, el color marrón. Pero no lo veo como sensación de marrón, como un momento en mi acontecer psíquico. Veo lo marrón, pero en conexión significativa unitaria con la cátedra» (56/57, 85). La primacía de las sensaciones carece de fundamento intuitivo en lo inmediatamente vivido... Por el contrario, en la vivencia inmediata del mundo, lo circundante vivido no son sensaciones ni tampoco «cosas con un determinado carácter significativo, objetos, y además captados como significado de esto o lo otro, sino que el significado es lo primario, se da inmediatamente, sin rodeo mental alguno por una captación de cosa. Viviendo un mundo circundante, todo significa, siempre y en todas partes, todo es mundanal, «mundeia» (*es weltet*)» (56/57, 73). «El vivir (*erleben*) no pasa para mí como una cosa que yo pongo, como un objeto, sino que yo mismo acontezco apropiándomelo y él acontece así por su propia esencia (56/57. 75).

Rodríguez¹¹¹ observa que en estos planteamientos se llega al terreno sobre el que Heidegger basa lo esencial de su posición: la vida se comprende a sí misma originariamente de manera pre-teórica y la fenomenología es justamente el saber de ese estrato originario; la existencia de mi ser *en el mundo de las cosas*. Hay una exigencia radical a la no imposición de categorías a nuestra comprensión de lo existente por parte de Heidegger. Las categorías son ya un

¹¹¹*Ibid.*, pp. 26ss.

problema de irreflexividad ontológica que hay que evitar, categorizar con una batería teórica que ya presupone el ser de las cosas es precisamente el gran problema que ha hecho que olvidemos la pregunta por el ser bajo el peso de la respuesta por lo que creemos que es. Suspensión del juicio y búsqueda de sentido son dos nociones que se fortalecen mutuamente, la primera desde la reducción fenomenológica y la segunda desde la fenomenología hermenéutica. La *categoría* es inservible pues al acceder al ser de lo existente, el trabajo es desplegar la existencia de ese ser.

La forma de acceso y de interpretación tiene que elegirse más bien de tal suerte que este ente pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo. Y sin duda debe tal forma mostrar el ente tal como es «inmediata y regularmente», en su «cotidianidad» «de término medio». En ésta deben ponerse de manifiesto, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales, que se corroboren determinantes del ser en toda forma del «ser ahí» fáctico. Es mirando a la fundamental constitución de la cotidianidad del «ser ahí» como brota y se destaca por vía preparatoria el ser de este ente [y de cualquier otro]¹¹².

Precisamente la categoría ha sido la vía de los artificios técnicos que ha entrampado a las disciplinas teóricas en la apariencia de las cosas y los fenómenos, aun de la historicidad misma. Cómo evitar esto, con el método fenomenológico enfocado hacia el ser de los entes. Heidegger llama la atención de la diferencia entre *fenómeno* y *apariciencia*, importantísima gracias a la fenomenología.

El primero —el mostrarse en sí mismo de algo— significa una señalada forma de hacer frente a algo. El segundo, por el contrario, muestra una relación de diferencia dentro del ente mismo —y que es ella misma un ente—, de tal suerte que *lo que hace referencia* (lo que anuncia) sólo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es «fenómeno». La

¹¹² HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 26ss.

«apariencia» y el «parecer ser...» están ellos mismos fundados de distinto modo en el fenómeno. La embrollada multiplicidad de los «fenómenos» como apariencia, simple apariencia, sólo se deja desenmarañar cuando se ha comprendido desde un principio el concepto de fenómeno: lo que se muestra en sí mismo¹¹³.

Por lo tanto, el concepto vulgar o cotidiano de fenómeno no tiene nada que ver con la fenomenología como filosofía rigurosa. Es necesario, por lo tanto, en la exposición del método aclarar en qué sentido ha de *desformalizarse* la palabra fenómeno para convertirse en fenomenología, ¿qué es lo que supuestamente la fenomenología así entendida debe permitir ver, a qué llamamos entonces fenómeno, por esencia, cuál es el tema necesario de un mostrar *expresamente*?¹¹⁴ Pues precisamente, aprecia Heidegger,

con evidencia aquello que inmediata y regularmente *no* se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está *oculto*, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento¹¹⁵.

Esta dialéctica de lo que se muestra y se oculta, según Heidegger, ha sido ignorada por las ciencias en general e incluso por la filosofía, que han permanecido ancladas en la relación sujeto-objeto a través de teorías del conocimiento, ajenas a la pregunta ontológica del ser. La consecuencia es el extravío del conocimiento en las apariencias, y más aún, en una dependencia creciente hasta la sumisión de las herramientas de medición y manipulación de

¹¹³ *Ibid.*, p. 41.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 45ss.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

los entes¹¹⁶. Para este filósofo, la fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser el tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*¹¹⁷. El fenómeno es pues «lo que se muestra», la manifestación del sentido del ente, detrás del cual no hay oculto nada más, pues es el fundamento del fundamento del ente, su existencia ontológica. «Encubrimiento es el concepto contrario de “fenómeno”¹¹⁸».

Hasta aquí la sincronía entre la fenomenología de Husserl y la Fenomenología hermenéutica de Heidegger. En adelante, Heidegger problematiza el cómo *arrancar* de la fenomenología las estructuras ontológicas del fenómeno. Es decir, arrancar el idealismo trascendental del *eidos* husserliano, la existencia del fenómeno en tanto existente. Y esto porque, para el método de Heidegger, «fenómeno en sentido fenomenológico es solo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente: de aquí que cuando se mira a poner en libertad el ser, sea menester antes hacer comparecer en la forma justa al ente mismo»¹¹⁹. Con esto deja claro Heidegger que el ente es el contenido de la fenomenología si ha de ser ontológica, pues al apresar el fenómeno, al dejarlo aparecer después de haber reducido al mundo de la vida, Heidegger nota que aquí pueden tomarse dos caminos, el del *eidos* o el de la existencia, es decir, el de la trascendentalidad ideal o el de la metafísica del ente, la cual no nos lleva más

¹¹⁶ Los importantes despliegues que más tarde Herbert Marcuse hará respecto al dominio del ser humano bajo el peso de la técnica y la techno ciencia, tienen su origen en Heidegger, que fue su maestro. Por supuesto, Marcuse no orbita simplemente la dimensión demostrativa de la fenomenología, sino que enriquece su postura con una toma de posición explícita desde el materialismo histórico. Esta falta de toma de postura le será reprochada a Heidegger constantemente a la luz de su afiliación al partido nazi durante la segunda guerra mundial.

¹¹⁷ HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

que a la existencia del ente y su sentido. Es decir, Heidegger recupera de la fenomenología la aparición de lo óntico como fenómeno, fenómeno que oculta el ser.

Esta precisión le permite al filósofo, mejor dicho, al ontólogo, plantear una ontología fundamental —y no un «ontismo», cósmico, extraviado en objetos. Esta ontología fundamental tendrá

por tema el ente óntico-ontológicamente señalado, el «ser ahí» [*Dasein*], de tal suerte que cabe por sí misma ante el problema cardinal, **la pregunta que interroga por el sentido del ser en general**. De la investigación misma resultará esto: el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una *interpretación*... Fenomenología del «ser ahí» es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación. Mas en tanto que con el descubrimiento del sentido del ser de las estructuras fundamentales del «ser ahí» en general, que da puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes que no tienen la forma del «ser ahí», resulta esta hermenéutica al par «hermenéutica» en el sentido de un desarrollo de las **condiciones de posibilidad** de toda investigación ontológica. Y en tanto, finalmente, que el «ser ahí» tiene preeminencia ontológica sobre todo ente —en cuanto ente en la posibilidad de la existencia—, cobra la hermenéutica como interpretación del «ser ahí» un tercer sentido específico —el filosóficamente *primario*, de una analítica de la «existenciariedad» de la existencia. En esta hermenéutica, en tanto se desarrolla ontológicamente la historicidad del «ser ahí» como la condición óntica de la posibilidad de la historiografía, tiene sus raíces lo que solo derivativamente puede llamarse «hermenéutica»: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu¹²⁰.

¹²⁰ HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*..., p. 48. Negritas añadidas. Las primeras aluden a la importancia de la noción de sentido, que no es verdad ni conocimiento, sino sentido. Y las segundas, a la referencia de «condición de posibilidad» que, como sabemos, desde Kant designa también la metafísica. En este sentido la ontología de Heidegger es una metafísica que se realiza en la interpretación de carácter hermenéutico-fenomenológico.

Tanto Husserl como Heidegger plantean que la «realidad» no es la dirección de la filosofía, por el contrario, en ella cambia de rumbo hacia aquello que queda después de asumirla como apariencia que encubre algo más originario; «más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad»¹²¹. Llama Heidegger la atención sobre que el ejercicio hermenéutico se enfrenta a problemas gramaticales, pues implica plantear palabras cuya necesidad implica una relación de transformación constante del lenguaje, por lo tanto, advierte sobre la complicación del lenguaje mismo y «la dureza de la expresión».

Hasta aquí podemos apreciar con nitidez el vínculo entre Husserl y Heidegger, y también queda claro cómo, a través del método, se abre además de la dimensión eidética de los fenómenos, una dimensión existencial y hermenéutica. En efecto, no podemos quedarnos en la dimensión eidética de nuestro propio objeto de estudio, en nuestro caso, la rebelión, sino que hemos de abordarla desde su ser, su existencia y su sentido. Esto será desarrollado en el capítulo tercero. Dicho esto, dedicaremos los párrafos siguientes a profundizar en las implicaciones que han tenido para las ciencias del espíritu las pesquisas sobre el ser, y el ser ahí (*Dasein*) de Heidegger a través del método fenomenológico.

¹²¹ *Ibid.*, p. 49.

2.2.1 EL DASEIN (SER AHÍ) COMO PROYECTO FENOMENOLÓGICO

La cuestión central de la metafísica es el tiempo, la relación con lo eterno, o lo originario en las nociones de constancia y permanencia en relación a lo intemporal¹²². Como si fuésemos eternos, el ser humano refiere sus proyectos, ideas y utopías, como inmunes al tiempo, grandes en relación a su *duración*.

¿Por qué el ser ha sido también sistemáticamente comprendido a partir de la negación del tiempo? El olvido metafísico del tiempo provendría así de una huida frente a la finitud de nuestro ser «ahí». El ser que somos, Heidegger lo resume, efectivamente, en la palabra *Dasein* («ser-ahí»). Pero el autor de *Ser y tiempo* quiere que a través de ella se entienda la idea de una irrupción temporal, de un «ahí» —donde yo soy y sé que soy.¹²³

En la infinita diversidad de posibilidades del ser, el sujeto experimenta un saber pleno y consciente cuando sabe que su ser es ser situado, y es consciente de esa situacionalidad. Hay una irrupción temporal, podría decirse la consciencia de contingencia en donde «yo soy y sé que soy»¹²⁴. El hombre se convierte en ser situado, ser-ahí, rodeado de entes ajenos a su existencia: un mundo donde hay seres que son sin conciencia de ser. Cuidado, así planteado basta que uno crea en la conciencia de ser, este es precisamente el error que Heidegger señala: dar por sentado el ser sin atender la pregunta «¿y por qué hay ser y no más bien nada?». El misterio es que haya ser, o en palabras de José Gaos:

¹²² GRONDIN, J., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 315-316.

¹²³ *Ibid.*, pp. 315-316.

¹²⁴ *Ibidem*.

nunca se ha dicho satisfactoriamente, ni siquiera con claridad, en qué consista el supremo del género «ser» o lo trascendental de este concepto —ni, por lo tanto, se ha podido decidir claramente y a satisfacción entre los dos términos de esta alternativa. Ni nunca se ha explicado de tal manera, porque en general ni siquiera se ha intentado explicarlo, **cómo pueda ser eso de que todo el mundo comprenda algo indefinible**—¹²⁵.

El ser-ahí está en relación con su finitud, y según Heidegger se vive «auténticamente» si además hay conciencia de que se-es-para-la-muerte. El tiempo aparece por fin en la metafísica que hasta antes de su *Ser y tiempo*¹²⁶ hacía del tiempo algo abstracto, ajeno al ser que se pregunta por el ser, es decir, el *Dasein*: el ser-ahí. Por lo tanto, las preguntas metafísicas ya no se dirigen a una teoría del conocimiento en Heidegger sino al hecho mismo de la existencia y su contingencia como angustia del hombre. Lo importante es que las preguntas metafísicas a partir de aquí, y siempre que se refieren al existencialismo o a Heidegger, no se enfilan a ser preguntas gnoseológicas, ni de teoría del conocimiento. Después de la primera Primer Guerra Mundial, «los especialistas en Kant notaron que si Kant había criticado la metafísica tradicional, era para roturar el camino hacia una nueva metafísica. No era, pues, el adversario de toda metafísica, sino, por el contrario, alguien que quiso abrirle el futuro liberándola a su espacio rigurosamente propio»¹²⁷. Después de la Primera Guerra Mundial el neokantismo que había concebido idealistamente al objeto de conocimiento como

¹²⁵ GAOS, J., *Introducción a El ser y el tiempo...*, p. 20.

¹²⁶ Seguimos de aquí en adelante durante este apartado la estructura de citas de Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*: M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). El texto de *Sein und Zeit* (SZ) se citará siguiendo la paginación original, reanudada en la edición de *Obras completas* (GA, vol. 1), y también puesta en el margen de todas las buenas traducciones [véase *Ser y tiempo*, trad. J.E. Rivera, Santiago de Chile, Universitaria, 2002; Madrid, Trotta, 2003].

¹²⁷ GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, p. 319.

construcción del espíritu, se desplomó. Será Heidegger quien planteará que hasta antes del *Dasein* «la metafísica popular no buscaba más que responder a una vaga exigencia de orientación, y él buscará un punto de partida más radical prefiriendo el término ontología al de metafísica»¹²⁸. Aparentemente, ya no serán prioritarias las preguntas por las condiciones de posibilidad de algo, sino su ser, y la región del ser a la que pertenecen (el ser de la física no es el mismo que el ser de la moral y sus objetos de estudio caen en regiones ónticas diferentes). El esclarecimiento de esto es, según Heidegger, trabajo de la filosofía pues, las ciencias en general hacen uso de nociones referidas a su objeto sin preguntarse por el ser ni la región del ser al que pertenece el objeto ni la ciencia misma. Y en esto tiene razón, pues la falta de claridad ontológica produce aberraciones epistemológicas como el intento del positivismo de ser método para todo acto humano de comprensión o conocimiento. Clarificar el sentido del ser, como primer paso para clarificar la región ontológica de un objeto o ciencia, será la tarea primordial de lo que Heidegger llamará «ontología fundamental»¹²⁹.

Por supuesto, nos interesa especialmente la dimensión antropológica del ente que se pregunta por el ser, el *Dasein*, pues su dimensión existencial es también social. Gaos lo expresa de la siguiente forma:

... ¿Habría que hacer la pregunta ontológica por igual a *todos* los entes, o habrá *un* ente singularmente señalado para responderla, para revelar qué sea el *ser*?... Lo hay: *el mismo ente que hace la pregunta, el hombre mismo*. El hombre, en general, tiene del ser aquella comprensión

¹²⁸ *Ibid.*, p. 320.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 322. Ciencia óntica: Su tarea, exploración de un dominio del ente. Ontologías: Su tarea, elucidación de los conceptos fundamentales que circunscriben el modo del ser del ente. Ontología fundamental: Su tarea, clarificación del sentido del ser «como condición *a priori* de esas ontologías. GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, p. 322.

a que se hizo referencia, y ninguno de todos los demás entes conocidos en forma directa por él tiene siquiera tal comprensión del ser. Tal comprensión no es la plena en que debe consistir la ontología, no es una comprensión «ontológica», pero es una comprensión, que se puede llamar «preontológica». Radicalmente, **no es ninguna comprensión en un sentido intelectual, sino que es una comprensión de un sentido más básico y decisivo que todo lo intelectual.** El hombre es un ente cuyo *ser* consiste en *irle éste*. Para cada uno de nosotros, ser es este irnos nuestro propio ser, este jugarlo —al ser o no ser, en que consiste radicalmente nuestra vida, nuestro vivir, a cada instante de él. [...] La constitución del hombre en cuanto ente, la constitución *óptica* del hombre, el ser del hombre, es la condición de posibilidad —y de necesidad— de toda *ontología*, la de su ser o fundamental y la general o del ser en general. Y a la inversa, por radicar así toda ontología en el ser del hombre, en su constitución óptica, la ontología lo diferencia ópticamente de todos los demás entes: la característica óptica del hombre es la de que es ontológico u ontólogo.¹³⁰

Destaca Heidegger que el *Dasein* además se encuentra con que es finito, inexorablemente morirá, su *esencia* es la existencia¹³¹ y para Heidegger, la evasión de la pregunta por el ser es la evasión de la pregunta por la existencia. No queremos saber que dejaremos de existir, cerramos los ojos al hecho y nos entregamos al autoengaño de una existencia que él llamará «inauténtica». ¿Cómo hemos perdido de vista el hecho de la muerte perdidos en las apariencias de una vida que nos aleja de la cuestión esencial que es el ser de la existencia? Cualquiera que sea la respuesta, el punto es ese «perder de vista» que nos devuelve a la dialéctica del ocultamiento de lo que nos debería ser evidente. Este perder de vista lo esencial del ser, que es la existencia y por lo tanto la finitud propia, es para Heidegger la prueba de una *inautenticidad* y, por lo tanto, de haber errado la pregunta por el ser en una suerte de

¹³⁰ GAOS, J., *Introducción a El ser y el tiempo...*, p. 23.

¹³¹ *Ibid.*, p. 24.

autoengaño asumiendo-nos como ser cognoscente y no como ser-para-la-muerte; la sociedad del conocimiento, de la información, obsesionada con la certeza, el dato, adolece de un dolor que no encuentra cura en ninguna certeza, en ningún dato, en ninguna información, y emerge la pregunta: «¿no enmascara, tal vez, la obsesión moderna por la certeza epistemológica la incertidumbre innata del *Dasein*?»¹³².

Heidegger retoma de Kierkegaard la idea, según la cual uno se angustia ante el no-ser o la nada, pero esta expresión designa ahora *la nada del ente como tal*, que se sumerge en la indiferencia más absoluta en el vórtice de la angustia¹³³. Esto deriva en olvido del ser para hundirse en una comprensión menos desgarradora y angustiante en las cosas, los entes — ajenos a la existencia misma—, porque, a fin de cuentas,

están bajo nuestro dominio; podemos explicarlos y administrarlos. Esta evasión en la dimensión técnica del ente, emparejada con una concepción calculadora del pensamiento, lleva a Heidegger a identificar la concepción de la metafísica —que antes había abrazado— como el ancestro de la técnica moderna¹³⁴.

Este autoignorar del *Dasein* en el ente —en lo óntico y no ontológico— es hundirse en la preocupación por estos y no por el ser. Al observar esto, Heidegger muestra que la objetivación codificadora del ente (la de la *Vorhandenheit*) representaba una concepción derivada del ser en relación con la manejabilidad, una cierta comodidad en lo dominable, concepción que satisfacía la demanda de aplicación del *Dasein* con lo que éste comprende,

¹³² GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, p. 324.

¹³³ *Ibid.*, p. 329; en nota al pie, M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 1929, p. 9; *Wermarken*, en *GA*, 9, 111.

¹³⁴ GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, p. 333.

evadiendo angustia y esfuerzo existencial, y la de su relación inmediata y preocupada con el ser¹³⁵, este tipo de «presencia subsistente» —y no consistente— del ser es lo que Heidegger llamará la inautenticidad, un tipo de alienación del ser por la ilusión de posesión y dominio de los entes que le rodean y de los que se sirve. Esta *presencia subsistente* como un simple derivado del Dasein es producto de la *substancia* permanente, la cual es un tipo de ilusión alienante que hace que el Dasein olvide su condición mortal, finita, pues de alguna forma la permanencia de los entes independientemente de la presencia contingente del Dasein, le hace confundirse con estos pero al mismo tiempo esta confusión le es consustancial y, por lo tanto, es preciso destruirla para hacer emerger al auténtico Dasein:

En todo esto, el objetivo más secreto de Heidegger era dar a entender que esta presencia subsistente del ente descansaba, en última instancia, en un modo inauténtico de la temporalidad del *Dasein*. En *Sein und Zeit*, todo privilegio de la presencia parecía, en efecto, como una huida ante el futuro, mortal, finito, del *Dasein*, que solo la idea de un *Dasein* auténtico permitía en ese momento entrever. Al explicar, desde *Sein und Zeit*, por qué ese concepto de presencia permanente era «derivado», Heidegger intentaba ya un proceso a la ontología de la «sustancia» (*Substanzontologie*), o de la *Vorhandenheit*, que habría dominado toda la historia de la ontología. Esta lectura del ente como sustancia permanente es la que *Sein und Zeit* se proponía «destruir», dado que sustituiría un impedimento para la cuestión del ser, que es preciso comprender a partir del tiempo (pero de la que derivaba todavía, silenciosamente, la noción de *Vorhandenheit*, o de presencia subsistente) [...].

Ahora bien, si es verdad que toda la metafísica —y no solo la ontología de Hegel— se rige por una comprensión del ente como presencia o *Vorhandenheit*, el olvido del ser no es accidental o imputable solo al *Dasein* inauténtico, sino que le es esencial. Ya no basta, como prometían los primeros párrafos de *Sein und Zeit*, con regresar a Platón y Aristóteles si se

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 336ss.

quiere impulsar la cuestión del ser; se trata de aprender-de a abandonar la metafísica misma, en nombre de «otro» pensamiento, que todavía carece de nombre, pero que tomaría la forma de una confrontación en regla con la historia del ente que habría determinado el destino de Occidente.¹³⁶

Para el método de Heidegger, en el *Mito de la caverna*:

Platón nos invita a alejarnos del ente tal como aparece, en el claroscuro de nuestras cavernas, y a comprenderlo en su pureza y su lógica a la luz de la idea, accesible solo por el pensamiento; solo el *eidos* encarna el verdadero ente, porque es estable y permanente. Pero decir que el ente es *eidos*, ¿no es entenderlo a partir del privilegio de una *visión* puesta sobre él? El término *eidos* procede efectivamente del verbo *idein*, que quiere decir ver, pero también conocer [...]. Contemplar el ente según la idea, sería comprenderlo, como concluye Heidegger, en función de su «visibilidad», como si el ser se definiera por su capacidad de ser percibido. Sin darse cuenta de ello, Platón situaba de esta manera al ente en la perspectiva de una «supervisión», de donde habría nacido la voluntad de explicación total de la metafísica, así como el subjetivismo más ostentoso de la Modernidad y su comprensión estrictamente técnica del ente»¹³⁷.

Por lo anterior, surge la pregunta en Heidegger de si esta relación es la única posible con el ente, es decir, esta relación de conocimiento a partir de las ideas, casi «visual», que nos hace caer en el desconocimiento del ser por la imagen que la teoría proyecta como reflejo de los entes a través de «explicaciones». Encontrará en un filósofo previo a Platón, Parménides, a un pensador que le trae sin cuidado dar explicación al ser, esto es, que no lo subsume bajo el

¹³⁶ GRONDIN, J., *Introducción a la metafísica*, p. 337.

¹³⁷ GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, p. 338. Grondin remite a HEIDEGGER, «La doctrina platónica de la verdad», en *Hitos*, 1940, pp. 173-198.

peso racionalizante de las ideas o las teorías, sino que simplemente declara «el ser es». Lo que Heidegger ve en Parménides es la ausencia de explicación: en el decir «el ser es» no hay lo cualitativo ni cuantitativo, no hay inducción ni deducción, no hay racionalidad sino entidad, un decir del ente de entes, el ser respecto a su ser en sí. Y esto es importante porque es por esta crítica que es posible la hermenéutica fenomenológica. Este tipo de reflexiones pueden ser extraídas de un Heidegger posterior a la Segunda Guerra Mundial. Emerge la pregunta de si, en última instancia:

¿el proyecto de una explicación incesante del ente en su totalidad y la idea de hacerlo depender del sujeto humano fueran el colmo de la sinrazón? La llamada a la moderación y la humildad que lanza en su libro *Satz von Grund* —la desestabilización del principio de razón— espera así redescubrir las posibilidades del pensamiento que el racionalismo tiende a sofocar. Este pensamiento se reconoce, además, fácilmente en la sentencia de Pascal: «no busquemos para nada certeza y seguridad»¹³⁸.

2.2.2 EL SER OCULTO (DIALÉCTICA DEL OCULTAMIENTO)

La pregunta es pertinente como exploración a los límites que la propuesta de Heidegger representa para una temática sociológica, especialmente en cuanto hemos de preguntarnos por el sentido y el ser de nuestro objeto de estudio, o mejor dicho, fenómeno de estudio. Hasta aquí hemos visto que Heidegger presenta la metafísica que le precede como un olvido en una suerte de «activismo antimetafísico». Si el hombre se ha perdido en lo cuantitativo y lo cualitativo, creyendo conocer el ser, pero en realidad ha estado absorto en la superficie, si

¹³⁸ *Ibid.*, p. 342. Remite a la cita de Pascal: *GA* 67, 103.

el hombre se ha perdido en su decir cuánto vale esto o aquello fundado en lo aparente, ¿de dónde saca el valor de la medida o la medida del valor? Heidegger retoma la pregunta de Hölderlin¹³⁹: ¿hay sobre la tierra alguna medida? (*Gibt es aun Orden sin Mass?*).

El hombre se ha divinizado a sí mismo, y Heidegger observa que la propuesta de Dios en este contexto es un contrasentido, poco más que una expresión condescendiente del antropocentrismo que se arroga el poder de crear a Dios. Un Dios así no es diferente a cualquier ente del que el Dasein se sirve para perderse en el mundo de los entes. Grondin nota que la creación de ídolos anunciada por Nietzsche es reconocida por Heidegger, quien afirma: «Podéis rastrillar perfectamente todo ente, en ninguna parte se muestra la huella de dios». Continúa Grondin en las mismas páginas:

La fórmula es tan atrevida que uno se pregunta si ha leído bien. ¿Será el reino del ente el de la ausencia de Dios, mientras que solo mediante el ser podría todavía interpelarnos un dios? ¿Y es de ahí de donde nacerá el lenguaje? Lejos de ser un hápax, la fórmula citada la repite Heidegger ritualmente en sus manuscritos del final de los años 1930¹⁴⁰.

Heidegger conforme el tiempo pasa intuye que quizá eso que él critica de la metafísica, el olvido del ser, sea la única y más poderosa manifestación del ser, es decir, su manifestación

¹³⁹ *Ibid.*, p. 343.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 344. Grondin remite para la cita de Heidegger a HEIDEGGER, «Frage das Seyn! Und in dessen Stille, als dem Anfang des Wortes, antwortet der Gott. Alles Sende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich die Spur des Gottes» (*GA*, 66, 353); fórmulas idénticas en *GA*, 69, 31, 105, 211; véase también 214, 221.

como olvido en rechazo precisamente del ser-ahí mientras el ente ocupe la centralidad de la racionalidad. Así pues:

...el último Heidegger se verá a veces inducido a contemplar en la figura histórica de la metafísica un acontecimiento en la historia del ser, que, mediante su silencio, dejaba presentir algo del misterio del ser. En la historia de la metafísica, el ser sigue siendo, en efecto, lo oculto por excelencia. Pero este ocultamiento, susurra Heidegger en su vena mística, ¿no podría ser también un pequeño «indicio» (Wink) del ser? ¿Y en qué sentido? Antes de ser un olvido del pensamiento, la ausencia del ser podría ser el hecho del ser mismo, que se excluiría del régimen metafísico, más aun, que se «protegería» con su rechazo¹⁴¹.

Heidegger se ve expuesto a la siguiente pregunta «¿Platón, Aristóteles, Plotinio, Agustín, Avicena, Duns Escoto, Tomás de Aquino, Suárez, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel han sido únicamente «ontoteólogos» y técnicos del ente? ¿No procede Heidegger a una reducción técnica de nuestra tradición de pensamiento mediante su concepto reductor de la metafísica?»¹⁴². Es un hecho que la vehemencia con que Heidegger había súbitamente reemplazado la teoría del conocimiento o la epistemología por la ontología creó un clima en el que el ser y la metafísica se habían convertido en los temas recurrentes y donde las voces de la tradición querían ser oídas de nuevo¹⁴³.

¹⁴¹ GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, p. 345

¹⁴² *Ibid.*, p. 347. Grondin recomienda aquí ver: RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Madrid, 1980, p. 421: «Ha llegado el momento de dejar la comodidad, convertida en pereza del pensamiento, de englobar bajo una sola palabra —metafísica— todo el pensamiento occidental. En el mismo sentido, véase GREISCH, J., *Le cogito hermenéutique*, París, Vrin, 2000, p. 196.

¹⁴³ GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, p. 353.

2.5 CUESTIONAMIENTOS HACIA LA FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER

K. Jaspers plantea que la existencia solo puede vivirse. Heidegger en cambio ha pretendido pensarla, pero cuando el filósofo la piensa, ha sido previamente vivida¹⁴⁴. El análisis ontológico-existencial desvela estructuras universales del ser, prescindiendo de toda realización concreta según Colomer:

...esto sucede porque «el análisis se mueve en el terreno de estructuras formales y, si se quiere, trascendentales de la existencia humana, independientes como tales del punto de partida concreto. El ideal fáctico sobre el cual el hombre proyecte su existencia puede ser el que se quiera: ello no cambia en nada el hecho de que su existencia tiene la estructura de un proyecto¹⁴⁵.

Pero es paradójico que su noción de culpa detone entonces al ser ahí, que la muerte detone al ser ahí en tanto ambos fenómenos operan como conciencia, «dotándola a esta de un carácter ontológico que no tiene»¹⁴⁶.

Para autores como Colomer (1996), A. De Waelhens (1942) en general el análisis heideggeriano tiende a descalificar la experiencia moral o simplemente ignorarla. La experiencia moral se rebaja a nivel de una interpretación vulgar de la conciencia, la que corresponde al uno en su cotidiano ser-cabe-los-entes en ser-uno con otro. Es por lo tanto simplemente formal el reconocimiento de que hay más entes potencialmente *Dasein*, con lo que se es, por lo demás, también ciego en las apariencias del mundo, esto deriva en una

¹⁴⁴ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 535.

¹⁴⁵ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 536.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 539.

ausencia de reconocimiento efectivo del otro, que se reduce a un ser-a-la mano. Esto es un claro problema en términos sociales, y sociológicos, pues no se puede esperar que el ser ahí abandone de su estado de ser-en-el mundo para merecer la dignidad humana, o la más alta consideración moral, incluso en el corazón del existencialismo.

Por otro lado, «la cura» —traducido en algunas versiones por «cuidado»— es en Heidegger, la cura de ser-uno-con-otro. No es por nada que Sartre declare «el infierno son los otros». Si nos enfilamos a pensar lo comunitario, el existencialismo se ve seriamente limitado. Colomer observa que tampoco ha pasado desapercibida para la filosofía una especie de inconsistencia interpretativa de la *Crítica de la razón pura* de Kant por parte de Heidegger en su *Kant y el problema de la metafísica*, donde concluye que «la conjunción de ser «y» tiempo queda confirmada como problemática central de la ontología fundamental y es relacionada a su vez con la finitud del ser-ahí»¹⁴⁷. ¿Cómo es esto posible si Kant se ocupa en la *Crítica* de las condiciones de posibilidad de la experiencia científica? «En su pensamiento no es posible distinguir entre lo que aparece al sujeto y lo que éste conoce. Por ello en Kant no se puede ir más allá del fenómeno sin caer en un abuso de la razón»¹⁴⁸.

Colomer recuerda que T. Rockmore observa que además de lo que nos enseña sobre Kant, el libro de Heidegger nos enseña también sobre los riesgos de su propio camino de pensamiento: «la lectura heideggeriana de Kant es ejemplar, y en cierto sentido el carácter tendencioso del Kant de Heidegger y la novedad de su propio pensamiento con la misma

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 547.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 548.

cosa»¹⁴⁹. Pero no nos engañemos, Heidegger no busca solución a ningún problema moral, no busca ningún debate axiológico, o sobre la otredad; incluso frente al nihilismo, se limita a preguntarse por su esencia y nada más. Sus críticas a la tecnología, siempre estuvieron ciertas de que solo Alemania podría superar y manejar esos problemas, y su filosofía proveía de tales elementos, como si su comprensión del ser les permitiera cierta inmunidad frente a todos los problemas de la civilización moderna¹⁵⁰. Si Heidegger ha señalado el olvido del ser, él olvida otro olvido no menos fatal: el olvido del otro, el cual implica ya no una problemática existencial sino la ausencia de la ética en su pensamiento.

2.3 ALFRED SCHÜTZ

Schütz aplicó el método fenomenológico al problema de la realidad social actualizando la idea de una *sociología comprensiva*. Las preguntas básicas del proyecto metodológico de este pensador fueron, *grosso modo*, las siguientes: ¿qué es eso que llamamos realidad social, sociedad, actores sociales; por qué y para qué actúan de cierta forma y no de otra? Su forma de abordarlas creó un método sociológico que ningún especialista puede soslayar. Schütz desarrolló fenomenológicamente varias categorías que nos interesan especialmente de *vida*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 548. Colomer cita a ROCKMORE, T., *Le Kant de Heidegger*, o. c., p. 253.

¹⁵⁰ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 581. Colomer remite a *Einführung in die Metaphysik* (GA, vol. XL) pp. 40ss (E, p. 73). «Véase sin embargo allí mismo el pasaje, burdamente coyuntural —no olvidemos que el texto se remonta a 1935—, en el que Heidegger alude a Alemania como el pueblo que, por hallarse en el centro [entre América y Rusia], experimenta más agudamente la presión de las tenazas, el pueblo que tiene más vecinos y por ello el más amenazado, pero también el pueblo metafísico, que sí es capaz de concebir creadoramente su propia tradición, puede llegar a ponerse a sí mismo y a la vez a la historita entera de Occidente en el dominio originario de las potencias del ser (*Ibid.*, pp. 41ss; E, pp. 73ss).»

cotidiana, conmoción y realidades múltiples, todas ellas dentro del fenómeno social del *sentido común*, el cual es para Schütz fundamento y base del que parte todo conocimiento científico social riguroso, objetivo, sociológico. Iremos desplegando estas nociones a lo largo de este apartado. En el fenómeno de la vida cotidiana y el sentido común —ambos, dentro del mundo de vida (*Lebenswelt* de Husserl)— Schütz va a explorar fenomenológicamente la *acción social* de los *actores sociales* en *el mundo de la vida cotidiana y el sentido común*. Decimos fenomenológicamente, porque al aplicar la epojé en un sentido sociológico y descubrir la intersubjetividad de los actores sociales, Schütz avanzará en la descripción de los elementos que permiten comprender por qué cierto tipo de acción social es de cierta forma en relación con el tiempo social. Esto es, interacción de actor social con el pasado y actores históricos e interacción en el presente, actores contemporáneos y futuros. Esto dará nacimiento a un *sui generis* método sociológico basado en dos epistemes: por un lado, utiliza la fenomenología husserliana, y por otro, la teoría de la acción social y los *tipos ideales* de Max Weber. Esto le permitirá «el descubrimiento, en cabal profundidad, de las presuposiciones, estructura y significación del mundo del sentido común»¹⁵¹ de una sociedad dada y sus actores. Para Schütz, «el mundo cotidiano del vivir y ejecutar es la presuposición que nuclea todos los demás estratos de la realidad humana»¹⁵². El individuo para Schütz es aquel que da por sentado que todos compartimos un ámbito social, público de intersubjetividad, pero sobre todo, que, en tanto individuos, nuestra acción social se rige no solo por esta inmediatez de la

¹⁵¹ NATANSON, MAURICE, «Introducción», en SCHÜTZ, ALFRED, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 15.

¹⁵² *Ibid.*, p. 15.

vida cotidiana, sino que también hay historicidad en nuestra evocación a los que han muerto y a quienes aún no conocemos o no han interactuado con nosotros en el sentido que suponemos, o presuponemos. Tal historicidad es también de sentido común y no debe confundirse con una historicidad con horizontes utópicos, sino más bien tradicionales. En esto se observa la fuerte carga weberiana de una sociología «libre de valores» —como plantea Eric Voegelin, «tal como en la época de Weber se entendían los valores»¹⁵³, afectación que Schütz supera en cierta medida, pero por el momento no desarrollaré esta limitación—.

¹⁵³ VOEGELIN, ERIC, *The New Science of Politics. An introduction*, United States of America, The university of Chicago Press, 1987. Las traducciones son nuestras: «Para tener claridad sobre este tema, debemos destacar que los términos “juicio de valor”, y ciencia “libre de valores”, no eran parte del vocabulario filosófico antes de la segunda mitad del siglo XIX. La noción de “juicio de valor” (*Werturteil*) no significa nada en sí misma; adquiere su sentido de una situación opuesta a juicios relacionados con hechos (*Tatsachenurteile*)» p. 11. En este sentido, la búsqueda de la verdad se reduce a una dimensión pragmática, y no precisamente filosófica en Max Weber. Voegelin nos permite plantear que para Weber la *ratio* de la ciencia no se extendía a los principios (fundados en valores), sino tan solo a la causalidad de la acción. La crítica de Voegelin es precisamente a una noción de acción social que “libre” de valores en Weber. Esto deriva en un relativismo y se pregunta Voegelin cómo puede una ciencia escapar a los valores a la hora de plantearse: «¿Cómo escapó de tal degradación? Escapar que ciertamente hizo. Si ninguno de los valores en conflicto constituía para él el campo de la ciencia, si conservaba su integridad frente a los valores políticos actuales, los valores que constituían su ciencia?» (p. 17). Voegelin muestra el relativismo de Weber a continuación: «Mientras Weber, como metodólogo de la ciencia libre de valores, profesaría no tener ningún argumento contra un intelectual político que “demoníacamente” hubiera asentado el marxismo como el “valor” de su preferencia, Weber mismo a su vez participaría tranquilamente en un estudio de ética protestante mostrando que ciertas convicciones religiosas, en lugar de lucha de clases, jugó un papel importante en la formación del capitalismo» (p. 18). Precisamente para Weber —y en cierta medida para Schütz—, se puede comprender el por qué de las acciones humanas, pero no se aborda su sentido axiológico. En el caso de Weber, esto sucede porque se antepone la lujuria por el poder, la riqueza, el miedo, el fraude, es decir, la instrumentalización del otro para mis fines parece ser el espacio de la comprensión total de la acción social. Es sin duda una parte insoslayable, importante, pero no puede ser la totalidad, a menos que asumamos la inexistencia de la ética como ciencia de los valores y no simplemente, como un *ethos* cultural que tautológicamente valida su moral desde imperativos categóricos. Voegelin lo plantea así: «Al señalar el hecho indiscutible de que las verdades sobre el orden eran factores en el orden de la realidad, y no tal vez solo la lujuria por el poder y la riqueza o el miedo y el fraude: se podría recuperar una objetividad tentativa de la ciencia, aunque los principios tendrían que ser introducidos por la puerta trasera de las “creencias” en competencia, y en un conflicto racionalmente insoluble, con los “valores” contemporáneos de Weber» (p. 18). Voegelin cree que en estos problemas emerge una cierta porción de ignorancia de Weber respecto a la axiología (p. 19). «La ciencia libre de valores se convierte a sí misma en parte del objeto, se fetichiza en el objeto mismo pues objeto en este sentido es el pensamiento único, fundado en un único valor, lo cual es absurdo» (cf. p. 20). Sin duda, Schütz hereda de Weber un cierto ingrediente positivista que Weber mismo había intentado superar y con el cual queda en tensión, como lo dice Voegelin: «En la obra de Max Weber, el positivismo había llegado a su fin y se

Si, como hemos dicho al principio, es el sentido común y la vida cotidiana —y sus diversas realidades— el suelo del cual se nutre y parte toda sociología, entonces, el pensar todo este mundo en la búsqueda universal de su sentido es para Schütz el singular «privilegio» del científico social y por lo tanto su método debe ser explícito al acceder a la validez específica de cierta acción social. El proyecto de Schütz es pues «obtener una fundamentación racional de la vida cotidiana mediante un examen de sus múltiples tipificaciones»¹⁵⁴. Su propuesta queda libre de toda metafísica¹⁵⁵, alcanzando una objetividad *casi* causal, de no ser por los componentes diltheyanos propios de la tradición fenomenológica, así como el hecho mismo de someter a la ciencia de las esencias la misma ciencia de la acción social.

De forma autocrítica, el propio Schütz sabe que no logra avanzar hacia una antropología filosófica —este logro pertenece a Max Scheler, al cual veremos en su momento como una superación de los límites de Schütz—, como observa Natanson en la introducción de *El problema de la realidad social*, nuestro pensador «admitió que una elaboración definitiva de su postura requeriría estructurar una antropología filosófica, una teoría del hombre»¹⁵⁶, en palabras del propio Schütz: «no estoy tan seguro de mis resultados; tal vez otros logren más

vislumbraban las líneas por las que debía avanzar la restauración de la ciencia política. La correlación entre un “valor” constituyente y una ciencia “libre de valores” constituida se había roto; los “juicios de valor” volvieron a la ciencia en forma de “creencias legitimadoras” que crearon unidades de orden social. El último baluarte fue la convicción de Weber de que la historia avanzaba hacia un tipo de racionalismo que relegaba a la religión y la metafísica al reino de lo “irracional”» (p. 22).

¹⁵⁴ NATANSON, MAURICE, «Introducción», p. 16.

¹⁵⁵ Destacamos el punto porque la fenomenología no tiene en sí esta tendencia a desmarcarse de la metafísica.

¹⁵⁶ NATANSON, MAURICE, «Introducción», p. 33.

éxito que yo. Pero de una cosa estoy profundamente convencido: *aquí* residen los problemas fundamentales de las ciencias sociales»¹⁵⁷.

2.3.1 LA EPOJÉ FENOMENOLÓGICA EN SCHÜTZ

Vamos a explorar cómo se apropia Schütz la *epojé* husserliana, y qué descubre a través de ella. Él dirige la *epojé* a la actitud natural que tenemos en la vida cotidiana, como lo veremos en la siguiente cita extensa:

La fenomenología nos ha enseñado el concepto de *epojé* fenomenológica, la suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo como mecanismo destinado a superar la actitud natural, revitalizando el método cartesiano de la duda filosófica. Siguiendo a Schütz se puede decir que cuando estamos en la actitud natural del sentido común en la vida cotidiana utilizamos, naturalmente, también una *epojé* específica que no es, por supuesto, la misma utilizada por el fenomenólogo. No suspendemos la creencia en el mundo exterior y sus objetos, sino que, por el contrario, suspendemos la duda respecto de ese mundo y sus objetos: lo damos por sentado para nosotros y los demás pues en base a esto nos entendemos con los demás. Lo que ponemos pues entre paréntesis en la vida cotidiana desde el sentido común es la duda de que el mundo y sus objetos no son distintos a como nos aparecen, no esconden nada. Schütz llama a este «no dudar» cotidiano, la «*epojé* de la actitud natural»¹⁵⁸.

En este sentido, se plantea que no dudamos cotidianamente, no vamos dudando de todo, todo el tiempo; y esto puede verse como un tipo de *epojé* positiva a *lo dado*, la cual se suspende en cuanto *comenzamos a dudar de lo dado de forma sostenida* (la *duréé* bregsoniana) y no de forma casual y discontinua, como nos sucede a todos en la vida cotidiana. Esta duda sostenida

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 29.

es precisamente la que distingue la actitud científica de la actitud natural. Un tipo de *especialización* en la duda. Esto no quiere decir que en la vida cotidiana no dudamos, por supuesto que lo hacemos, obviamente hay duda, obviamente pensamos críticamente lo dado, desconfiamos de ciertas noticias o aseveraciones, pero de forma contingente, esporádica y rara vez de forma metódica y sistemática tras la búsqueda de producción de conocimiento o comprensión universal, nos basta la comprensión inmediata que reencausa algún problema cotidiano a los fines que esperábamos obtener. Esto último lo integramos como experiencia y aprendizaje.

Por lo tanto, la primera tarea del sociólogo es dirigir la duda hacia las acciones de los actores sociales a través de un método, y Schütz lo propone. Si el sociólogo en tanto no sociólogo —no va a hablar de sociología en la reunión familiar— como cualquiera que también es, como actor social en la vida cotidiana, da por sentado todo, *salta de realidad* en cuanto se abroga el rol de pensador para acceder a su comprensión científica del mundo que le rodea cotidianamente. Además, comprendiendo bien la crítica de Husserl al cartesianismo, hablamos de la duda no en un sentido cartesiano simplemente, sino en un sentido significativo, comprensivo, de existencia social e intersubjetiva y no simplemente racional. Este tipo de duda implica su construcción en diálogo con otros, no simplemente con mi yo interno mediante: las *cogitaciones* no se hacen en una isla desierta sino en una sociedad. Por lo tanto, «el primer desafío para quienes procuran comprender la realidad social es asimilar la subjetividad del actor social protagonista del fenómeno que se observa, captando el sentido

que un acto tiene para él»¹⁵⁹. Schütz encara este problema epistemológico desde la *tipificación ideal* del mundo social, sus sujetos e instituciones. Es por esto que actualiza el *tipo ideal* weberiano a través de un ejercicio de reducción fenomenológica. Por lo tanto, Schütz plantea la acción del actor social respecto al mundo cotidiano como la base de toda comprensión sociológica. Sin la comprensión del sentido común, todo planteamiento sociológico adolece de un relativismo, por mucho que se justifique con valoraciones morales o políticas. Este relativismo propio de la propuesta weberiana, en Schütz queda en parte superado por la fenomenología, al menos en el terreno de la subjetividad pues podemos entender el por qué, el para qué, las motivaciones, etcétera de cada acto en la vida cotidiana como acto de sentido común que se realiza con expectativas de mutua influencia entre los actores con miras a fines y medios subjetivos que van conformando la trama general de una sociedad y una cultura.

2.3.2 LOS SEMEJANTES EN LA VIDA COTIDIANA

Si Schütz es consciente de que no haber desarrollado una antropología filosófica, se debe quizá a que su categoría fundamental no es la de *hombre* o *persona* —como en Scheler—, sino el *semejante* y su *tipificación*. Es cierto que la sociedad no acontece, como hemos dicho, en una isla desierta sino en una vida cotidiana intersubjetiva que es común a mis semejantes. En palabras de Schütz:

Como ya dijimos, el mundo de la vida cotidiana en el cual hemos nacido es desde el comienzo un mundo intersubjetivo. Esto implica, por un lado, que este mundo no es mío privado sino

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 33.

común a todos nosotros; y por el otro, que en él existen semejantes con quienes me vinculan muchas relaciones sociales. No solo actúo sobre cosas inanimadas, sino también sobre mis semejantes; ellos me inducen a actuar y yo los induzco a reaccionar¹⁶⁰.

Schütz entonces se enfoca en el acto que el actor realiza de *influnciar* al semejante, actuar sobre él, en la profusión del tipo de relaciones que nos vinculan, en lo que hace que mi vida privada coexista con mi vida pública en su cotidianidad y sentido común. Además, la temporalidad implica la ausencia o la presencia del semejante, sea por la distancia, porque ha muerto o porque aún no nos encontramos en el tiempo. A partir de estas nociones, y por el hecho de estar vivos y comunicarnos, Schütz intentará una comprensión amplia de la acción social que deriva en un interaccionismo simbólico siempre limitado por las nociones *rol*, *semejanza* —la *mismidad* que explicamos en Husserl— y proyectos de influencia o afectación entre sujetos. No podemos dejar de señalar que la noción de manipulación manual tiene reconocibles alusiones del *mundo-a-mano* de Heidegger, son referirlo, presentarla como *world within his reach*¹⁶¹ —mundo a su alcance— o la noción de *resistencia* de Scheler, pero desde una lógica sistémico funcionalista histórica muy lejana del sentido en que Scheler le da al término —como lo veremos en el siguiente apartado dedicado a él—. La noción de *resistencia* en Schütz implica aquello que debemos dominar, modificar en el mundo cotidiano¹⁶² y en nuestros semejantes para lograr nuestros fines; adecuándolas a su medida, acaso con ambas

¹⁶⁰ SCHÜTZ, ALFRED, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 206. Para un tratamiento detallado de “La estructura social del mundo de la vida cotidiana”, ver esta misma obra, pp. 206-208.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 210.

¹⁶² *Ibid.*, p. 198.

nociones, Schütz *diseña metodológicamente* su idea de que «el mundo de nuestras ejecuciones, de los movimientos corporales, de los objetos que se manipulan y las cosas que se manejan, y de los hombres, constituye la realidad específica de la vida cotidiana»¹⁶³. Es posible decir que retoma también la idea de *angustia* de Heidegger y la presenta como *ansiedad fundamental*,¹⁶⁴ referida a un *actor dentro de una escena* —definiciones de Schütz— referido al éxito o fracaso de sus propósitos, *e. g.* el burócrata y el ascenso; la pleitesía y el favor del jefe; la «mordida» y la impunidad; la dádiva y el asentimiento, etcétera. El método de Schütz se enfoca en que la tensión está en el control: o bien yo controlo a los otros, o bien los otros me controlan¹⁶⁵. El actor social en Schütz alcanza una angustia que no es existencial —como en Heidegger o Sartre— sino simplemente la del actor que probablemente no logre sus objetivos dentro del *sistema* protocolar en que se encuentra. Es una angustia sistémica, además de ser histórica, cotidiana, subjetiva para él, objetiva para el entorno, etcétera: «Este mundo es para nuestra actitud natural, en primer lugar, no un objeto de nuestro pensamiento, sino un campo de dominación»¹⁶⁶.

2.3.3 EL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA Y LAS REALIDADES MÚLTIPLES

Para Schütz el mundo de la vida cotidiana se comprende desde las siguientes características básicas expuestas en la siguiente cita¹⁶⁷:

¹⁶³ *Ibid.*, p. 210.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 213.

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 215.

1. Una tensión específica de la conciencia, o sea, la actitud alerta se origina en una plena atención a la vida.
2. Una *epojé* específica, consistente en suspender la duda.
3. Una forma predominante de espontaneidad, la ejecución (espontaneidad provista de sentido, basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir el estado de cosas proyectado mediante movimientos corporales que se insertan en el mundo externo).
4. Una forma específica de experimentar el propio sí-mismo (el sí-mismo ejecutante como sí-mismo total).
5. Una forma específica de socialidad (el mundo intersubjetivo común de la comunicación y la acción social).
6. Una perspectiva temporal específica (el tiempo estándar que se origina en una intersección de la *durée* y el tiempo cósmico como estructura temporal universal del mundo intersubjetivo).

Schütz considera estos los rasgos cognoscitivos del mundo de la vida cotidiana; nosotros los consideramos los rasgos cognoscitivos de sujetos constreñidos en fuertes estructuras de dominación social burocrática y en esquemas de totalitarismo ideológico. Hecha esta aclaración, el esquema citado es útil precisamente para entender cómo se desarrolla, por ejemplo, la vida cotidiana dentro de estructuras verticales con fuerte jerarquización disciplinaria entre sujetos, por ejemplo, gremiales, partidistas, militantes, etcétera. Esto, porque no podemos realmente suponer que nosotros en la vida cotidiana andemos sin ninguna sola duda respecto a nada y en una libertad absoluta, sin dominación ni acciones

seráficas desprovistas de toda intencionalidad cosificante del otro como medio para mis fines en sociedades específicas.

Es especialmente importante para nuestro estudio el concepto de *conmoción*, pues plantea que nuestra intencionalidad y actitud cambia a causa de ella. Nos recuerda con fuerza la noción fenomenológica de perplejidad epistemológica. Según Schütz, hay innumerables experiencias de *conmoción*, e. g.:

la conmoción de quedar dormido, como salto al mundo de los sueños; la transformación interior que sufrimos cuando en el teatro sube el telón, como transición al mundo del escenario; el cambio radical en nuestra actitud cuando permitimos, ante un cuadro, que nuestro campo visual sea limitado por lo que está dentro del marco, como paso al mundo pictórico; nuestra perplejidad, seguida por el alivio de la risa, cuando al oír un chiste, estamos por un breve lapso dispuestos a aceptar el mundo ficticio de la broma como una realidad, a cuyo respecto el mundo de nuestra vida cotidiana adquiere el carácter de una tontería; el movimiento del niño hacia su juguete, como transición al mundo del juego, etc. Pero también las experiencias religiosas en todas sus variedades —por ejemplo Kierkegaard y su experiencia del «instante» como salto a la esfera religiosa—, son ejemplos de tal conmoción, como lo es la decisión del hombre de ciencia reemplazar toda participación apasionada en los asuntos que pertenecen a este mundo por una desinteresada actitud contemplativa¹⁶⁸.

Schütz resume en las tesis siguientes la estructura de las realidades múltiples, que copio *in extenso* por su pertinencia para nuestros fines¹⁶⁹:

1. Todos estos mundos —el mundo de los sueños, de las imágenes y la fantasía (sobre todo el mundo del arte), el mundo de la experiencia religiosa, el mundo de la contemplación científica, el mundo del juego del niño y el mundo de la locura— son ámbitos finitos de significado. Esto quiere decir que a) todos ellos tienen un estilo

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 216.

¹⁶⁹ *Ibidem.*

cognoscitivo peculiar (aunque no sea el del mundo del ejecutar dentro de la actitud natural); b) todas las experiencias, dentro de cada uno de estos mundos, son, en lo que respecta a este estilo cognoscitivo, coherentes en sí mismas y compatibles unas con otras (aunque no compatibles con el significado de la vida cotidiana); c) cada uno de estos ámbitos finitos de sentido puede recibir un acento de la realidad específico (aunque no el acento de realidad del mundo del ejecutar).

2. La coherencia y la compatibilidad de experiencias con respecto a su estilo cognoscitivo peculiar subsiste solamente *dentro* de los límites del ámbito particular de sentido al cual pertenecen esas experiencias. Lo que es compatible en el ámbito de sentido *P*, en modo alguno lo será también dentro del ámbito del sentido *Q*. Por el contrario, vistas desde *P*, al que supone real, *Q* y todas las experiencias que hay de él pertenecen aparecerían como meramente ficticias, incoherentes e incompatibles, y viceversa.
3. Precisamente por esto, estamos autorizados para hablar de ámbitos finitos de sentido. Esta finitud implica que no hay posibilidad de referir uno de esos ámbitos a otro introduciendo una fórmula de transformación. La transición de uno a otro sólo puede ser efectuada mediante un «salto» como lo llama Kierkegaard, que se manifiesta en la experiencia subjetiva de una conmoción.
4. Lo que se acaba de llamar un «salto» o una «conmoción» no es más que una modificación radical en la atención de nuestra conciencia, basada en una diferente *attention à la vie*.
5. Por ello, al estilo cognoscitivo peculiar de cada uno de estos diferentes ámbitos de sentido corresponde una atención específica de la conciencia y, por consiguiente, una *epojé* específica, una forma predominante de espontaneidad, una forma específica de experiencia del sí-mismo, una forma específica de sociabilidad y una perspectiva temporal específica.
6. El mundo del ejecutar cotidiano es el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad. Y todos los demás ámbitos de sentido pueden ser considerados como sus modificaciones.

7. ...En otras palabras, una tipología de los diferentes ámbitos de sentido podría partir de un análisis de esos factores del mundo de la vida cotidiana a los que se ha retirado el acento de realidad, porque ya no están en el centro de nuestro interés en la vida.

Al respecto de la multiplicidad de la realidad, Schütz ejemplifica cómo don Quijote de la Mancha a veces ve los molinos de viento como gigantes y otras como simples molinos de viento. También ejemplifica respecto a los sueños y la fantasía: si yo sueño que mi perro tiene alas, por él, porque le conozco y le he puesto nombre, reaccionaré diferente que si fuese un perro cualquiera. Cuando duermo acontece la realidad onírica; es realidad, pero de carácter onírico, pues es experiencia y vivencia concreta onírica. Schütz entonces ubica, tal como Husserl lo hace, entre la realidad y las *predicaciones de realidad*, que los sueños son reales, en algún momento, por ejemplo, al dormir; y llama a ese momento del fenómeno *predicaciones de existencia*,¹⁷⁰ porque el sueño, por muy real que me parezca mientras dormía, no *existe*: sabré que mi perro no tiene alas cuando yo despierte, aunque sí las tenga en la realidad de mi experiencia de dormir, pero en ambos casos, en ambas realidades, diré: «imposible, eso no existe». Con esta suspicaz observación lógica, Schütz encuentra que ni en la fantasía ni en el sueño nadie nunca ha imaginado o visto un cuadrado circular, o un rectángulo esférico: «dentro del reino de la imaginación es posible superar incompatibilidades meramente fácticas, pero no incompatibilidades lógicas»¹⁷¹. Para Schütz, por lo tanto, la libertad está en el terreno

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 221.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 222. Consideramos que, con esta observación, Schütz potencializa la noción husserliana de *mismidad* a través de una objetividad lógica apriorística, en la que ciertas proposiciones no pueden ser planteadas ni siquiera en la fantasía, pues su misma constitución ideal las dota de un carácter ontológico inviolable, justamente como la imposibilidad de un cuadrado redondo. Es, por lo tanto, posible alcanzar cierta objetividad incluso en la subjetivísima interacción entre actores sociales con distintos «lugares de enunciación». Es posible también, por esta clase de principios, la traducción, incluso el carácter de obra de arte de la traducción.

de la fantasía, que no es, por muy fantástica, ni ilógica ni absurda —acaso alógica—. Los demás «mundos», como el sueño, la vida cotidiana, la vida científica y cualquier otro que recordemos o imaginemos, están constreñidos por una intersubjetividad regida y dominada por lineamientos que cancelan la libertad bajo los protocolos de un sistema que me moldea y condiciona a través de mi historia y mi vida cotidiana. O al menos una dimensión de mi vida.

Según Schütz, solamente el científico puede alcanzar una libertad absoluta, pues se abstrae, ejerciendo la epojé, del mundo de la vida cotidiana al mundo de la ciencia... aunque en este ámbito tampoco la libertad está garantizada tal como parece implicarlo Schütz. El mundo de la ciencia, capaz de comprender el mundo de la vida cotidiana y el mundo natural, se ve, en palabras de nuestro pensador, en la necesidad de:

construir un mecanismo artificial, comparable a una «comunicación indirecta» para visualizar el mundo intersubjetivo de la vida. Tal mecanismo artificial no es de este mundo, sino solamente un símil de él, un símil en el cual reaparece el mundo humano, pero despojado de su vida, y en el cual reaparece el hombre como tipo ideal. Este recurso artificial llamado el método de las ciencias sociales, supera la dificultad dialéctica esbozada, sustituyendo el mundo intersubjetivo de la vida por un modelo de este mundo. Tal modelo no está poblado de seres humanos con toda su humanidad, sino de títeres, de *tipos*; que son contruidos como si pudieran llevar a cabo acciones y reacciones¹⁷².

En este punto vemos la ambigüedad de Schütz, la cual no ignora, que implica por un lado un positivismo que exige la relación biunívoca entre un modelo y un sujeto vivo y, por otro lado, una cierta forma fenomenológica de alcanzar este modelo y validar el distanciamiento subjetivo del investigador del mundo de la vida cotidiana en tanto actor de la vida científica.

¹⁷² *Ibid.*, p. 234.

No tiene sentido intentar deshacer este nudo gordiano en Schütz, es esencial en su concepción de una fenomenología que ha sido matizada por una sociología de tipos ideales y de acciones sociales con arreglos a medios y fines, toda ella de un carácter indudablemente racionalista. Esto puede desentonar con el carácter general de la fenomenología, sin embargo, como veremos más adelante, nos interesa cómo plantea fenomenológicamente Schütz la posibilidad de que «saltemos» de la vida cotidiana a *realidades múltiples*, en nuestro caso, el salto de la vida cotidiana al mundo de la rebelión.

2.3.4 INTERSUBJETIVIDAD Y CONOCIMIENTO EN EL SENTIDO COMÚN

Es imposible referirse a un fenómeno social sin referirse a la actividad humana que lo origina, dicha actividad no es privada, sino intersubjetiva, socializada por «Nosotros». Esto lo entiende Schütz desde la *reciprocidad de perspectivas* que permiten alcanzar la *unidad* de lo diverso y hace posible la vida cotidiana, la unidad en que coincidimos para fines prácticos. Esta es empíricamente idéntica, es decir, suficiente para todos los fines prácticos¹⁷³. De aquí se deriva su concepto de *receta*, conductas tipificadas que obedecen a una tradición y reemplazan a los objetos de pensamiento, pues su efectividad permite esto mismo. Para Schütz las *recetas* constituyen nuestra *herencia social*, encarnan lo que llama *el origen social del conocimiento*. Este conocimiento me da libertad para constituirme en singularidad pues me da preceptos actitudinales que no necesito elaborar sino simplemente heredar y accionar. Esta dimensión

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 42ss.

que Schütz llama *precientífica* es una fuente inagotable de contenidos esperando ser tratados por la ciencia de las esencias a través de su fenomenología del sentido común. Lo anterior, porque es conocimiento que nos co-pertenece a todos. Todo esto está estructurado en torno a lo que Schütz llama *mi momento biográfico*, que es de dos tipos: activo-reactivo con mis contemporáneos; interpretativo con mis predecesores, quienes a pesar de no compartir el espacio ni el tiempo conmigo, me influyen desde mis interpretaciones y recuperaciones del sentido de sus vivencias y sus «recetas» pragmáticas de vida cotidiana —como los remedios caseros de la abuela que descubro efectivos en mi madurez. Estas categorías son fundamentales en la sociología de la vida cotidiana de Schütz. La emergencia del «Nosotros», para Schütz, gira en torno y depende de mí, y de esto se derivan terceros como el «ellos»¹⁷⁴. Nuestros *contemporáneos* —con quienes desarrollo interacción social directa—, *los predecesores* —ausentes a mi acción sobre ellos por ser pretéritos, pero a quienes interpelo y me afectan desde sus herencias—, *los sucesores* —quienes aún no conozco o encuentro pero pueden ser intencionalmente premeditados por mí en tanto sujetos de mi influencia—, explican también desde su cercanía, alejamiento, compenetración o indiferencia, grados de anonimia, familiaridad, lejana, intensidad o extensión¹⁷⁵. Mis contemporáneos, cuando entablo una relación «cara a cara», se convierten en asociados¹⁷⁶, tipo de relación formal, socialmente universal a un nivel de poca o mucha intimidad. Con ellos hay una comunidad de tiempo:

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷⁶ *Ibidem.*

«envejecemos juntos»¹⁷⁷, dice Schutz, y él ve un *puro* Nosotros. En este esquema, el otro es más que un *asociado*, es un *Nosotros*. Para Schütz, la acción social en la vida cotidiana está regida por los motivos del actor en relación con quienes le rodean y sus esfuerzos para lograr sus fines influenciando a los demás por medio de la interacción¹⁷⁸.

2.3.5 LÍMITES Y CRÍTICA A LA METODOLOGÍA DE SCHÜTZ

Consideramos que las limitaciones más fuertes de la metodología de Schütz son producto de la congruencia de la matriz epistemológica weberiana que fundamenta su sistema analítico. Específicamente, el ideal de una ciencia libre de valores. En efecto, un análisis fenomenológico a través de tipos ideales permite entender el porqué y el para qué de una acción social a un nivel objetivo que no se involucra en ninguna postura al respecto. Sabremos por qué alguien hizo lo que hizo según sus fines, bagaje cultural, intenciones ocultas y explícitas sin ir más allá. Esto hunde sus raíces en la crítica que hace Voegelin a Weber como el último positivista, pero, sobre todo, el primer anti metafísico por vía del desencantamiento del mundo. Si Voegelin se preguntaba —ver nota al pie al inicio de este apartado—: ¿qué clase de valores hay en un tipo ideal weberiano?, la pregunta es válida para el tipo ideal de Schütz. La respuesta es que hay valores sociales, los cuales, son relativos a la sociedad que los crea y a la condición biográfica del actor que los vive y reproduce. En ambos casos el tipo

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Para una mejor comprensión de la propuesta de Schütz, ver: BROCA, VICTORIO, «Fenomenología y educación: una primera elaboración para el análisis de problemas educativos». Trabajo recepcional bajo la modalidad de Tesis de Maestría, Tabasco, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 2012.

ideal plantea una abstracción que accede a la normalidad y a la anormalidad de un actor social, pero no a las motivaciones metafísicas de su acción. En tanto Weber y Schütz excluyen toda pregunta metafísica, sus fundamentos quedan nuevamente anclados al racionalismo, uno, por cierto, de encomiable refinamiento y alcance metodológico, pero insuficiente para fenómenos que desbordan lo social y, como veremos en el apartado dedicado a Max Scheler, fenómenos cuyo fundamento se encuentra en comunidades cuya metafísica no es un racionalismo de medios y fines, sino de fraternidad, en la que la dominación, el cálculo, la premeditación característica del modelo social occidental no alcanzan a explicar la inversión del mundo racional por el emotivo¹⁷⁹. Precisamente en lugar de ver esto, un modelo de comprensión de la acción social racionalista —temeroso de un cierto «emotivismo» irracional— relega la religión y la metafísica al reino de lo irracional. A pesar de lo anterior, no podemos negar que

¹⁷⁹ Algunos autores, rechazando toda posibilidad de una epistemología que incluya en sus métodos la *intuición emotiva*, insisten en restringir racionalistamente toda comprensión. Esto los lleva a invalidar de forma pseudocientífica las investigaciones de Scheler o Edith Stein, como «emotivistas». ÈRIC CHRYSOSTOME (2015, pp. 52ss) encuentra un ejemplo, no tan radical como señalamos, pero ilustrativo en la teoría del emotivismo del filósofo anglosajón AIsdair MacIntyre. La teoría del emotivismo de MacIntyre supone la eliminación de toda distinción auténtica entre las relaciones sociales manipulatorias y no manipulatorias. «*What is the key to the social content of emotivism? It is the fact that emotivism entails obliteration of any genuine distinction between manipulative and non-manipulative social relations*» (MACINTYRE, A., 1981, p. 22; *apud* CHRYSOSTOME, ÈRIC, 2015, p. 52)—. Por alguna razón, MacIntyre equipara egoísmo con emotivismo. El yo emotivista de MacIntyre es el mismo sujeto identificado por la sicología social como narcisista, pues tanto la definición de MacIntyre como la de la psicología social coinciden en que el narcisista basa sus decisiones en razón de sus deseos compulsivos e impulsivos, relativizando los valores. Para todo estudioso de la axiología, llama la atención que MacIntyre quizá no desarrolla una visión de la emotividad como intuición, sino como reduccionismo a través de los impulsos. Esto es lógico si no se conoce a profundidad la propuesta de la antropología filosófica y la axiología de los valores materiales. A pesar de lo anterior, el yo emotivista de MacIntyre es con toda justeza el narcisista de la sociología. En este sentido, es un sujeto totalmente funcional al liberalismo económico que convierte todo en medio para el único fin de la acumulación de riqueza. Sin embargo, queda muy lejos de entrar en un debate profundo sobre la emotividad como forma de intuición, pues esto no está es su horizonte. Sin embargo, sí se decanta por una moral en la que el otro sea tratado como fin y no como medio, abogando por una visión comunitaria, pues solo en la comunidad es posible una disolución del narcisista en la consecución de un sujeto que funda sus decisiones en base a una tradición y no a sí mismo. En este sentido es evidente su cercanía con algunos postulados de Edith Stein.

la búsqueda de la objetividad absoluta de la acción social fundada en tipos ideales fue la gran fortaleza de la sociología, y lo sigue siendo en una dimensión estadística de utilidad insoslayable, pero sería un error hacer de la estadística metafísica, y del contemporáneo *big data* un sucedáneo de la filosofía.

Hay en Schütz una suerte de resurrección positivista, debilitada por el carácter histórico del actor social. Ese «debilitamiento» del positivismo en el método de Schütz se debe a su conocimiento amplio de las ciencias del espíritu y los planteamientos al respecto de Dilthey. Sin embargo, Schütz reafirma el racionalismo como la gran fortaleza del pensamiento analítico. Respecto a la fortaleza racionalista que reduce los valores a juicios de valor, Voegelin¹⁸⁰ plantea que «eso no era una gran fortaleza tan pronto como se entendió que nadie estaba obligado a entrar [*e. g.* en el molde del *tipo ideal*]; que uno simplemente podría dar la vuelta y redescubrir la racionalidad de la metafísica en general y de la antropología filosófica en particular». La honestidad intelectual de Schütz es patente al explicitar que quizá existan mejores formas de tratar los problemas sociales, pero que él plantea aquellos imposibles de ignorar por la sociología. Consideramos que ese «más allá» que Schütz sugiere es la metafísica y la antropología filosófica de Max Scheler, que nos permite abordar una dimensión fundamental de la rebelión: la dimensión material de los valores. Si en Schütz encontramos un eco de la sociología libre de valores, en Scheler entraremos directamente al centro del vórtice de la problemática axiológica en su Antropología filosófica y la ciencia de los **valores** materiales.

¹⁸⁰ VOEGELIN, ERIC, *The New Science of Politics...*, pp. 22s.

2.4 MAX SCHELER

Colomer hace notar que «El método fenomenológico en Max Scheler abre un campo inexplorado por la Fenomenología: la vida ética y emocional con sus sentimientos primigenios de simpatía, amor, odio [...] dando paso a la aparición de la ética material de los valores, que se opondrá al formalismo de la ética kantiana»¹⁸¹.

Su leitmotiv será el griego *thaumazein* (asombro absoluto) por un mundo que en sus más insignificantes manifestaciones, sea al mismo tiempo, ético, es decir «que todo encierra una riqueza axiológica inagotable»¹⁸². En este sentido, Scheler no hablará de *conocimiento* sino de *saber*, detalle lingüístico importante, pues él se dirige al elemento más subjetivo de la vida humana: el emocional. Scheler desborda el racionalismo desde la condición humana de lo emocional y metodológicamente desde la *intuición emotiva*. Por eso *no utiliza* el término *conocimiento* (*Erkenntnis*) sino *saber* (*Wissen*)¹⁸³: mientras el *conocimiento* es explicativo, el *saber* es comprensivo y, por lo mismo, verdaderamente cualitativo. Lo emocional que no cabía en el conocer racionalista es parte del *saber*. De este modo, Scheler trae al corazón de la modernidad racionalista el maremagno dionisiaco de la conciencia desbordada por sus pasiones, aspiraciones, anhelos; iluminando fenómenos como el amor o el odio como situaciones axiológicas y por lo tanto éticas. Para Scheler hay ética cuando hay un valor

¹⁸¹ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 409. Esta innovación da paso a obras clásicas y fundacionales: *Esencia y forma de la simpatía* (1913), *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916) y *El puesto del hombre en el cosmos* en 1928; el 19 de mayo de ese mismo año murió a los 54 años de edad. Su muerte prematura hace difícil una exposición sistemática de sus aportes.

¹⁸² COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 411.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 412.

realizado y no negado o abstracto. En las antípodas heideggerianas, a Scheler «no le interesa *demostrar* el ser, sino *mostrar las estructuras del conocimiento del ser*»¹⁸⁴ con arreglo a nuestra *intencionalidad emotiva y valorativa*. A la luz de la fenomenología, para Scheler la filosofía no es solo amor (*filos*) al conocimiento (*sophos*), sino amor a lo esencial (*Liebe sum Wesenhaften*)¹⁸⁵.

2.4.1 LA ORIGINAL EPOJÉ DE SCHELER

Hemos mostrado que los *hechos puros fenomenológicos* son producto de la *reducción fenomenológica*, la cual permite fundamentar una vivencia; a su vez, esta vivencia es evidencia de una intencionalidad (Husserl), es evidencia de significaciones (Heidegger), y es evidencia axiológica (Scheler). Esto es así para Scheler porque los hechos puros que halla en reducción eidética tienen dos características importantes:

- 1) el hecho puro no es solo independiente de toda función sensorial, sino que le sirve a esta de fundamento,
- 2) el hecho puro es asimismo independiente de toda clase de símbolos con los que pueda ser expresado¹⁸⁶.

En el método fenomenológico de Scheler, a diferencia de Husserl, la reducción fenomenológica no se dirige tan solo a suspender los juicios de existencia natural del mundo

¹⁸⁴ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 412.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 418. Colomer cita a *Vom Wesen der Philosophie md der moralischen Bedingung des philosophischen Erknnens*, en: *Vom Ewigen in Menschen* (GW, vol. V), p. 68; trad. castellana: *De la esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, trad. de E. Tabernig = (T), Buenos Aires (2) 1962, p. 14.

¹⁸⁶ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 413. Colomer cita a *Lehre von der den drei Tatsachen*, en: *Schriften aus dem Nachlass, 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Gesammelte Werke = [GW], vol. X), pp. 443s.

de la vida, sino que se dirige a comprender cómo la emotividad es un tipo de epojé que devela una intencionalidad ética. Scheler descubre que la intencionalidad es al mismo tiempo axiológica, pues prefiere esto y rechaza aquello. En la trama del preferir o rechazar entra en juego el concepto de resistencia. La forma natural y positiva del mundo, la «realidad», nos interpela pero también nos presenta *resistencia*¹⁸⁷, nos seduce, nos responde, jalonea nuestro propio *ser* de investigador hacia ella, y esto no se conjura con un simple cambio de intencionalidad de la conciencia a una actitud fenomenológica... al menos no de forma absoluta porque hay fenómenos que no son tan apacibles y dóciles. La relación sujeto-vivencia adhiere su carácter emotivo, que nos demandará también respuestas éticas. Esto es lo que no se había notado respecto a la epojé, y Scheler lo pone en el centro del método. Demuestra

¹⁸⁷ SANTAMARÍA GARAI, MIKEL GOTZON, «El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler»; *Modelos antropológicos del siglo XX*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2003, pp. 17-21. En el apartado *La reducción de la realidad concebida como resistencia*, Santamaría Garai apunta lo siguiente respecto a la noción de *resistencia* en Scheler (añadimos negritas): «La realidad solo se nos da en la forma de una resistencia vivida frente al impulso, ya sea vital, ya sea voluntario, impulso humano al fin. Lo contrario sería “El país de Jauja” en el que cada impulso y cada acto de la voluntad correspondiesen con un mundo idéntico que cumplierse sin la más mínima diferencia con lo que se desea o lo que se quiere. La idealidad es así, la realidad es lo contrario, las cosas no corresponden, es decir no responden a nosotros de forma ideal: he ahí la realidad. La reducción fenomenológica pone entre paréntesis la no correspondencia porque para ejercerla uno mismo pone entre paréntesis sus impulsos voluntarios y vitales. Si mi voluntad y mi vitalidad dejan de exigir correspondencia a sus deseos y gustos, deja de producirse la resistencia, no en el mundo, sino ante mi conciencia. Es ese mi nuevo lugar de enunciación fenomenológica. ¿Aparece con esto el “País de Jauja”? No, simplemente ante la ausencia del correlato *impulso* (yo)-*resistencia* (mundo de vida), aparece otro según Scheler: espíritu puro-esencias absolutas y objetivas. En efecto, la contingencia, la particularidad, dependiente en todo de la subjetividad, deja de ser el centro de la vida y ahora, lo universal de las particularidades, lo universal a lo que se refiere toda contingencia, es decir, lo esencial que es siempre el horizonte de lo no esencial, se convierte en el comienzo radical de la reflexión filosófica desde una perspectiva fenomenológica. **La objetividad absoluta que puede lograrse de esta forma, no intenta generar ningún imperativo sobre el mundo real, ni pretende sustituirlo pues el método mismo muestra que eso sería un absurdo. Con esto se alcanza un inicio metodológico en el que la objetividad es posible y emerge de las cosas mismas. Esto porque hay algo siempre esencial en toda contingencia, y toda contingencia obedece su condición efímera, ahora antológicamente delimitada**». Hasta aquí la cita. No tiene sentido un realismo que niega las ideas, ni un idealismo que niega la realidad. Por eso es que a partir de Scheler aparece una filosofía de los valores materiales, pues antes de él, si bien existía el concepto de valor estaba referido, o bien a una dimensión económica (Marx), o bien era una moral sujeta a imperativos categóricos (Kant).

que, por lo tanto, hay dos fuerzas naturales en juego a la hora de la reducción fenomenológica: las inherentes al mundo natural y las inherentes a la naturaleza humana. Lograr el método, pues, pasa por un apasionado intento de alcanzar un método. Scheler verá en esto la *resistencia* que el mundo ofrece a nuestros impulsos y entonces la *reducción* tocará ahora al ser que la ejercita en tensión con sus emociones e impulsos. La epojé husserliana es matizada por la epojé scheleriana con una exigencia compleja: hemos de vernos cara a cara con «los impulsos y apetencias que nos procuran realidad e insertamos en lugar de ellos **un amor desinteresado a la esencia y el valor de las cosas**»¹⁸⁸.

Por lo tanto, para Scheler el amor es una forma de epojé que no pone en juego una pretendida neutralidad sino el impulso subjetivo a través de apetencias, deseos, proyecciones, ilusiones trucas o realizadas. Por eso plantea que «el amor sustituye la actitud natural espontánea que tiende al dominio de las cosas, por una nueva actitud contemplativa de entrega pura y desinteresada a todo aquello que se ofrece a la mirada del hombre»¹⁸⁹. Para Scheler no es simplemente una mala pasada del método o un error de perspectiva que nuestra mirada se pierda en la *apariencia* de las cosas: no somos víctimas de la ilusión y las apariencias, son las apariencias, las *simulacras* nuestra forma de objetividad y dominación del mundo. Amar nos plantea el dilema de renunciar a toda dominación, renunciar a todo simulacro y rechazar la apariencia en pos del desinterés, de una relación auténtica mediada por la entrega y no por el intercambio. El hombre en su impulso de dominación y cosificación no es

¹⁸⁸ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 414. Negritas añadidas.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 414.

prisionero de las cosas o, en todo caso, esa es la mitad de la cuestión; es prisionero de sí mismo por su entrega a las cosas y por su *ceguera axiológica*, es decir, ética. Es como quien evita darse cuenta de que se ha cubierto los ojos porque le resulta más cómodo no ver, y nada en la ciencia le exige que realmente vea, sino que justifique su ceguera. Por lo tanto, su aplicación de la epojé no tiene como objetivo solamente la suspensión del juicio o de la corriente de las vivencias del mundo de la vida, o de la apariencia, sino al mismo tiempo la suspensión de nuestro irrefrenable impulso de dominación.

Nuestro impulso de dominación es el fundamento para Scheler, es fenómeno de cosificación correlativa del hombre sobre el mundo y del mundo sobre el hombre a través de un racionalismo objetivizante y objetivista. Lo anterior es lo que hace objetos a los sujetos, las personas cercenando su esencia si es preciso para que se ajuste al molde instrumental de demostraciones y comprobaciones racionalistas que dejan fuera la ética o la adaptan de manera *subjetiva* o instrumental. Por el contrario, desde Scheler vemos cómo la ética irrumpe desde las preguntas ¿cómo es que voy a hacer epojé de mis impulsos de dominación y no solo de mi pretendida «subjetividad»? ¿quiero conocer para dominar?, ¿me siento más cómodo pensando el mundo como un mundo de objetos?, ¿es más sencillo tratar lo humano como causalidad acción-reacción que como cualidad inefable?

Por lo tanto, para Scheler la fenomenología no es solo cuestión de método, es cuestión de ética, y se logra la ética con una actitud de desinterés: renuncia radical a la dominación, solo posible por amor. La epistemología que se basa en la relación de conocimiento sujeto-objeto queda seriamente cuestionada. Así como el impulso de dominación nos lleva a codificar para dominar, el impulso de dominación en el conocimiento nos lleva a mutilar el

saber para manipular racionalmente a través del conocimiento científico, pero también filosófico que permanentemente se decanta, o por la realidad, o por las ideas en un debate estéril realismo-idealismo y demás dualidades. Lo esencial del hombre es que tiene: saber *a priori* y saber adquirido¹⁹⁰, y el problema es saber por qué hemos realizado metodologías que entran en pugna y demandan cercenar una cosa para mantener el otra. Scheler observa que esta batalla se ha librado en tres grandes fenómenos del conocimiento: el dominio, las esencias, y la salvación. Podemos por lo tanto plantear que el origen del dominio se encuentra en la tendencia innata del hombre de sujetar la realidad a su servicio. Pero lo existente en la realidad se nos presenta como resistencia a nuestro afán de dominio¹⁹¹. Este fenómeno de resistencia es comprensible:

Esta resistencia es como un ¡atrás! que nos dicen las cosas y provoca en nosotros, juntamente con un dolor sordo de sentirse impotente, el acto de lanzarse efectivamente hacia atrás, hacia el yo: el acto reflejo. La reflexión convierte así la resistencia en un saber de la cosa enemiga. En este punto preciso la resistencia se ha convertido en objeto. Esta objetivación ofrece a la ciencia su primer punto de apoyo. El objeto de la ciencia no es, pues, la esencia auténtica, sino sólo un conjunto de imágenes que ella expresa mediante símbolos. Las leyes de la ciencia, fundadas en la reiteración del fenómeno, carecen en consecuencia de toda necesidad estricta.

¹⁹⁰ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 415. Colomer cita: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en: *Späte Schriften* (GW, vol. IX), p. 42; trad. castellana: *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos = (G), Madrid, 1936; reed. Buenos Aires 1938; 1982, p. 69; en COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 415.

¹⁹¹ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 415.

Su valor es relativo a la vida en general y al dominio que el hombre se propone sobre la naturaleza... la contemplación desinteresada cede su puesto a la voluntad de poder¹⁹².

A través del *desinterés* Scheler recupera desde la ética la idea griega de la *contemplación* inherente a la epojé, pero no en la búsqueda de la racionalidad sino de la emotividad, pues no hay finalidad racional en el amor, por lo tanto, el cuestionamiento de Scheler tiene una radicalidad que *cuestiona el mismo acto de conocimiento como fenómeno humano que tiende a dominar*. La renuncia radical a la dominación no es inacción sino acción profunda y radical que *deja ser*, por el amor, lo que nos *aparece*. Es una epojé no de vigilancia epistemológica sino ética para no dominar, o aplastar por nuestra fuerza interpretativa y objetualizadora epistemológica, a nada ni nadie. En este sentido, Scheler señala que la emancipación del conocimiento respecto de la teología, solo entregó el saber humano a un dios eficiente pero más distante del humano: dejamos de ser siervos del dios teológico para ser siervos del tecnológico. Scheler plantea entonces que la vía de acceso a las esencias y la fuerza verdaderamente capaz de suspender el mundo de la vida natural es el amor. En la propuesta de Scheler no es simplemente un esfuerzo racional, intelectual, el que nos garantiza la epojé y la reducción fenomenológica, sino una renuncia a la aprehensión de las cosas, porque las amamos tanto que renunciamos a su aprehensión como acceso a su «ser». Liberados de aprehender, dejamos de ser aprehendidos y accedemos al reino del *a priori eidético*, última estación del método fenomenológico. Con lo anterior se demuestra un principio fundamental

¹⁹² *Ibid.*, pp. 416ss.

y rector del presente trabajo: *La intuición emotiva adquiere entonces el papel central que el racionalismo le ha conferido a la intuición intelectual.*

2.4.2 LA DOMINACIÓN EN LA EPISTEMOLOGÍA: *A PRIORI* FORMAL Y MATERIAL

Si es verdad que el impulso de dominación se impone en los intentos de *conocer*, y dicho conocer mutila la amplitud del *saber*; si es verdad que la contemplación desinteresada y la renuncia amorosa permite una intencionalidad específica para el ejercicio de la epojé, entonces Scheler se ve emplazado a mostrarnos cómo la dominación se cuele en la epistemología. Scheler lo hace y nos muestra un análisis intrincado que profundiza en la cuestión. En esencia, Scheler ubica el problema en una confusión de Kant que lo lleva a identificar lo *a priori* con lo formal, este tema es de suma importancia, pero no lo desarrollaremos por el momento más que en la nota al pie¹⁹³. Esto es pertinente en el sentido

¹⁹³ Jan Patočka ve en esta crítica a Kant por parte Scheler una incomprensión de la intuición de esencias en la fenomenología que deriva en una interpretación incorrecta entre fenomenología y lógica que lleva a desechar la lógica de la filosofía y sustituirla tan solo por intuiciones. En realidad, Scheler se refiere a lo contrario, señala que la lógica ha desechado el carácter de *vivencia de las intuiciones*, haciendo de la formalidad de las proposiciones identidad con la verdad de las proposiciones, disolviendo así la relación con el mundo como problema concreto y reduciéndolo a problema lógico. Sin embargo, lo que nos interesa al dar espacio a este debate, es su carácter ilustrativo, pues en su crítica —que no compartimos—, Patočka ilumina un aspecto importante de la radicalidad de Scheler respecto a *la no dependencia absoluta de las intuiciones esenciales de la lógica*, o al menos de una lógica formal desligada en absoluto de las problemáticas alógicas que tienen lugar en ciertos fenómenos como la emotividad. Veamos lo que dice Patočka: «Esto lleva a Scheler [su incomprensión del carácter lógico de la intuición de esencias] a afirmar que el ámbito de las intuiciones esenciales que son importantes para el hombre no depende del discurso puramente lógico, no está controlado lógicamente. Las formas lógicas dependen verdaderamente de intuiciones concretas. Lo que nos interesa es el ejercitarnos en la técnica que permite analizar las relaciones eidéticas en su orden conveniente, así como cómo están constituidas en sus propios fundamentos. No debemos preocuparnos del control lógico posterior. Y con todo, Husserl, ya en sus *Investigaciones lógicas*, mostró que el concepto de fundación de la esfera eidética es un concepto lógico [...]. Pero la divergencia entre fenomenología y lógica llevó al hecho de que la fenomenología fuese asumida como algo irracional e irracionalista» (PATOČKA, J., *Introducción a la fenomenología...*, p. 23). Si la observación scheleriana de la confusión de Kant de *lo a priori* con lo formal derivó en una incomprensión del planteamiento de Scheler, no se

que, lo *formal*, en su congruencia interna como sistema de proposiciones, se auto verifica y nos muestra lo *correcto*, pero *confunde lo correcto con lo verdadero*. Por esto Scheler señala que la lógica *oculta* el carácter *no formal* del *a priori*, antes, lo formaliza. Scheler libera lo *a priori* de su carácter abstracto y lo plantea en su carácter material y concreto, tal como la vida es. «Así por ejemplo las proposiciones de la lógica pura y las proposiciones aritméticas son igualmente *a priori* y con todo las primeras son formales respecto a las últimas y estas materiales respecto a las primeras»¹⁹⁴. Scheler por lo tanto observa que para evitar esta confusión debemos plantear, por un lado:

- A) la dimensión *formal del a priori* y, por otro lado,
- B) la dimensión *material del a priori*.

Para Scheler, la estricta validez del *a priori* en su ser necesario y eterno, no se ve afectada por el hecho de provenir de una intuición emocional¹⁹⁵. Esto significa una revolución en la

puede imputar a Scheler un irracionalismo fenomenológico, o llevar la fenomenología a una negación de la racionalidad, pues no está Scheler negando la racionalidad sino mostrando dónde se encuentra el punto en que lo formal desplaza la comprensión del *a priori* en relación con la verdad de algo en el mundo. Precisamente señala Patocka que la acusación de irracionalismo por parte de Lucácks a la fenomenología, se basa de todos modos en una doble incomprensión: la de Scheler y la de Husserl. Como hemos dicho en el texto general, para Scheler, la estricta validez del *a priori* en su ser necesario y eterno, no se ve afectada por el hecho de provenir de una intuición emocional y no intelectual. Advierte Patocka (*Introducción a la fenomenología...*, p. 23) que Luckácks, en su libro sobre el colapso de la razón, Lucácks dice que: «el juicio eidético es irracional, basado en la intuición en sentido irracional» (LUCKÁCS, GYÖRGY, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1953, trad. esp.: *El asalto a la razón. la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. Wencesalo Roces, México, Grijalbo, 1983); pero «una crítica como esta se basa en una mala comprensión de Husserl» (PATOCKA, J., *Introducción a la fenomenología...*, pp. 23-24). Considero que la observación de Patocka podría ser mejor contextualizada pero no es sencillo acceder a más traducciones del pensador checo. Sin embargo, está en juego la comprensión del *a priori* como creación subjetiva (eso es Kant), o como lo plantearía la fenomenología, «lo dado en las cosas mismas», está en juego, pues una comprensión fenomenológica del método en sentido idealista o en sentido estrictamente fenomenológico.

¹⁹⁴ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 416.

¹⁹⁵ Se puede ver una interesante crítica a esto en: FRONDIZI, RISIERI, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, México, FCE, 1958, pp. 114ss. Más adelante desarrollaremos el tema de las teorías axiológicas.

historia de la filosofía occidental racionalista: el acceso a lo apriórico deja de ser potestad de lo racional y la intuición intelectual, para abrirse a la emotividad y su forma de intuición. En palabras de Scheler:

También lo emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar y querer, tienen un contenido primitivo y *a priori*, que no les ha sido dado por el pensar y que la ética ha de mostrar independientemente de la lógica. Hay un *ordre du coeur* o una *logique du coeur*, como atinadamente dice Blaise Pascal, y que son *a priori*¹⁹⁶.

El *a priori* de Scheler no puede ser referido solamente por actos del conocimiento sino también del sentimiento. En este sentido, la epojé no solo debe suspender el mundo de la vida sino su correlato subjetivo, en el que hace la epojé y cuya problemática no es ya la intelectual que ha de suspender el juicio, sino la emocional que ha de vérselas con sus pulmones agitados de emoción y dejar aparecer una actitud fenomenológica no solo *natural* sino aún más radical, *apasionadamente neutra*, y no se dice apasionadamente como eufemismo o retórica vacía, sino como un nuevo territorio problemático para el método que trata con las fuerzas más emocionales.

Para esta perspectiva, la *participación en lo esencial* (epojé) es por amor, una renuncia a la acción **dominatrix** sobre el mundo. Scheler plantea una invitación a dirigirnos con deseo de saber a aquello que amamos y no aquello que queremos dominar. Desde esta perspectiva, mientras la ciencia se dirige a objetos a través de la epistemología, la filosofía ha de dirigirse a fenómenos intencionados por una subjetividad desinteresada a través de la fenomenología.

¹⁹⁶ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 417.

Es decir, los fenómenos son intencionados amorosamente en el caso de la fenomenología de Scheler, y de este modo accedemos a la esencia ética de las cosas.

2.4.3 LA AXIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE MAX SCHELER

Para la fenomenología la *idea* en tanto fenómeno es siempre *la idea de «algo» en el mundo* y no simplemente, como en el platonismo, un ente en el *topos uranos*. Por lo tanto, el debate capital sobre las ideas es también sobre su valor. Y este valorar se da siempre en relación a la intencionalidad de la conciencia que por algún motivo prefiere esto y rechaza aquello. Este preferir es central en la axiología de Scheler. ¿Por qué las ideas están implicadas en la guerra, la reconciliación, la paz o el perdón? Scheler contestará: **porque valoramos las ideas**, no tan solo por el interés que prometen, sino por el desinterés que nos inspiran. Pero para comprender esto debemos contextualizar dentro del debate axiológico la propuesta scheleriana considerada hoy objetiva y material, frente a la teoría subjetivista e intermedia o situacional. Esto, con el objetivo de aclarar la pertinencia de la propuesta scheleriana para el presente estudio.

2.4.3.1 OBJETIVISMO, SUBJETIVISMO Y TEORÍA INTERMEDIA DE LOS VALORES

En el contexto de los problemas contemporáneos de la axiología, ocupa un lugar central la pregunta: ¿los valores son objetivos o subjetivos? Frondizi considera que para evitar caer en una *disputatio de nomine* es fundamental una aclaración terminológica: «el valor será *objetivo* si existe independientemente de un sujeto o una conciencia valorativa; a su vez, será *subjetivo*

si debe su existencia, su sentido o su validez a reacciones ya sean fisiológicas o psicológicas, del sujeto que valora»¹⁹⁷. Para el objetivismo, valoración y valor deben distinguirse; por el contrario, para el subjetivismo tal distinción no tiene sentido. Ante esto emerge *la teoría intermedia de los valores* de Frondizi, que trata de evitar la polarización. Plantea que «el valor es resultado de una tensión entre el sujeto y el objeto, y ofrece, por tal razón, una cara objetiva y otra subjetiva engañando a quienes prestan atención solamente a una faz»¹⁹⁸; por lo tanto, afirma que «la oposición entre objetivismo y subjetivismo es falsa»¹⁹⁹. Concordamos en que es una oposición falsa, pero, ¿por qué razón suscribimos entonces la propuesta de Max Scheler? ¿Por qué consideramos que la reducción de Scheler a un objetivismo es imprecisa? La respuesta se puede extraer de una pregunta que hace Frondizi: «¿De dónde debemos partir en nuestro examen para poder atenernos a la realidad y no a teorías anticipadas y prejuicios?»²⁰⁰. En las siguientes páginas Frondizi, paradójicamente intentando invalidar a Scheler, termina citándolo para fundamentarse:

Que la filosofía y la ética deben partir de la experiencia, lo reconoce también Scheler. Escribe: «El conocimiento, de cualquier clase que sea, radica en la experiencia, y la ética debe también a su vez, fundarse en la “experiencia”^{*}». Esto no le impide sobrevolar luego las nubes de las esencias. [...] Es necesario determinar claramente qué se entiende por experiencia y no dejarla de lado cuando desmiente la teoría²⁰¹.

¹⁹⁷ FRONDIZI, RISIERI, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, México, FCE, 1958, p. 27.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 190.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 191.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 192.

*La cita de Scheler en nota al pie de Frondizi es la siguiente: «Cf. *Ética*, tomo I, p. 125».

Aquí es donde falla Frondizi en la comprensión de Scheler. Experiencia, precisamente para la fenomenología, y lo que hace Scheler fundamentalmente es fenomenología, es vivencia y la vivencia tiene un componente noético y noemático que el fenomenólogo debe hacer explícito en la epojé. Sin embargo, Frondizi entiende el concepto de experiencia en Scheler como si se tratase de un simple empirista, y no lo es. Por supuesto que Frondizi tiene razón en su crítica a una axiología que haga de la experiencia un objeto ideal. No es lo que hace Scheler; para él, el valor es un fenómeno que aparece a la conciencia y por medio de la reducción fenomenológica descubre que es un fenómeno esencialmente ético, axiológico y en su autonomía como ente, objetivo, material para la conciencia. Esto no invalida el argumento de Frondizi, simplemente muestra que su propuesta de una axiología situacional está más cerca de Scheler de lo que piensa. Visto así, la axiología de Scheler es también relacional, pero no en un sentido frondiziano de sujeto-objeto, sino en un sentido axiológico de preferencia: el valor está en relación con otros valores. Esta cercanía se comprueba en el hecho de que Frondizi recurra a la consideración scheleriana de la ética como componente fundamental para la comprensión del valor.

Para efectos de esta investigación, la teoría axiológica de Scheler sale fortalecida de este debate. Observa atinadamente Frondizi que en el objetivismo «La vivencia valorativa no capta el valor, lo crea». Por lo tanto, podemos decir que desde una axiología objetiva del valor podemos plantear, con Scheler, lo contrario: que la vivencia valorativa no crea el valor sino que lo capta a través de la intuición emotiva que prefiere. Y la preferencia puede entrar en conflicto con el gusto o lo que pueda cultural o subjetivamente considerarse como bueno o bello. Esa es la potencia de plantear el valor como algo distinto a la valoración. El riesgo de

un círculo infinito solo puede romperse por la ética. Y es lo que Scheler encuentra: el valor se da en relación con un valor antagónico y dicha relación polar solo puede ser develada por la eticidad del acto vivencial visto fenomenológicamente. Dicha eticidad se prueba en el *desinterés* del acto y la vivencia de alguien con respecto de algo o alguien más *en el mundo*. Es por lo anterior que la teoría axiológica objetiva de los valores de Scheler nos descubre el valor como un ente autónomo que vale y cuya esencia no depende de su existencia, pues existe siempre aun en su forma negativa. La ética como condición necesaria para su comprensión y la emotividad como condición necesaria para su captación tienen el potencial de limitar todo subjetivismo sensualista, eficiente o interesada.

Por lo tanto, concluimos en este breve apartado que la relación entre sujeto y objeto no agota la comprensión de la tensión axiológica, como lo pretende Frondizi, o en todo caso, hay una propuesta de tensión relacional en Scheler más profunda, esencial, que no se agota en la relación sujeto-objeto. Esta tensión relacional, más profunda que la de sujeto-objeto, es la de valor-disvalor, es decir, entre la polaridad del valor, inexplicable sin sujeto, por supuesto, pero que no hace del sujeto el centro de dicha relación. La relación en tanto no puede ser reducida a sujeto-objeto, no puede ser agotada en una epistemología, sino por la vía de la intuición emotiva como atinadamente demuestra Scheler. No es la intuición intelectual la que puede —sin caer en subjetivismo— resolver la cuestión. Y la ética en términos emotivos no puede concebirse sin la estética, a menos que derive o en objetivismo o en idealismo platónico. Es por esta posibilidad metodológica de complejización que nos decantamos por la teoría axiológica de Max Scheler para abordar el fenómeno de la rebelión como un fenómeno axiológico de precondiciones estéticas y emotivas.

En efecto, para Scheler los valores no los pone el sujeto (subjetivismo), ni tampoco dependen de la relación del sujeto con el contexto. Los valores existen por sí mismos y no dependen de la valoración que de un bien o una relación se haga. Y hemos citado que considera que los valores no se captan con el intelecto sino en la intuición emocional²⁰², se nos revelan en el sentir emotivo, sentimental, en preferir, amar, odiar²⁰³. Existe una diferencia importante entre el mero *contagio afectivo*, a nivel de masa, y la genuina *unificación afectiva* sobre la cual media la comprensión. Sin esta diferencia sería imposible comprender su propuesta, o podría confundirse con simple emotivismo. El problema irresoluble de las doctrinas subjetivas, a saber: que hay objetos valiosos que no son deseados y deseos que no son valiosos, no puede ser resuelto sin el auxilio de la ética y, sobre todo, del planteamiento fenomenológico del valor como esencialmente fenómeno de simpatía y emotividad en tensión entre o que prefiere y rechaza. ¿Por qué preferir dar la vida que mantenerla si se trata de un desconocido? Es evidente que una pregunta de tal envergadura se afronta mejor desde la propuesta de Max Scheler que, si bien no la agota, como veremos, nos traza la línea que nos mostrará de forma coherente las propuestas de Emmanuel Levinas.

Todavía Santamaría Garai problematiza la cuestión²⁰⁴: «Pero esta separación del valor respecto del mundo de lo empírico, de la existencia, ¿no implica el riesgo de subjetivizar los valores, de introducirlos dentro del círculo de los intereses de cada individuo? No, responde Scheler; la independencia respecto del ser no tiene como contrapartida el subjetivismo de los

²⁰² *Ibid.*, p. 42.

²⁰³ *Ibid.*, p. 128. Tomado por Frondizi de *Ética*, II, p. 108.

²⁰⁴ SANTAMARÍA GARAI, MIKEL GOTZON, «El rendimiento de un método...», p. 17.

valores. La objetividad es, esencialmente, «independencia respecto de toda opinión y deseo individuales»²⁰⁵, y esta independencia se da inicialmente en el valor que en la verdad. «Del mismo modo que no queremos hacer la verdad, sino buscarla, así también aspiramos a experimentar (*erleben*) los valores, y no producirlos»²⁰⁶. El planteamiento debe sonar absolutamente extraño en un mundo regido por el interés, la instrumentalización y el beneficio individualista.

Scheler busca la objetividad del valor en la vida eidética de la conciencia. Para tal efecto, a contracorriente del racionalismo o del subjetivismo, Scheler afirma el *ordre du coeur* como modo de acceso a la esencia de los valores por una reducción eidética desde la intuición emotiva y no la intelectual. La intuición intelectual del racionalismo no puede aprehender algo cuya esencia desafía precisamente toda racionalidad. Scheler se lanza al centro de ese desafío de la racionalidad al mover la fuerza reflexiva de la filosofía a la *intuición emocional*.

No es extraño que algunos filósofos definan los valores como *cualidades ideales a priori*²⁰⁷. La posibilidad cualitativa de la ciencia no existiría sin los valores. Por lo tanto, para Scheler *los valores no son relativos, sino absolutos, aunque la actitud hacia ellos sea relativa*, pero confundir la actitud hacia el valor con el valor mismo deriva en psicologismo. Los valores

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 17, nota al pie en el texto original: «El conocimiento del valor implica un acto del sujeto tan necesario como objetivo, afirma Scheler: «La ley de la gravitación tuvo un valor objetivo en nuestro universo mucho antes que Newton, aunque en nuestra opinión, existía tan solo como idea platónica, o pensamiento de Dios, ley inmutable, etc.» Y en ese mismo sentido se puede hablar también de la objetividad del valor. Sólo que, ante este concepto de “objetivo”, no se debe pensar, como sucede siempre, en el concepto de *ser* objetivo. Objetivo significa solamente: independiente de toda opinión o deseo individual. Por eso el valor no es considerado como menos objetivo que el ser» (*Beiträge...*, GW 1, 99).

²⁰⁶ *Ibidem*. Negritas añadidas.

²⁰⁷ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 420.

constituyen un reino autóctono regido por conexiones esenciales y leyes *a priori*. Scheler desarrolla sobre todo una ley de la *polaridad*. Los valores son positivos o negativos²⁰⁸, es decir, la existencia de uno excluye al otro y en esta exclusión se da un tipo de valoración sobre la cosa que puede ser negativa o positiva: la ausencia de fraternidad en una actitud implica una actitud con el valor negativo de la fraternidad: crueldad. No necesitamos demostrar esto, *tenemos intuiciones directas de los valores*, la humanidad ha intuido esta polaridad de los valores desde que es humanidad, y su despliegue en un sistema filosófico se fundamenta en este *ser intuido emotivamente* de su *polaridad*. Esto lleva a nuestro filósofo a proponer una jerarquía axiológica, la cual ha sido objeto de críticas. Lo que nos interesa de ella es la polaridad de los valores, es decir, el correlato negativo de la positividad de un valor y su vivencialidad estético-ética.

2.4.4 JERARQUÍA AXIOLÓGICA DE SCHELER

Con lo anterior, podemos entender que nuestro filósofo haya propuesto un entramado relacional entre la positividad y negatividad de los valores para comprender su realización. Es probable que la noción de jerarquía induzca a malos entendidos, pero veamos. Una vez que Scheler se encuentra frente al mundo de los valores, la reducción fenomenológica le exige en tanto método una descripción de cada uno de ellos. Nuestro filósofo afronta la cuestión y organiza sus hallazgos en un entramado que implica relaciones axiológicas que implican la

²⁰⁸ *Ibidem*.

eidética de cada valor: desde los más básicos, los materiales, hasta los más espirituales — recordemos que espíritu para la filosofía fenomenológica no es alma al modo escolástico, sino la vida de la conciencia. Una *intuición recta* y directa de la realización de un valor implica por lo tanto su universalidad: jamás declarar amor con fecha de caducidad nos muestra que la idea de eternidad se encarna implícitamente en una declaración de amor tanto como el desinterés. Quizá esto se aprecie con mayor nitidez en el siguiente poema: *Soneto de fidelidade* (1939), de Vinicius de Moraes:

Antes que todo, a mi amor seré atento
con tal celo siempre y tanto
que aún frente al mayor encanto
de él se encante más mi pensamiento.

Quiero vivirlo en cada vano momento
y en su honor esparcir mi canto
reír mi risa o derramar mi llanto
según sea su pesar o su contento.

Y así, cuando más tarde me sorprenda
quién sabe si la muerte, o la angustia de quien vive,
quién sabe si la soledad, o el fin de quien ama,
que pueda yo decir del amor (que tuve):
que no sea inmortal puesto que es llama
pero que sea infinito en cuanto dure²⁰⁹.

Con lo anterior podemos intuir que la ética para Scheler es la realización del valor de forma positiva a su esencia: la realización positiva del amor es el enamoramiento, toda variación negativa lo desrealiza.

²⁰⁹ El original en portugués. Trad. del Autor.

Colomer, al estudiar a Scheler, observa que el grado ínfimo de la jerarquización de los valores de Scheler lo constituye la *afectividad sensible*, las emociones que nos *mueven* a través de los sentidos y que pueden carecer de significación más allá de la sensorial: lo que me hiere o me cura, lo que me sabe bien o mal, lo agradable o desagradable a los sentidos, etcétera. Se elevan sobre los valores sensibles los que corresponden a la *afectividad vital*, la emotividad que se desencadena por su realización viva en relación a una sensibilidad vitalista: empatía o antipatía, bienestar o malestar, bonhomía o crueldad, etcétera; la jerarquía culmina con los valores religiosos: sagrado, profano. Los valores éticos no entran en el sistema porque, como explicamos en líneas anteriores, ética es la realización de la forma positiva del valor superior: realizar de tal modo los valores inferiores que no se excluya, sino se incluya los valores superiores²¹⁰.

Scheler es el filósofo de la reconciliación pues supera la escisión entre vitalismo, racionalismo y religiosidad (el segundo asume que el vitalismo es irracional y aquel que el racionalismo niega la vida y el último, religioso, que los dos primeros son profanos). Scheler no invita a ninguno de los tres en detrimento de algún otro. Logra develar el entramado que los conecta. Lo logra porque lo que importa de los valores es su realización en la ética, y no su *congruencia formal* con entes de la vida, de la razón o de la religiosidad. En este sentido, la parábola del buen samaritano representa un ejemplo de realización ética de primer orden y piedra de toque de la ética después de Scheler. No es sorpresa que Scheler en su ímpetu fenomenológico encare este otro elemento de los valores que es el religioso. Desarrolla una

²¹⁰ Cf. COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 422.

valiosa fenomenología de la religión que por el momento no abordaremos, pero que ha impactado a la teología del mismo modo que su axiología a las ciencias humanas. Era de esperarse por lo tanto que también encarase la cuestión mundana de la convivencia humana, y para Scheler esta se realiza a plenitud en la comunidad y la persona.

2.4.4.1 LA COMUNIDAD Y LA PERSONA

¿Cómo se ha de entender esta *persona* que aparece al preguntarnos por el realizador unitario de los actos diversos? Scheler piensa que se puede intentar «la siguiente definición esencial: *la persona es unidad de ser, concreta y esencial, de actos de la esencia más diversa*, que en sí [...] antecede a todas las diferencias esenciales de actos. El ser de la persona «fundamenta» todos los actos esencialmente diversos²¹¹.

La persona no es contemplada como un ser real que origina actos reales, sino como un ser «*esencial concreto que funda las esencias de los diversos tipos de actos*»²¹². Continúa Santamaría Garai: «¿Qué diferencia hay entre un ser real y esa persona concreta que se encuentra como fundamento de sus actos? El mismo Scheler nos la explica, para que no caigamos en la tentación de pensar que, por ser concreta, la persona es parte del mundo real —fáctico—, que es el ámbito relativo a lo vital e impulsivo:

²¹¹ SANTAMARÍA GARAI, MIKEL GOTZON, «El rendimiento de un método...», p. 29. Remite la siguiente cita en alemán: «In diesem Sinne dürfen wir nun die Wesensdefinition aussprechen: *Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich [...] allen wesenhaften Aktifferenzen [...] vorbergeht. Das Sein der Person 'fundiert' alle wesenhaft verschiedenen Akte*» *Der Formalismus...*, GW 2, 393-394.

²¹² *Ibid.*, p. 31. Negritas e itálicas añadidas. Esencial concreto porque vive y no en soledad, ni de pensamiento ni de cuerpo: es intersubjetivo.

Por el solo hecho de que algo sea concreto (*konkret*) no se considera ya como 'real' (*wirklich*). Así, por ejemplo, 'el' número 3 es una existencia *única* concreta, pero ideal y no real (*idéale und nicht wirkliche Existenz*), en cuanto que no funciona como una cantidad ni como número ordinal, [...] mientras que todos estos modos del número tres mentados (4-1=?; 2+1=?; 17-14;...) representan solo abstractos (*Abstrakta*) de aquel 3 concreto²¹³.

En este sentido, el sujeto no puede ser jamás objeto, porque es persona; al mismo tiempo, el espíritu no es impersonal, sería absurdo²¹⁴, la persona es por lo tanto esencialmente espiritual. Lo absoluto para Scheler es la persona humana, copartícipe de la persona divina. Por lo tanto, para Scheler la relación entre la persona y sus actos no es causal, sino fundamentante, como destaca Santamaría Garai: «La relación entre el sujeto y el acto no es una relación causal, sino de fundamentación»²¹⁵. Por ejemplo, «la percepción (*Anschauung*) de un *yo* 'fundamenta' la percepción de los hechos anímicos»²¹⁶. Esto deja claro que «la intuición de una esencia concreta de acto requiere la intuición de la esencia de la persona concreta que lo ejecuta pero esto no debe confundirse con que lo causa. Pero que la persona fundamente el acto no significa que lo cause»²¹⁷. La realidad de la acción es objeto de la reducción fenomenológica, y para Scheler esto no tiene como objetivo inmediato el conocer el acto, el conocimiento del acto, sino acceder a las condiciones para que lo esencial del acto pueda ser objeto de la

²¹³ *Ibidem*. Santamaría Garai remite a: *Der Formalismus...*, GW 2, 394, nota 2; en SANTAMARÍA GARAI, MIKEL GOTZON, «El rendimiento de un método...», pp. 31ss. En esta nota al pie, Santamaría Garai remite a un seguimiento de la noción de persona en Scheler como elemento cardinal.

²¹⁴ Cf. COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, pp. 431ss.

²¹⁵ SANTAMARÍA GARAI, MIKEL GOTZON, «El rendimiento de un método...», p. 42.

²¹⁶ *Ibidem*. Santamaría Garai remite a: *Reine Tatsache...*, GW 10, 475.

²¹⁷ *Ibidem*.

experiencia fenomenológica, y esto no debe confundirse con causalidad; en palabras de Scheler:

los fondos (*Gebalte*) de la contemplación categorial son los que ‘fundamentan’ los fondos de contemplación sensible. Así ocurre, por lo menos, cuando el vocablo ‘fundamentar’ no se entiende en el sentido del orden temporal en que nos llegan a nosotros —en cuanto seres psicofísicos— los contenidos parciales de un determinado objeto concreto, supuesto ya como real (todo esto sin haberse realizado la ‘reducción’). Así entendida, fundamentación se confunde con causalidad. Se entiende, por el contrario, ‘fundamentar’ como el orden en el que se constituyen, unos sobre los otros, determinados actos, de acuerdo con su esencia, así como los contenidos que comprenden, de acuerdo con su esencia; sin importar cuáles sean los portadores de actos y las cosas reales de que se trate, ni si las cosas son reales o irreales. Solo estas relaciones internas y objetivas de implicación (*inneren sachlichen Bedingungsverhältnisse*) —que radican en el orden mismo de los fenómenos, fenomenológicamente ‘dado’—, pueden ser llamadas *fundamentación*, con tal que se pretenda designar con este vocablo algo distinto del orden genético inherente al proceso perceptivo²¹⁸.

Menciona Santamaría Garai que:

Ciertamente, la relación entitativa entre persona y los actos reales de conocimiento o de amor que ella realiza, no es la de un obrar transformador de una cosa existente sobre otra cosa existente. Ni la relación de los actos intencionales con su objeto es la de una producción del objeto. Pero no es ésta la única posible relación causal real que se puede establecer entre ellos. Si un acto intencional es considerado en la realidad de su ser actual, se ve como una actualización real en una persona espiritual capaz de ejercer operaciones cognoscitivas —y volitivas— espirituales. La persona es, entonces, el fundamento real, y no solo el fundamento esencial, de una actualización estimativa de sus potencias operativas. La consistencia real de la persona es causa de la consistencia de sus actos. Pero éste es un aspecto que la ontología esencial scheleriana no puede tematizar. Para ello es necesario recurrir a la doctrina del acto y

²¹⁸ *Ibidem*. Santamaría Garai remite a: SCHELER, M., *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, 449.

la potencia, que Aristóteles señaló como uno de los sentidos fundamentales en que se dice el ser²¹⁹.

Podemos por lo tanto decir que una sociología scheleriana no se plantea «objetos de estudio» en el sentido epistemológico clásico, explicativo e hipotético deductivo, sino fenómenos sociales cuya problemática radica en la comprensión de las intencionalidades emotivas y éticas de la persona. ¿Qué innovación representa esto para la fenomenología? El «yo» husserliano es un concepto relativo que se auto referencia en cada reducción, en cambio, la persona no puede evadir ni reducir el hecho de su emotividad y de su relación axiológica con más personas. No hay reducción para la persona, es decir, no es fenómeno, ni objeto, ni sujeto cognoscente, es todo lo anterior y además lo es en tensión ética irreductible, pues nada escapa a los valores tal como nada escapa a las ideas: si Husserl llega al yo puro, Scheler llega a la persona comunitaria. ¿Por qué esto supone algo más que el yo, el objeto o el sujeto? Porque estas categorías remiten a algo que es parte del mundo, pero la persona no es parte, no puede ser arrancada o cercenada del mundo: ella es correlato. Para Husserl el yo puro es el correlato, para Heidegger el ser. Pero estos dos pueden o no ser comprendidos desde su emotividad. En el caso de Scheler esto es ineludible, la esencia del correlato en Scheler es la emotividad con arreglo a valores que realizan o no la ética.

Es así porque la conciencia no es solo conciencia de un *mundo*, sino de una *comunidad*. En la persona se dan vivencias que son propiamente «convivencias» (*Miterlebnis*). La *vivencia* tan cara a la fenomenología, es también *convivencia*. A tales convivencias pertenecen además de

²¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

la simpatía y el amor, actos tan originarios como el dominar, el servir, el obedecer, el mandar, el prometer, el pedir, etcétera²²⁰.

El deseo infinito de convivencia de la persona, lleva a Scheler a dirigir su fenomenología a *la persona infinita*.

La conciencia comunitaria le permite a Scheler desarrollar su teoría de las *unidades sociales*²²¹:

La *primera* [unidad social] se origina del contagio afectivo o la imitación involuntaria. En los animales se llama rebaño, en los hombres «masa».

La *segunda* [unidad social] se funda en una mutua convivencia (en el sentido originario de sentir, pensar, juzgar juntamente) y en la comprensión que de ello se origina, de suerte que cese toda distinción entre mi vivir y tu vivir para dar lugar a un verdadero «con vivir». Esta unidad social se denomina «comunidad» (*Gemeinschaft*).

La *tercera* [unidad social] aparece como una forma de unidad artificial, en la que todo enlace entre individuos es producido por actos conscientes especiales, vividos como provenientes del yo individual y dirigidos a los otros como tales otros. Se denomina «sociedad» (*Gesellschaft*). Entre Comunidad y sociedad existen conexiones esenciales. La más fundamental es esta: no hay sociedad sin comunidad.

La *cuarta* consiste en la unidad de personas particulares independientes e individuales en una «persona colectiva» (*Gesamtperson*). La persona colectiva consiste en la unidad de un centro espiritual de actos respecto de un modo peculiar de valores. Hay dos grandes esferas de valores a realizar para las personas colectivas: valores espirituales de cultura, es decir la *Nación*; valores religiosos de salvación, es decir la *Iglesia*. La nación ha sido generalmente absorbida por el *Estado*, cuya esencia está en el dominar. A la Iglesia compete, en cambio, servir a la salvación

²²⁰ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 432.

²²¹ *Ibid.*, pp. 432ss.

solidaria y total de las personas finitas. Por lo tanto, la idea de una Iglesia «nacional» es tan absurda como la de un Estado «universal».

2.4.4.2 LA ASCÉTICA Y CONCEPTO (DESGARRADO) DEL HOMBRE

En su última obra, *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler observa que conforme avanza la ciencia la comprensión que tenemos de la humanidad se vuelve más problemática, cayendo en la paradoja de un avanzado pensamiento científico que oscurece cada vez más la humanidad. La multitud siempre creciente de ciencias especializadas que se ocupan del hombre ocultan su esencia más de lo que la iluminan. Respecto a esto, nos interesa especialmente la noción de ascesis que Scheler utiliza y cómo lo hace. El hombre se ha vuelto definitivamente para sí mismo un problema²²². Para Scheler la inteligencia humana y la inteligencia animal son diferentes en grado, pero no en esencia, por supuesto que la diferencia es grande, pero esa diferencia se borra en cuanto ambos pasan a su dimensión instintiva e impulsiva, a su batalla contra el mundo que se les resiste²²³. Por lo tanto, insistir en la

²²² *Ibid.*, p. 435. Colomer remite a: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 11 (GAOS, J., *Introducción a El ser y el tiempo...*, pp. 23s).

²²³ SCHELER, MAX, *El saber y la cultura*, Chile, Editorial Universitaria, S.A., 1960, pp. 32-34. «El animal, por lo menos el vertebrado superior, muestra también los gérmenes de una “inteligencia técnica”, en el sentido antes definido, y, unida a ella, la capacidad de *elegir* con sentido en una dirección no prescrita rígida y típicamente por la organización de la especie. Puede, pues, afrontar nuevas situaciones, sin necesidad de tanteos, de una manera sensata y adecuada a las relaciones objetivas; puede incluso, en cierta medida, utilizar como instrumento determinadas cosas, sin emplear, claro está, siempre la *misma* cosa “como instrumento”, ni mucho menos imprimir a las cosas la *forma* duradera de un instrumento. Acciones genuinamente altruistas que antes se le negaban al animal, le son hoy reconocidas. Se han observado en los animales con toda certidumbre acciones que superan con mucho el instinto de criar a los pequeñuelos y la época típica del celo.

»La verdadera dignidad y significación del hombre habían sido antes gravemente desconocidas, por lo mismo que se tendía a rebajar el alma del animal. No es cierto, como antes se creía, que la inteligencia práctica y técnica sea lo que hace al hombre, hombre, en el sentido esencial. Lo que sucede es que en el hombre esta inteligencia ha aumentado enormemente en cantidad, hasta alcanzar el grado de un Siemens o de un Edison. Pero lo que constituye la novedad en el hombre es la posesión de actos, sujetos a una ley autónoma, frente a

inteligencia como fundamento de lo humano no representa para Scheler la piedra de toque, *el homo faber* es duramente criticado. Por el contrario, para nuestro filósofo el hombre es tal porque es persona, y lo es porque participa de una realidad más allá de su individualidad y su inteligencia, los griegos llamaron a esto el *logos* y Scheler espíritu (*Geist*)²²⁴. El hombre puede idear, y hacer de la resistencia del mundo objeto no de dominio sino de *comprensión esencial*: puede trascender la realidad concreta y temporal del mundo. La fenomenología abre a la filosofía una actitud radicalmente distinta de la ciencia: la actitud ascética. Veamos cómo Scheler logra estas conclusiones a través de la *reducción*, en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*²²⁵:

Para saber cómo tiene lugar este acto de reducción, es necesario saber en qué consiste propiamente nuestra vivencia de la realidad. No puede señalarse sensación alguna (azul, duro, etc.) que corresponda especialmente a la impresión de la realidad. Ni la percepción, ni el recuerdo, ni el pensamiento, ni ningún otro acto perceptivo posible puede procurarnos esta impresión, pues lo que nos dan es exclusivamente la manera de ser las cosas, jamás su existencia. La existencia nos es dada por la vivencia de la resistencia que ofrecen las esferas del mundo ya descubiertas. Ahora bien: resistencia solamente la hay para nuestros impulsos, para nuestra vida impulsiva, para nuestro impulso vital central. La vivencia primaria de la realidad, como vivencia de «la resistencia que ofrece el mundo», precede a toda conciencia, a toda representación, a toda percepción. La percepción sensible más penetrante no viene nunca condicionada por solo el estímulo y el proceso normal del sistema nervioso. Ha de existir a la vez un movimiento impulsivo, ya sea de apetencia o de repugnancia, aun cuando se trate de la más simple sensación. Por tanto, si una sacudida de nuestro impulso vital es condición

toda causalidad vital psíquica (incluso la inteligencia práctica, dirigida por los impulsos); ley que ya no transcurre análoga y paralelamente al proceso de las funciones en el sistema nervioso, sino paralela y análogamente a la estructura objetiva de las cosas y de los valores en el mundo». Itálicas añadidas.

²²⁴ Cf. COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 437.

²²⁵ SCHELER, *El puesto del hombre...*, pp. 56ss.

ineludible de toda posible percepción, las resistencias ejercidas contra aquel impulso vital por los centros y los campos de fuerzas residentes en el fondo de las imágenes de los cuerpos que integran el medio —las «imágenes sensibles» mismas carecen de toda acción causal— pueden ser vividas ya en un punto del proceso temporal de una percepción, en el cual no se haya llegado todavía a la percepción consciente de una imagen. La vivencia de la realidad no es, pues, posterior, sino anterior a toda «representación» del mundo. ¿Qué significa, pues, aquel enérgico «no» de que antes hablábamos? ¿Qué significa desrealizar el mundo o «idear» el mundo? No significa, como cree Husserl, reservar el juicio existencial; significa más bien abolir, aniquilar, efectivamente el momento de la realidad misma, toda esa impresión indivisa, poderosa, de realidad, con su correlato afectivo; significa eliminar esa angustia de lo terreno que como dice Schiller profundamente, sólo «desaparece en aquellas regiones donde habitan las formas puras». Este acto de desrealización, acto ascético en el fondo, sólo puede consistir —su existencia es «resistencia»— en la anulación, en la examinación de ese impulso vital, para el cual el mundo se presenta como «resistencia», y que es a la vez la condición de toda percepción sensible del ahora, del aquí y del modo contingente. Pero ese acto sólo puede ser realizado por aquel ser que llamamos «espíritu». Sólo el espíritu, en su forma de «voluntad pura», puede operar la inactualización de ese centro de impulso afectivo, que hemos conocido como el acceso a la realidad de lo real.

En este sentido, la ascesis adquiere una importancia antropológica y sociológica fundamental²²⁶:

El hombre es, según esto, el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética frente a la vida —vida que le estremece con violencia—. El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede rehusarles el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal, que dice siempre «sí» a la realidad, incluso cuando la teme y rehuye, el hombre es el ser que sabe decir no, el asceta da la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad. En comparación también con el animal [...], es el eterno «Fausto», la bestia *supidissima rerum novarum*, nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de

²²⁶ COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán...*, p. 439.

romper los límites de su ser ahora, aquí y de este modo, de su «medio» y de su propia realidad actual. En este sentido ve también S. Freud en el hombre el «represor de sus impulsos» —en su obra: *Allende el principio del placer*—. Y sólo porque es esto, puede el hombre edificar sobre el mundo de su percepción, un reino ideal del pensamiento; y por otra parte, puede canalizar la energía —latente en los impulsos reprimidos— hacia el espíritu que habita en él. Esto es: el hombre puede sublimar la energía de sus impulsos en actividades espirituales.

El compartir, el poner en segundo plano nuestra instintividad, nuestra básica pulsión de vida y supervivencia por amor, abre posibilidades para la comprensión de actitudes como la rebelión, cuya espontaneidad hace imposible toda causalidad racionalista como explicación. Hemos de rastrear pues la esencia de la rebelión en una simpatía por el otro, comprensible a través de una emotividad que ha valorado que la vida debe vivirse en simpatía con el dominado.

2.5 EMMANUEL LEVINAS

Emmanuel Levinas, filósofo francés de origen lituano, en 1931 introdujo en Francia la fenomenología de Husserl con la traducción de *Meditaciones cartesianas*. Tres años antes se había matriculado en Friburgo atendiendo cursos de Husserl y Heidegger. Su interés por la fenomenología comenzó por su lectura de *Investigaciones Lógicas I*. Original y crítico, muchos años después, en *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), escribirá: «A pesar de todo, lo que estoy

haciendo es fenomenología, incluso si no hay reducción según las reglas puestas por Husserl, incluso si la totalidad del método husserliano no es respetado»²²⁷.

Coinciden expertos como Dermot Moran y Antonio Pintor Ramos²²⁸ en que Levinas adquiere la talla de filósofo originalísimo con su obra *Totalidad e infinito* (1961), la cual causó perplejidad y en ocasiones fue juzgada como oscura; pero es en su siguiente obra, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974),²²⁹ donde Levinas logra aclarar y clarificar las originales preguntas de la anterior. Para Moran la original contribución de Levinas es la *fenomenología de la alteridad* y, lo es, en confrontación radical con su antiguo maestro, Martin Heidegger, «quien explícitamente excluye la ética de la ontología fundamental».

En este sentido, señala Moran, la contribución más importante de Levinas es su afirmación de que la ética *precede* a la metafísica. Para Levinas la ética es la verdadera *prote philosophia*, o «filosofía primera»; que lo que él llama «metafísica» (un amplio término que incluye a la epistemología) debe estar subordinado a la ética y a la esfera de la justicia²³⁰.

²²⁷ MORAN, DERMOT, *Introducción a la fenomenología*, trad. F. Castro Merrefield y P. Lazo Briones, Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial/México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2011, p. 308.

²²⁸ Ver la excelente presentación de Levinas, *supra*: MORAN, DERMOT, *Introducción a la fenomenología*, pp. 301-330. En adelante, DM y número de página. En este texto se puede seguir la recepción y la difusión de la fenomenología por Levinas, aunque plantea con toda franqueza no poder penetrar algunos pasajes levinasianos. Donde Moran se detiene, recomendamos la excelente introducción de Antonio Pintor Ramos indicada en el siguiente pie de página; esta introducción actualiza y despliega con didáctica elocuencia *De otro modo que ser...*, el trabajo más acabado del filósofo lituano-francés.

²²⁹ LEVINAS, EMMANUEL, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Nijhoff, 1974; trad. Alfonso Lingis, *Otherwise Than Being fo Beyond Essence*, La Haya, Nijhoff, 1981; según DM 307.

²³⁰ Cf. DM, 301.

Si el encargarse de los problemas metafísicos es un elemento fundamental de la validez rigurosa del saber, podemos plantear que Levinas está presentando la ética como el fundamento absoluto de todo planteamiento riguroso.

En 1940 Levinas cayó prisionero en su calidad de elemento del ejército francés y pasó el resto de la guerra en un campo de prisioneros de trabajos forzados: sus padres, sus hermanos y muchos de sus parientes fueron asesinados. No debe sorprender que Levinas se horrorizara al conocer de la militancia de Heidegger en el partido nazi, y que por lo tanto le horrorizara que la ontología heideggeriana pudiese desarrollarse sin la más mínima necesidad de relacionarse con los campos de exterminio o sin entrar en conflicto con la adhesión militante al nazismo. Antes de esto, Levinas había publicado el artículo «Martin Heidegger y la ontología», uno de los primeros estudios franceses sobre Heidegger, en 1932,²³¹ además de haber apoyado las críticas de Heidegger a Husserl. Es decir, que Levinas es quizás la voz más autorizada para una crítica profunda y radical ante *la autenticidad* —concepto central en Heidegger— «como una debilidad auto-centrada que estaba abierta a la explotación del sistema nazi»²³². Por lo tanto, nuestro filósofo va a desplegar un proyecto de pensamiento que criticará y buscará demoler una filosofía que encuentra el significado del *ser* en el *ser mismo*, que hace del *otro* un «accesorio» epistemológico llamado *objeto*.

Con Levinas podemos plantear lo siguiente: si el ser humano es capaz de pensar la totalidad como objeto de su pensamiento, ¿por qué *el otro* es más difícil de ser pensado que la

²³¹ DM, 305.

²³² *Ibidem*.

totalidad misma? Esto implica que hay *algo* que escapa a la totalidad, por eso *Totalidad e infinito* es subtítulo como *Un ensayo sobre la exterioridad*, y se refiere a la exterioridad de la totalidad; ¿qué es eso externo a la totalidad?: *el otro*.

El aparente oxímoron filosófico: *algo externo a la totalidad*, en tanto paradoja, es precisamente la apuesta de Levinas por sentar las bases de una filosofía de aquello que no puede ser más que abordado desde el oxímoron y la paradoja.

Levinas vuelve central de su obra la imposibilidad de *decir* algo, ese algo imposible de decir es al mismo tiempo aquello que escapa a toda mi capacidad de totalización, y no es algo que ocurre en relación a mí mismo, sino que es relación entre personas: el otro, mi prójimo, próximo a mí, el cual me interpela como no indiferencia, escapa permanentemente a la totalización. Por lo tanto, como observa oportunamente Dermot Moran: «*Exterioridad* es el término de Levinas para todo lo que escapa al aspecto totalizante, codicioso, del conocimiento, lo que *es* en la medida en que excede el *pensamiento*»²³³.

Levinas abre los caminos entre lo axiológico y lo afectivo convirtiendo la fenomenología en una restitución de todo aquello que queda fuera del análisis, de toda abstracción; plantea un encuentro más que en un descubrimiento, una ética más que una epistemología. Para Levinas la concreción —el encuentro— es más importante que la heurística:

Mi método es fenomenológico; consiste en restaurar lo que es dado, o que porta un nombre, lo que es objetivo, desde su trasfondo de intención, no sólo esa intención que va directamente hacia el objeto, sino hacia todo lo que llama hacia su concreción, el horizonte [...] la

²³³ *Ibid.*, p. 307.

concreción es la reunión de lo que está vivo, de la intencionalidad, que no es enteramente heurística; incluye lo axiológico y lo afectivo. Consiguientemente el significado es dado en la concreción, y puede haber sorpresa aquí por encima del papel general de la tematización²³⁴.

Para Levinas, Husserl revitaliza el antiguo paradigma griego de la contemplación, el retroceder ante el mundo dado para comprenderlo. En este sentido, el *Mito de la Caverna* de Platón describe un arco gnoseológico que termina en Husserl, al tiempo que se actualiza para continuar la tradición occidental de alejarse de las cosas para saber lo que las cosas son, no en un distanciamiento sino en una liberación de la alienación del *sub-jeto* bajo el peso del *ob-jeto*. La fenomenología es el emerger a la superficie de las cosas y remontarlas para desembarazarse de su óptica y monolítica pesadez sobre el ser. Moran destaca que, para Levinas: «El significado de la reducción [fenomenológica] descansa en la separación que provoca entre los humanos y el mundo: “No es siendo en el mundo que podemos decir lo que el mundo es” (EE 42; 64)»²³⁵. Pero aquí hay un detalle que Levinas nota, y dirige su crítica contra el hecho de que este alejarse es al mismo tiempo la posibilidad del abandono del otro, un abandono fácil de pasar por alto porque confunde al otro con un concepto, con la representación que hacemos de la alteridad para aprehenderla. Esto afectará a todo el conocimiento anterior a esta crítica: Levinas se da cuenta, y critica, que, para el conocimiento, el otro no es en sí el otro sino la representación que la inmanencia genera en la *mismidad* para encontrar certezas en lo que la refleja, como espejo, sin preocuparse por la realidad de ese reflejo sino por su correspondencia biunívoca. Como nota Moran, Levinas critica que «en la intencionalidad

²³⁴ *Ibid.*, pp. 308-309.

²³⁵ DM, 309. La cita (EE 42, 64) remite en el texto de Moran a *Exisence and Existens*.

[como la conciben Husserl y la fenomenología en general] el pensamiento se satisface a sí mismo al ser: Muy frecuentemente, para Levinas la fenomenología retrata la noción de intencionalidad como “una adecuación con el objeto”»²³⁶. Por el contrario, la posibilidad de abrirse a la *alteridad* sin adecuarla estaría enfocada en la trascendencia y la finitud contingente, no en la inmanencia y la eternidad eidética. Se puede estar o no de acuerdo, pero Levinas hace una observación realmente aguda.

Levinas pone el dedo en la llaga de la ciencia, del rigor deshumanizante, individualizador, fetichizador de la alteridad, y que la fenomenología, en su búsqueda de rigurosidad, corre el riesgo de cometer. No es que la fenomenología por sí misma cosifique, ni es lo que diría Levinas, a menos que se le simplifique, pero la emplaza *metafísicamente en la pregunta por el otro*, pone sobre la mesa cierta ausencia de la ética y la emotividad tras la búsqueda de una fenomenidad aparentemente desencarnada, o que puede prescindir con horrorosa facilidad de la carne y deriva en ontología descarnada.

Si bien, para Levinas, Husserl llega a los límites de toda forma de conocimiento, no los transgrede y, por lo tanto, la intencionalidad «seguirá atrapada en el paradigma del conocimiento como una clase de posesión o codicia sobre su objeto»²³⁷. Estos planteamientos nos recuerdan mucho las críticas ya hechas en el mismo sentido por parte de Max Scheler y Edith Stein.

²³⁶ DM, 309-310.

²³⁷ Cf. *Ibidem*.

Levinas considera que la experiencia humana es cercenada de su dimensión inalienable al ser alienada en una representación que la descarna y vuelve abstracta. Aunque considera que la fenomenología puede liberar la experiencia humana de este problema, primero ubica en qué sentido la misma fenomenología todavía se encuentra atrapada en él. Ubica el problema en la noción de *intencionalidad* como *representación*. Para Levinas, «la caricia del amante no puede ser capturada en ninguna explicación de la intencionalidad y es por eso que debe ser buscada una fenomenología *más allá* de la intencionalidad»²³⁸. Las repercusiones de esta crítica son amplias, alcanzan a toda la racionalidad filosófica que fagocita totalitariamente el mundo hasta convertirse en racionalismo, «*violencia positivista*»²³⁹, indiferencia académica, nihilismo filosófico, etcétera. Levinas, como Scheler y Stein, fenomenólogos de la ética, señalan pues el despojo metódico y científico de toda humanidad para someterla a la maquínica función estructural de las cosas, los sistemas y la relación instrumental sujeto-objeto. Sin duda fue Husserl quien notó este problema en su crítica al Naturalismo que confunde la descripción científica con las cosas mismas. Para Levinas, *el otro* necesariamente escapa al Naturalismo, pues me llama en un diálogo prereflexivo, prelógico, jamás formal, porque es cuerpo significante que no tiene como prerequisite ni relación ni conocimiento, comienza con la simple percepción. El *otro* escapa a su totalización-totalitarización pues siempre responde, se expresa, me *interpela*, y para Levinas es la encarnación de lo infinito, y el infinito la encarnación de la *alteridad*. El *sentido* de lo anterior es, además de ético,

²³⁸ Cf. *Ibidem*.

²³⁹ Concepto desarrollado en HAN, BYUNG-CHUL, *Tipología de la violencia*, Herder, 2016.

metafísico. Por eso plantea Levinas que la ética precede a la esencia, pues, una existencia no ética desde su origen, realmente reduce las relaciones a causalidades y no a responsabilidades. Es por eso que Levinas «puede ser entendido en el intento por abrir la fenomenología para describir esta dimensión trascendental de la experiencia humana»²⁴⁰ de la alteridad.

2.5.1 DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA²⁴¹

Pintor Ramos se pregunta respecto a la propuesta de Levinas: «¿Será, pues, el ser, con todo su cortejo lógico, el límite insuperable de la filosofía?» Y en su «Introducción» a la edición castellana de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de Levinas, afirma: «La presente obra se enfrenta a cuerpo limpio con este problema radical y, por lo tanto, con el problema de la filosofía misma»²⁴². Levinas encara dos frentes simultáneos a los límites del *ser* en tanto cuestión filosófica, y también a la cuestión de la *conciencia* como metafísica de la subjetividad.

Pintor Ramos ve en estas confrontaciones por parte de Levinas

una previa actitud no tematizada, que concibe lo dado como algo que «está ahí delante» y a lo que se opone como contemplador imparcial un «sujeto». El resultado será, luego [según Heidegger] un intento de conciencia universal, de someter la entera realidad a las exigencias lógicas internas de la conciencia, con lo que el sujeto humano se convierte de hecho en ente

²⁴⁰ DM; 310.

²⁴¹ LEVINAS, EMMANUEL, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme 1987), 5ª ed., 2011, trad. Antonio Pintor Ramos, de aquí en adelante OMME y el número de página de esta traducción al español.

²⁴² PINTOR RAMOS, ANTONIO, «Introducción a la edición castellana», en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, 5ª ed., 2011, p. 13.

privilegiado y absoluto sobre el cual recaen los atributos antes reservados al ente divino. La «metafísica de la subjetividad» se convierte así en una «ontoteología»²⁴³.

Es decir, que Levinas señala en la fenomenología, pero también en la ontología, una epistemología sujeto-objeto que aún no supera el dominio del sujeto sobre el objeto, cuya complejidad radica en su sacralización secular. A la luz del nazismo, el *Dasein* no podría más que parecer a los sobrevivientes de los campos una suerte de eterno retorno del horror.

En el señalamiento de una ontoteología, Levinas permite rastrear cómo Heidegger hace de la metafísica víctima por segunda vez: primero del positivismo y ahora de la ontología. La metafísica nuevamente relegada como imposibilidad porque

al romper la unidad del ser mediante el privilegio de un ente [*i.e.* la conciencia], ni puede justificar este privilegio sin caer en un razonamiento circular, ni puede saltar de modo lícito desde ahí a la totalidad del ser [...]. La subjetividad y la conciencia son sólo momentos efímeros y parciales dentro de la historia del ser, aprisionada en el lenguaje «lógico» y manipulador que solo puede salir pulsando armónicos olvidados y esto, según Heidegger, solo puede ser desde la filosofía como filosofía griega²⁴⁴.

Pintor Ramos señala el problema: para Heidegger la filosofía es griega y solo puede ser griega para seguir siendo filosofía. En sus últimos escritos, continúa Pintor Ramos, Heidegger parece romper incluso con toda «filosofía» en nombre de un «pensar», más invocador que enunciativo cuyo resultado final deja perplejo al lector²⁴⁵. Pero si Heidegger señaló a Husserl por dar paso a una «metafísica de la subjetividad», Levinas notará que Heidegger da paso a

²⁴³ *Ibid.*, p. 17.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁴⁵ *Ibidem.*

una totalización ontológica «sólo posible gracias a la violencia que relega a márgenes insignificantes lo diferente y coloca en el centro la deslumbrante luz del sujeto triunfador, centro desde el cual esos márgenes carecen de relieve envueltos en las tinieblas»²⁴⁶. Este esfuerzo de Levinas por entender las implicaciones metafísicas y prácticas de la totalización ontológica, nos devela que en tal totalización hay una:

Historia de violencia, de marginación, de esclavitud y de segregación total, cuya lógica interna no se detiene hasta la demencia de la destrucción absoluta que alcanza al propio destructor en un estúpido juego de aprendiz de brujo. Al fondo están Auschwitz y la amenaza permanente del genocidio nuclear²⁴⁷.

Por eso la crítica de Levinas es hacia el *ser* en tanto totalidad, totalidad en la cual «el infinito solo puede concebirse dentro del ser al lado de lo finito y la trascendencia lo es dentro de la inmanencia»²⁴⁸. En contra de la trascendencia atrapada en la inmanencia en un totalitarismo ontológico, es que el levinasiano *más allá del ser* «recoge el impulso crítico de Heidegger para ir más allá de él»²⁴⁹.

2.5.2 MÁS ALLÁ DEL «SER»

El totalitarismo ontológico es incapaz de reconocer lo diverso, su tendencia es depurar la diferencia al grado de poder dictar qué es *auténtico* o *inauténtico* forzando incluso la diferencia ontológica a su contención y pertenencia al ser, «esto supone todo el trabajo de violencia

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁴⁷ *Ibidem.*

²⁴⁸ *Ibidem.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

engullidora de la diversidad. La ontología es incapaz de concebir lo exterior a ella sin violentarlo en su carácter irreductible»²⁵⁰. Lo anterior, hasta el grado de forzar la trascendencia a su aprisionamiento en la inmanencia: este es el foco fundamental de la crítica de Levinas y nota que «en todo caso, solo se habla de ella conforme al reflejo que ofrece en el ser dentro del lenguaje y la gramática del ser»²⁵¹. Levinas está por lo tanto revitalizando una crítica al ser mismo de la filosofía occidental y su identidad centrada en sí misma como piedra de toque para la definición de lo otro que, de esta forma, jamás llega a ser realmente lo otro sino reflejo propio. En este sentido, critica Levinas que hasta ahora no se ha hablado verdaderamente de la trascendencia sino de una especie de «juego interno del ser». Esto puede entenderse como la instrumentalización de la sombra de lo distinto para autoafirmarse. Es pertinente la cita que Pintor Ramos hace de Levinas donde se amplía su crítica a toda la filosofía occidental:

En la concepción clásica, la idea de la trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si, en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma de sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia.²⁵²

La trascendencia hasta antes de esta crítica de Levinas, desde su perspectiva, no compromete la identidad y por lo tanto es una trascendencia que no toca lo propio, sino que lo afirma, afirma al ser obviamente, desde el ser que se plantea la trascendencia. Esto, observa Levinas, que niega la posibilidad de la trascendencia como algo realmente más allá del ser, reduce el infinito a *una* dimensión o a la totalidad de lo finito, y por lo tanto convierte en definitiva la

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ibid.*, p. 25. Tomado de *Totalidad e infinito*, p. 282.

historia macabra de una violencia sin límite, es por eso que a la primacía griega de la ontología contraponen Levinas la posibilidad de una verdadera «metafísica», capaz de manifestar la irreductible originalidad de lo exterior al ser²⁵³. Con esto Levinas plantea, por lo menos, la insuficiencia de la ontología para invalidar la metafísica como humanismo o un subjetivismo, pues sin metafísica la ontología cae en el absoluto-absolutista por vía del ser. Esta miopía de la ontología al mismo tiempo muestra que ética y metafísica son correlativas, al menos desde la perspectiva de Levinas, desde luego, si realmente se quiere iluminar las zonas oscuras del subjetivismo, el nihilismo y la ontología. Esta última choca frontalmente con la inabarcable pluralidad de la experiencia en el mundo, y tal experiencia se da en términos de *sensibilidad*, lo que tiene implicaciones estéticas importantes. La sensibilidad que persistentemente ha sido tratada como simple *input* del ser, cuando no puerta para las fantasmagorías. Desde una perspectiva ontológica, la sensibilidad es la portadora de los entes y, por lo tanto, la puerta de entrada al olvido del ser. Este es un eco del idealismo trascendental husserliano que, atendiendo al idealismo griego, piensa la experiencia como fuente de datos, datos que es necesario depurar de la falsedad que encarnan para lograr acceder a la inmanencia.

Pintor destaca que tradicionalmente la filosofía se acercó a la sensibilidad como algo *no intelectual*, que aporta un material bruto útil para la ulterior intelección, datos-para la inteligencia. Levinas se opone tajantemente a esta concepción de sensibilidad²⁵⁴. Oposición que compartimos. Como cabe imaginar, tal oposición sostiene que no es en la inteligencia ni

²⁵³ Cf. PINTOR RAMOS, ANTONIO, «Introducción a la edición castellana», p. 26.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 30ss.

en la abstracción de lo real que la alteridad puede darse realmente, sino en la sensibilidad. El otro me interpela al señalarme, al acusarme o felicitar-me, al emplazarme a no ignorarlo y a socorrerlo, o a ignorarlo, pero dejarme clavada una espina antes de echarlo al olvido. Esto implica la temporalidad.

El otro en tanto diacrónico por ser su tiempo y no el mío, «rompe la sincronía, trabajosamente elaborada, del ser y el tiempo. Antes que posible colaborador o enemigo, el otro se me impone hasta despertar mi compasión y mi amor»²⁵⁵. La diacronía de mi tiempo desgarrado por el otro es la *huella* de una ausencia eterna pero siempre presente. En este sentido, la antepredicación se da en el imperativo de la no indiferencia: decido antes de poder decidir y esa decisión me es arrancada por el otro antes de que pueda clarificar si lo he decidido o me ha sido impuesto. Pero tal «otro» no me arranca la decisión desde el poder, por el contrario, desde su vulnerabilidad silenciosa que bien puedo dejar de notar, que bien puede serme indiferente. ¿Cómo saber si lo ahora dicho realmente se encuentra antes de todo, es decir, que es la antepredicación primera? Debería poder rastrearse a través de alguna reducción operada sobre *algo*, después de todo, es esta la esencia fundamental del método fenomenológico. Y efectivamente Levinas responde tal pregunta con el lenguaje como ese algo donde podemos seguir la antepredicación hasta su primera causa:

La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaure por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven en la relación o siguen siendo absolutos

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

en la relación. El lenguaje se define a la vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia²⁵⁶.

El lenguaje rompe la historia en el *Decir*, noción fundamental en la propuesta de Levinas, que está en tensión diacrónica con lo *Dicho*. Cualquier historiador puede ver aquí la tensión histórica entre la sedimentación de lo establecido y el devenir creativo de lo que rompe tradiciones, pero, sobre todo, significados. Levinas rechaza así, «el discurso cerrado y totalizador de la razón, discurso intachable lógicamente, pero traidor de la experiencia»²⁵⁷. Pero, si la ciencia empírica hace de la experiencia su piedra de toque, ¿cómo puede hablar Levinas de traición a la experiencia? Forzosamente debemos preguntarnos: ¿de qué experiencia está hablando? Se refiere a la experiencia como dato, como *input*, como sinónimo de sensibilidad. Y es una observación pertinente porque para el racionalismo la sensibilidad provee datos pero no es una forma de conocimiento más allá de la reactividad del cuerpo, el cual irá recibiendo significación sobre la experiencia a partir de su abstracción o el análisis. Esto devela la vigencia del cartesianismo que hace de la sensibilidad un elemento más del cuerpo-máquina.

Sin embargo, la experiencia de la herida, de la responsabilidad, será traicionada por toda forma de pensamiento que se ahorre la ética para alcanzar conclusiones formales perfectamente lógicas en sistemas cerrados a toda polisemia. Por el contrario, Levinas hará

²⁵⁶ PINTOR RAMOS, ANTONIO, «Introducción a la edición castellana», p. 32, cita a Levinas y remite a *Totalidad e infinito*, p. 208.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

de la *anfibiología*²⁵⁸ un momento, quizá, el momento, en que el ser se enfrenta a su más allá y que tanto el racionalismo como la ontología han preferido desechar por complejo y alógico. Aun la misma hermenéutica no deja satisfecho a Levinas como aproximación a la cuestión *anfibiológica*.

Subvertir, pues, el gran basamento gnoseológico que va de la identidad a la ontología, lleva a Levinas a dejar de plantear la filosofía como un *neutral* «amor al saber» sino como un *responsable* «saber del amor»²⁵⁹. La empresa de Levinas es movernos del paradigma griego que busca el saber por amor al saber, para llevarnos al amar como condición del saber. Movernos al amor para saber, pues el saber sin amor es un saber descarnado, esto plantea el amor como condición *sine qua non*. Esto plantea la imposibilidad del conocimiento ignorando al otro. Amar al conocimiento porque es conocimiento queda reducido en la crítica de Levinas a fetiche. Por el contrario, emerge el planteamiento que solo quien ama a alguien podrá plantearse verdaderamente el conocimiento. Porque el conocimiento como lo entendemos hasta antes de Levinas lo es siempre de algo, pero el amor es amor a alguien. Levinas abre por lo tanto el camino para una comprensión desconocida para occidente, un camino que no hace de la neutralidad, el rigor o la objetividad su centro, sino la ética. Por lo tanto, decir *más allá de la esencia* es más allá de lo inmanente para encontrar al prójimo en tanto *ser humano* no esencializado por mí sino detonando todas mis esencializaciones, particularidades o

²⁵⁸ Se refiere a las frases que pueden ser ambiguas porque pueden significar dos cosas al mismo tiempo. Proviene del griego *amphibolia* de *amphibolos*, literalmente algo que se divide al ser arrojado. Levinas usa el término para profundizar el debate entre la lógica formal y todo aquello que puede ser ambiguo y escapa a la lógica y el formalismo: ahí está la potencia de lo inaprehensible por el racionalismo.

²⁵⁹ PINTOR RAMOS, ANTONIO, «Introducción a la edición castellana», p. 36.

generalizaciones con su existencia, con su olor penetrante, con sus miasmas, con su dolor y sus ojos que denuncian la injusticia de mis zapatos frente a sus pies descalzos. Se derrumba entonces el concepto ser humano porque el otro me trasciende, es el límite de lo inmanente precisamente porque no está en mí. Ninguna *reducción* me lo mostrará, al otro, pues es próximo, prójimo, cuya vulnerabilidad me interpela inexorablemente y cuya autonomía es irreductible a mis interpretaciones. Solo queda la ética para acceder a él, como posibilidad de abrirme realmente al mundo, al suyo y no al mío.

2.5.3 HAY ALGO QUE NO ES «SER»

La nada *no-es*, no puede ser; de este modo el existencialismo termina por cerrar toda posibilidad de transcendencia. Levinas abre ese candado y plantea que hay algo más allá del ser, y no es precisamente la nada, sino que es el Otro. Para Levinas el otro es algo más que su ser, en tanto persona infinita, inabarcable por ninguna definición que pudiera hacer de él. Es por eso que Levinas mienta *lo-otro-que-el-ser*. En palabras de Levinas, «si la transcendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al *acontecimiento del ser* — al *esse*, a la *esencia*— que el hecho de pasar a lo otro que el ser. Pero ¿qué quiere decir *lo otro que el ser?*»²⁶⁰. Queda claro: el Otro, la Persona infinita, más allá de todo lo que yo pueda decir que es. La transcendencia pues no reside ni en el ser ni el no ser que se dialectizan y se colman cerrándose en la esencia. Para Levinas la esencia es por lo tanto algo imputable como

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.

dominación o interés: «La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno»²⁶¹. En la búsqueda de la esencia y del ser, para Levinas todo entra en conflicto a pesar de la diferencia de regiones ontológicas, lo que implica a la esencia como la sincronía extrema de la guerra, los entes buscando aniquilar al otro para ocupar su lugar desde el conocimiento que lo hace objeto de conocimiento o sujeto de conocimiento, pero nunca otro. Por eso la paz entre esencias y entes es una paz falsa, «alargamiento del tiempo como cálculo, mediación y política. La lucha de todos contra todos se convierte en intercambio y comercio»²⁶², porque en efecto cada *uno* se asume *todos*, todos y cada uno son la convicción egoísta de todos los unos de que todos son él de alguna u otra forma. La paz en este sentido es, qué tan yo, eres tú. Para Levinas esto es «el ahogo del espíritu que contiene su aliento» en un tiempo que no *trans-curre*. En este ahogo ve Levinas el sentido para «lo más allá de la esencia», es la liberación del espíritu de su esclavitud a la esencia como la esclavitud de Narciso al reflejo. ¿Cómo por lo tanto romper esta sincronía extrema que ahoga toda posibilidad de lo Otro en la guerra de los egos alérgicos? Para Levinas la respuesta está en el lenguaje, o mejor dicho, en su temporalidad como diacronía que rompe y escapa a esa sincronía que es a fin de cuentas tiempo inmóvil, dictadura de lo que es sobre todo lo que no es. Esto lo plantea Levinas como *lo dicho* y *el decir*, respectivamente. Noción en la que el interés, aplazamiento de la guerra, puede dar paso al desinterés, vida más allá de la guerra o incluso en su misma esencia. Porque señala el filósofo que no basta traer a cuento lo otro en tanto no hay apertura

²⁶¹ *Ibid.*, pp. 46ss.

²⁶² *Ibidem*.

al decir del otro. El decir del otro, concreto, vivo, palabra que sale de la boca en el instante, es la única posibilidad diacrónica que escapa a la dictadura de lo dicho, muchas veces, dictadura eternizada en lo escrito, cementerio de papel y de palabras.

2.5.4 LA RESPONSABILIDAD, LA INTRIGA DE LA PROXIMIDAD Y EL QUITARME EL PAN DE LA BOCA

Para Levinas, «El decir original o pre-original —el logos del pró-logo— teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser. Con relación a él, el ser tiene todas las apariencias de un juego»²⁶³ que se convertirá en apuesta, un *interés* de denigra aún más la dignidad del otro, pero al mismo tiempo la significa. Por ejemplo, lo Dicho como hipótesis bajo la cual el otro es reducido a *mí* medio para la comprobación de lo dicho en la hipótesis, o de cualquier sistema de significación que le imponga:

Por tanto, el lenguaje como Dicho puede concebirse como un sistema de nombres que identifica entidades y, en consecuencia, como un sistema de signos que duplica los entes que designan sustancias, acontecimientos o relaciones mediante sustantivos o distintas partes del discurso derivadas de los sustantivos que designen identidades; en suma, que *designen*. Pero con el mismo derecho, el lenguaje se concibe como verbo en la proposición predicativa allí donde las sustancias se descomponen en modos de ser, en modos de temporalización, pero donde el lenguaje no dobla el ser de los entes, sino que expone la resonancia silenciosa de la esencia.

²⁶³ *Ibid.*, p. 48.

Pero las identidades idénticas —cosas o cualidades de cosas— comienzan a resonar en su *esencia* en la proposición predictiva, no a continuación de la reflexión psicológica sobre la subjetividad y la temporalidad de la sensación.²⁶⁴

Ahí el problema, lo Dicho es la significación que enuncia al mundo, nombrándolo, juzgándolo. Lo Dicho es dominación del monólogo a través de la verbalidad y es opuesta al Decir que en esencia *es responder al otro*, y no taxonomizarlo según un sistema de signos de ningún tipo. Lo Dicho dota de identidad al otro, quiera o no, mientras que el Decir es abrirse al otro lejos de toda identidad, sin importar la identidad:

Pero significa también, interpretando el hecho de que la esencia expone y se expone, que la temporalización se enuncia, resuena, se dice; no conceder prioridad a lo Dicho sobre el Decir. Esto supone ante todo despertar en lo Dicho el Decir que se absorbe en él y que *entra, absorbido de este modo, en la historia que impone lo Dicho*²⁶⁵.

Lo Dicho habla del prójimo, silenciándolo; por el contrario, el Decir es responderle no de yo a tu sino de tú a mí. Levinas lanza una crítica a la historia del conocimiento, que es la historia del silenciamiento del otro bajo el peso del despliegue racional de lo inteligible, y muestra la escisión irresoluble en que los especialistas se centran en sus teorías y se desprenden del mundo, duplicándolo bajo sus condiciones controladas, Dichas, y muestra por qué el retorno de lo duplicado aplasta la realidad original bajo el peso de modelos y sistemas. Solo retomando la responsabilidad del otro en mí se puede avanzar en el sentido de la crítica de Levinas:

Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que *decir significa responder del otro*, es por lo mismo no

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 90-91.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 94.

encontrar ya más límite ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre, libertad y destino incontrolables para mí²⁶⁶.

Esta tensión entre lo Dicho, que puede evadir toda responsabilidad, y el Decir —responder al otro sin evasión— es la tensión de la *proximidad*. Esto es la esencia de la importancia de la fenomenología de Levinas. La reducción fenomenológica en Levinas permite desanudar *la intriga de la proximidad*, el misterio que nos hace alejarnos mientras más queremos aproximarnos:

La intriga de la proximidad no es una peripecia de la intriga del conocimiento, toda vez que el saber se justifica mediante la comunicación y el Decir de la responsabilidad que además, aporta el plano del desinterés que preserva a la ciencia de la ideología. La esencia de la comunicación no es una modalidad de la esencia de la manifestación. La intriga del Decir, en la que anida el *quien* o el Uno, se deja sorprender en la huella que de él guarda lo Dicho; de este modo es como es posible la Reducción [fenomenológica]. Lo Dicho, que absorbe al Decir, no se convierte en su dueño, aun cuando por el abuso del lenguaje lo traduzca ante nosotros traicionándolo. Desatar el nudo de la intriga del Decir no pertenece al lenguaje en tanto que, Dicho, no compete a la última palabra. El Decir significa sin detenerse en lo Dicho, no parte de un Yo, no se remite al develamiento dentro de una conciencia²⁶⁷.

Por eso Levinas plantea que la intriga de la proximidad y de la comunicación no es una modalidad del conocimiento, es una ética en el rostro del prójimo, es una responsabilidad que me lleva a «quitarme el pan de la boca».

²⁶⁶ LEVINAS, EMMANUEL, *De otro modo que ser...*, p. 99.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 101.

Lo Dicho debe ser trascendido diacrónicamente por el Decir para que se dé la vida, la relación, algo más que esencia o ser: lo Otro. Levinas incluye en la crítica a lo Dicho por la ciencia o toda *apofántica* —todo juicio que afirma o niega algo. Aquí Levinas plantea la responsabilidad como algo que excede la verdad, al juicio —y por lo tanto a toda apofántica y a la lógica misma—; esta crítica es la prefiguración de su propuesta: la ética excediendo al conocimiento, la ética como responsabilidad y situación y no como juicio. Ser o no ser, saber o no saber, esencia o apariencia, todo es vacío si no es precedido por la responsabilidad con el presente, tiempo del Decir, tiempo de «la risa que rechaza el lenguaje». Pero un presente temporalizado como un tiempo diacrónico, el del otro, «diacronía refractaria de toda sincronización, una diacronía trascendente»²⁶⁸. La ambigüedad de la diacronía implica una palabra con dos tiempos, irreductibles a la palabra misma:

Pero si el tiempo debe mostrar la ambigüedad del *ser* y de lo otro modo que ser, entonces es conveniente pensar su temporalización no como esencia, sino como Decir. La esencia plenifica lo dicho, o el epos²⁶⁹ del Decir; pero el Decir por su poder de equivocación —esto es, por el enigma cuyo secreto retiene— escapa al epos de la esencia que lo engloba y significa más allá, según una significación que titubea entre este más allá y el retorno del epos de la esencia. Sea equívoco o enigma, ahí está el poder inalienable del Decir y la modalidad de la trascendencia²⁷⁰. La subjetividad es precisamente el nudo y el desanudamiento: el nudo y el desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia»²⁷¹.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

²⁶⁹ *Epos, mythos y logos* son tres nociones griegas para decir “palabra”. Esta ambigüedad entre las tres nociones fue objeto de un análisis de Heidegger en su Curso sobre Parménides de 1942. Ver: ESCOUBAS, ÉLIANE, «Mythos, logos, epos con palabra (Heidegger)», *ARETÉ Revista de filosofía*, vol. XXI, núm. 2, 2009, pp. 401-409.

²⁷⁰ Nota de Levinas en el texto original (p. 53) que dice: «Véase *Enigme et phénomène* en nuestro *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967, pp. 207-217».

²⁷¹ *Ibidem*.

Con esto debe quedar bastante clara la propuesta de Levinas de qué es lo otro, aquello con un poder de equívoco de parte mía imposible de conjurar por el conocimiento, abordable en justicia y dignidad más que por una episteme, por la ética como *quitarse el pan de la boca, el único que nos queda, para dárselo al otro, quien ni siquiera tiene fuerzas para pedirlo y que bien, en su incapacidad de pedir, de decir, podríamos ignorar sin ninguna consecuencia, pues simplemente no pidió.*

Estos planteamientos, como hemos dicho ya, nos emplazan no solo a su debate sino a confrontarnos en la pregunta: ¿me he quitado el pan de la boca por el otro? Puede que sí, puede que no, para Levinas esta acción es la condición que precede toda validez de lo que se asume como válido, sea conocimiento, moral, estética, acción social o cambio social. Este inicio no comienza en uno de forma premeditada:

La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «anterior-a-todo-re-cuerdo», de algo «ulterior-a-todo-cumplimiento»²⁷². No es por lo tanto una acción que puede a levantar como trofeo o pretensión: me toma por sorpresa y actúa antes que mi volición de actuar, un movimiento «involuntario» regido por la voluntad de otro, voluntad de otredad que proviene de ese otro y no de mí —que no la voluntad del otro—. «Lo excepcional es único. Y si nadie es bueno de modo voluntario, tampoco nadie es esclavo del bien»²⁷³.

Para Levinas el decir es por lo tanto quitarse la piel y darla al otro que tiritita de frío, y haberlo hecho antes de haberlo pensado, antes de toda intencionalidad. Esta posibilidad de acciones

²⁷² *Ibid.*, p. 54.

²⁷³ *Ibid.*, p. 55.

pre-intencionales, unimaginables en la fenomenología precedente, son posibles porque Levinas se emancipa de forma concreta por fin del paradigma cartesiano, porque se emancipa mucho antes del logos griego, de la escisión sujeto objeto y de la escisión cuerpo y mente, respectivamente. Para Levinas, la sensibilidad no es dato, es, no solo el mundo sino el otro como mundo irreductible, aquello precisamente imposible de tratar como dato. El otro con aquello en el mundo que mi sensibilidad no trata como dato sino como cualidad, de lo contrario, solo se le cosifica.

Decir. Franqueza, sinceridad, veracidad del Decir: no un Decir que se disimula y se protege en lo dicho, escudándose en palabras frente al otro, sino un decir que se descubre —esto es, que se desnuda de su piel— como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento; por tanto, una sensibilidad, la cual es enteramente signo, significándose²⁷⁴.

El otro, pues, no puede ser realmente otro hasta que se asuma como inaprensible para la conciencia, hay algo que no es fenómeno, irreductible fenomenológicamente, indecible ontológicamente. Asumir esto es asumir el yo una apertura que es eterna y que escapa a toda voluntad suya de cerrarla, y que cierra no por un ejercicio de la voluntad sino por el olvido de la voluntad o su entrega al mundo fenoménico.

Levinas piensa la proximidad de uno a otro fuera de las categorías ontológicas porque en ellas el otro, más que mostrarse, es intervenido e identizado: como obstáculo, como enemigo, amigo, pero siempre bajo una noción ontologizada que lo hace finito, mortal e inseguro de sí, esclavo, colaborador o Dios caritativo. El otro desde la ontología es pensado

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 60.

pues como definición de un rol y nos acerca al otro de forma ficticia, mediada por el concepto. Es una proximidad abstracta, formal, mediada ontológicamente, es decir, «como límite o complemento de la realización de la aventura de la esencia, la cual consiste en permanecer en la esencia y desarrollar la inmanencia, en permanecer en el YO, en la identidad»²⁷⁵, dejando muda la *ileidad*, neologismo que intenta decir *al Otro más allá de mi ser, de todo ser y esencia*. Para Levinas la identidad nos mantiene a salvo del otro, que está contenido en la defeción en que le encerramos. Levinas rechaza pensar la proximidad desde la esencia y la ontología, porque desde ellas sigue siendo distancia disminuida, exterioridad conjurada, mutilación del infinito, cerrazón total y totalizante contra todo aquello que esté más allá de la esencia y tenga otro modo diferente al ser. No desecha Levinas ni la esencia ni el ser, por el contrario, es darle su justo sentido en tanto ser próximo. El ser de Heidegger nunca es próximo a nadie, nunca tiene hambre, es abstracto.

La propuesta de Levinas es pensar la proximidad como el contacto abierto, expuesto, como caricia, como herida y vulnerabilidad, «sinceridad de la exposición anterior a todo lenguaje, pero sin el cual no sería posible ningún lenguaje»²⁷⁶. A quién dejamos que nos acaricie, quién deseamos que nos acaricie, a quién acariciamos, por qué, quién es quién, puede herirnos porque nos exponemos: en todo caso hablamos, según Levinas, de *una pasividad más pasiva que toda pasividad*. El impulso de proximidad precede toda reflexión, pero no es

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 61.

²⁷⁶ *Ibidem*.

abstracto porque es una proximidad concreta. Para Levinas la proximidad debe pensarse incluso sin género. No hace falta ni el género ni la identidad, no importa que sea

*hombre, animal racional, voluntad libre, o esencia del tipo que sea, es el perseguido del cual soy responsable hasta el punto de convertirme en su rehén y mi responsabilidad, en lugar de descubrirme en mi «esencia» de Yo trascendental, me despoja y no cesa de despojarme en todo aquello que puede serme común con otro hombre, capaz de este modo de remplazarme, para interpelarme en mi unicidad como aquel al que nadie puede sustituir*²⁷⁷.

Es la proximidad con el perseguido a quien solo yo puedo ayudar y lo que me hace insustituible, mi lugar de próximo al necesitado solo puede ser ocupado por él. Es una especie de proximidad fenomenológicamente irreductible y ontológicamente definible solo si se le hace parcial y se convierte en ser. Lo interesante es que esto, lejos de pugnar por nuevas abstracciones, es resuelto por Levinas en una proximidad concreta que demanda una pasividad y apertura absoluta «en favor del hombre explotado».

El rostro va a ser la noción fundamental en la propuesta de Levinas. El rostro está antes de todo presente: es una huella porque solo la huella «está al margen del presente»²⁷⁸. Esta huella que es rostro *revoca todo el orden del interés en la misma medida que las responsabilidades se toman y se multiplican*²⁷⁹, pero no se trata de un deber, ni siquiera de un querer: *acontece*. En este sentido el rostro es aquello que aparece al abrirse el yo su deconstrucción, disolución, de forma activa, como lo plantea Levinas casi paradójicamente, «en una pasividad más pasiva que toda pasividad».

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 144.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 56.

²⁷⁹ *Ibidem*.

Será necesario ejemplificar esto. La abuela percibe en el nieto recién nacido un gesto del abuelo que murió hace años. Es un gesto al comer, o al rechazar algo, al alegrarse o retraerse, etcétera. No se trata tanto del gesto en sí, sino de la apertura absoluta de la abuela al nieto, aquello que logra percibir algo más allá de la identidad misma del pequeño. Es la apertura absoluta al pequeño quien aparece completo, como si la abuela no existiese más que como testigo mudo de la infinitud del pequeño. El acto no es deliberado, pero tampoco inconsciente: acontece porque hay amor. El rostro es el acontecimiento de la apertura absoluta del yo y de su entrega vacía de todo interés. El rostro es un acontecimiento concreto no tematizable, solo posiblemente sugerido como huella o vestigio de algo que precede a todo presente.

Levinas lo plantea como el brillo de una huella que no sirve como demostración — por lo tanto, inmune a toda hipótesis—, porque toda demostración conduce a sus objetos a la inmanencia de la esencia, y precisamente, se trata de aquello que excede lo inmanente: lo trascendente²⁸⁰. La subjetividad es «el punto de ruptura —pero también de sutura— de la esencia excedida por el Infinito»²⁸¹. El pequeño del ejemplo, para la abuela, es él mismo, pero al mismo tiempo, no; es el abuelo. Está naciendo como sí mismo, pero ya hay en él un gesto que lo hace al mismo tiempo algo más que él mismo. Y coloquialmente se dice: abueleó. Esta ambigüedad, esta imposibilidad de atrapar la huella es el Infinito que se muestra como gesto, como rostro. Es al mismo tiempo imposible de percibir por el pequeño, quien irá percibiendo

²⁸⁰ *Ibidem.*

²⁸¹ *Ibidem.*

los gestos que hacen de quienes le rodean una comunidad de rostros que son ellos y al mismo tiempo huellas de otros. No hay forma de –o al menos Levinas se niega a– categorizar lo anterior y obliga constantemente a la lectura amplia del mismo planteamiento una y otra vez, evitando reducir al concepto o idea la concreción diacrónica del rostro. Es probable que se haya caído en la tentación de llamar a esto otredad, Levinas mismo plantea el neologismo *illeidad*, formado a partir de *él (il) o ille*, pero aclara que esta no es una relación de conciencia. Es una relación espiritual, no tematizable porque solo el yo produce temas en su actitud egótica. El yo abierto a lo Otro, y que lo excede, inabarcable para su pensamiento, no produce temas; es el yo quien se constituye en tema de la entrega al prójimo en el momento mismo de estar frente a su rostro que es al mismo tiempo responsabilidad:

La illeidad de lo más-allá-del-ser es el hecho de que su venida hacia mí es un punto de partida que me permite realizar un movimiento hacia el prójimo. La positividad de esa partida, aquello por lo que esta partida, esta diacronía no es un término de teología negativa en mi responsabilidad para con el rostro. La paradoja de la responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí, como si en mi conciencia hubiese resbalado una orden en apariencia de ladrón, como si se hubiese insinuado de contrabando, algo así como un partir de una causa errante de Platón. Todo ello es imposible para una conciencia y, de este modo, testifica con claridad que ya no estamos en el elemento de la conciencia... es como si el primer movimiento de la responsabilidad no pudiese consistir ni esperar ni siquiera acoger la orden (lo cual sería una cuasi-actividad), sino en obedecer a esta orden antes de que se formule. O también como si se formulase antes de todo presente posible, en un pasado que se muestra en el presente de la obediencia sin *re-cordarlo*, sin proceder de la memoria... es la gloria de la trascendencia²⁸².

²⁸² *Ibid.*, pp. 57ss.

Veamos por lo tanto el gran esfuerzo de Levinas por evitar la constitución del Otro como categoría sino como ética fundada en la proximidad, en la percepción del otro como próximo, como cuerpos que huelen, palpitan, se tocan, se ayudan lejos de todo discurso de buenas intenciones. El otro me expone y me entrego a esa exposición en el Decir, en el presente continuo del dolor del otro, como inicio de todo tiempo. Implica una pasividad mía ante el despliegue del otro en mí, dejarlo ser en mí, desinteresadamente. Levinas, el filósofo de la fraternidad en los campos de concentración. Si no se ha padecido, Levinas es incomprendible y permanece hermético. No puede ser leído desde el privilegio. Solo así se comprende que el Decir es «Desnudamiento más allá de la piel hasta la herida de que se puede morir, desnudamiento hasta la muerte»²⁸³. No puede ser leído desde el privilegio porque implica la libertad de renunciar al privilegio para descender al otro, descenso del dominador al dominado, del privilegiado al despojado. Por eso no se trata de libertad sino de un presente en que mi tiempo desaparece y es redireccionado. Pierdo mi tiempo, se extravía a pesar de mi yo y su temporalidad egótica. El otro, su Decir, su existencia como Decir, me arranca de mi curso de vida y me arrastra en el suyo no como accidente sino como epifanía de la no indiferencia, del dar del des-inter-es: mi yo ya-no-es, sino en la realidad del otro. No me puedo resistir, al cerrar mis ojos lo veo con más intensidad:

La subjetividad del sujeto es vulnerabilidad, la exposición de la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía de la paciencia

²⁸³ *Ibid.*, p. 102.

imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por lo tanto, lo mismo a Decir y a Dar.²⁸⁴

Atender el Decir puede implicar «sufrir sin razón», como plantea Levinas, un desinterés que no teme a la ausencia de razones. Esta apertura ya definida por Levinas como *pasividad más pasiva que toda pasividad*, que es la inacción que deja al otro entrar en mí de forma absoluta, y me desborda en su infinitud inaprehensible por la razón, es un desnudamiento hasta la singularidad que escapa a toda universalización, una parte que derrota al todo, mi todo:

Desnudamiento hasta el *uno* incalificable, hasta el puro *alguien* único y elegido; es decir, exposición al otro sin sustracción posible, el Decir en su sinceridad de signo dado al Otro me absuelve de toda identidad que resurgiría como coágulo que se coagularía para sí mismo, que coincidiría consigo mismo. Absolución que invierte la esencia; no se trata de negación de la esencia, sino de *des-interesamiento*, un «de otro modo que ser» convirtiéndose en «para otro», quemándose por el otro y consumiendo los asideros de toda posición para sí mismo y toda subtraherización que tomaría cuerpo a través de esta consumación, hasta las cenizas mismas de esta consumación en que aparece el riesgo de que todo renazca. Identidad en la paciencia del asignado que, como tal, a su pesar no deja de morir, dura en un instante, «resplandece bajo los arrestos». El retorno del Yo en Sí mismo, la de-posición o la des-titución del Yo es la modalidad propia del des-interés a modo de vida corporal volcada a la expresión y al dar, pero volcada y no volcándose; es un sí mismo a su pesar en la encarnación como posibilidad propia de la ofrenda, del sufrimiento y el traumatismo. El *para el otro* del Decir no debe, por tanto, tratarse en términos de conciencia-de, de intencionalidad tematizadora ni tampoco en términos de compromiso; la significancia del Decir no remite al compromiso, sino que es el compromiso el que supone el Decir²⁸⁵.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 103.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 104.

Sería ingenuo pensar que esto ocurre como piedad, condescendencia o voluntad de bien. Si en verdad implica el quitarse el pan de la boca ocurre a pesar de uno. El *a pesar* no ocurre por iniciativa del yo:

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 conociendo a fuego lento. Características que se excluyen y que se rebelan como responsabilidad para con el Otro, responsabilidad más primitiva que cualquier compromiso.²⁸⁶

Esta rebelión que se cuece a fuego lento *a pesar de* la indiferencia, es dar a pesar de no tener.

Dar, ser-para-el-otro, a su pesar, pero interrumpiendo el para sí, es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno. El para-el-otro de la sensibilidad goza a partir del gozar y saborear, si se permite hablar así; porque la sensibilidad no juega el juego de la *esencia*, no juega ningún juego. El análisis de la sensibilidad deberá partir del saborear y el gozar;²⁸⁷

y específicamente de su interrupción al alimentar al otro con mi propio ayuno. No es por lo tanto filantropía sino dar eso que no me sobra. Esta última siempre protegida de toda responsabilidad por lo Dicho, por la historicidad sedimentada que nos protege de la pregunta constante por la responsabilidad que me interpela desde el otro. La rebelión es contra la verdad histórica, la ciencia hipotética que deduce al otro a demostración o nulidad. La rebelión es contra la inferencia de lo Dicho ante el Decir del otro. Esta rebelión es an-árquica

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 106.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 111.

porque precede a todo tiempo, es sin tiempo, *an-arkhé*. Es como hemos dicho, el encuentro súbito con ese «algo» que dejó aquella huella infinita anterior a todo presente.

2.5.5 LO SENSIBLE DESBORDA EL CONOCIMIENTO

El conocimiento duplica, por de la representación de las ideas, al mundo, creando símbolos, conceptos, significados. Pero lo sensible, que es proximidad, intuición de carácter no intelectual sino sensible, «no pertenece al movimiento cognoscitivo, no pertenece a la operación dentro de la cual la idea se expande en palabra para referir al ente»²⁸⁸. El gran valor de la intuición sensible es que a pesar de su representación deformada o informada por la interpretación y el conocimiento —que es a fin de cuentas una forma de interpretación— puede siempre retornar a su significación propia²⁸⁹. La sensación es la fuente del idealismo²⁹⁰ pero no es idealismo, por eso es la sensación quien puede zanjar y de hecho limita al idealismo y también al realismo materialista:

El sensualismo idealista de Berkeley, cuyas posiciones vigorosas prolonga hasta nuestros días la fenomenología husserliana, consiste en reducir las cualidades sensibles de los objetos a contenidos experimentados donde, mediante una posesión adecuada de lo sentido por el sentiente, se encuentra de nuevo la esencia inmanente de la conciencia, la coincidencia del ser y su manifestación; tal es la esencia del idealismo que, bajo otra forma distinta, se afirma en la ontología contemporánea.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 119.

²⁸⁹ *Ibidem.*

²⁹⁰ *Ibidem.*

Pero la sensación que está en el fondo de la «experiencia» sensible y de la intuición no se reduce a la «claridad» o a la «idea» que se saca de ella²⁹¹.

A continuación, Levinas explica cómo acontece esta reducción de lo sensible bajo el peso de la significación como inmanencia que asfixia lo trascendente de la intuición sensible, pero muestra cómo evitarlo:

En el saber, por sí mismo simbólico, se realiza el paso desde la imagen —limitación y particularidad— hasta la totalidad y, por consiguiente, de modo relativo a la *esencia* del ser se realiza todo el contenido de la abstracción. La filosofía occidental jamás ha dudado de la estructura gnoseológica y, por tanto, ontológica de la significación. **Decir que esta estructura es secundaria dentro de la sensibilidad y que, sin embargo, la sensibilidad en tanto que vulnerabilidad significa, es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia**²⁹².

El proceso del saber, la epistemología, anestesia, reprime y suspende la proximidad, la sensibilidad, las despoja de su concreción y las vuelve abstractas:

La inmediatez a flor de piel —su vulnerabilidad— aparece como anestesiada en el proceso del saber; pero sin duda, también como reprimida o suspendida. Con relación a esta vulnerabilidad que supone el gozo de un modo distinto que como antítesis, **el saber, descubrimiento del ser a sí mismo, supone una ruptura con la inmediatez y, en un cierto sentido, una abstracción**. La inmediatez de lo sensible, que no se reduce a la función gnoseológica asumida por la sensación, es exposición a la ofensa y al gozo [...] ²⁹³.

Ese anestesiamiento de la sensibilidad solo puede romperse dislocando el Yo para que sea sensibilidad próxima, no intelección distante, revitalizando lo sensible: la estesis (*aísthesis*),

²⁹¹ *Ibid.*, p. 120.

²⁹² *Ibidem*; las negritas son mías.

²⁹³ *Ibid.*, p. 120; las negritas son mías.

tiene la precaución de aclarar Levinas, pero «no desde «las bellas letras», sino como después de un arrebatamiento del pan a la boca que lo saborea para dárselo a al otro, así es el desnucleamiento del gozo en donde se teje el nudo del Yo»²⁹⁴.

Levinas plantea el absurdo potencial de recrear una relación sujeto-objeto frente al hambriento. Ante estas realidades un ejercicio intelectual no es más que un pálido intento de comprensión, porque de lo que se trata no es de desarrollar un saber alrededor del hambre, pues esto no es más que una simulación, se trata de arrancarse el pan de la boca para darlo *ipso facto* al hambriento. No pierde la fenomenología su valor de indagación frente a estas realidades, y representa frente a la tradición epistemológica del positivismo o el mismo materialismo un gran avance, pues es consciente del abismo de sentido que separa la vivencia de su planteamiento como intencionalidad. Y este avance radica en la noción de *vivencia*, y no de «experiencia», esta última derrotada por su mecanización dentro del cientificismo positivista. El llamado de atención de Levinas es pertinente. Frente a nuestras intuiciones sensibles, pues, se encuentra el límite del saber, de las interpretaciones.

La interpretación de la significación sensible por la conciencia-de, por poco intelectualista que se quiera que ésta sea, no da cuenta de lo sensible. Sin duda alguna, significa un progreso respecto al atomismo sensualista, puesto que evita la mecanización de lo sensible gracias al «abismo de sentido» o a la trascendencia que separa la vivencia del «objeto intencional»²⁹⁵.

Por lo tanto, para Levinas, la *intencionalidad de los actos* adquiere su valor como trascendencia, no como acceso a la conciencia o significación, sino como evidencia de una diacronía en mi

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 121.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 124.

tiempo por el tiempo del otro que me arranca de mi tiempo. El otro extravía mi tiempo, me hace perderlo antes de que pueda plantearme siquiera ninguna intencionalidad. El otro es diacronía de mi intencionalidad y la redirecciona fuera de mí. Levinas habla de una intencionalidad de la intencionalidad en el fenómeno de la trascendencia, algo que no ocurre en la inmanencia, en el yo dirigido a sí mismo, explicándose el mundo bajo sus propios argumentos. Y hay que aclarar que Levinas no intenta conjurar al yo, solo descubre bajo qué condiciones el yo se vuelve ciego al otro en la búsqueda del conocimiento o, dicho de otro modo, por qué el conocimiento racional es ciego a los valores que dan a cada ser humano dignidad:

En efecto, en la trascendencia de la intencionalidad se *refleja* la diacronía, es decir, el propio psiquismo en donde, a modo de responsabilidad para con el otro, se articula en la proximidad la inspiración del Mismo por el Otro. De este modo, la sensibilidad queda restituida en la excepción humana. Pero es necesario remontarse desde este reflejo a la diacronía misma en que la proximidad significa el uno-para-el-otro; no esta o aquella significación, sino la propia significación de la significación, uno para el otro a modo de sensibilidad o de vulnerabilidad, pasividad o susceptibilidad pura hasta el punto de convertirse en inspiración, es decir, precisamente alteración-en-lo-mismo²⁹⁶.

El uno-para-el-otro, la alteración-en-lo-mismo es la sensibilidad viva y vivenciada de lo que llamamos subjetivo, axiología, actividad, hambre, sed, deseo, admiración, todo el universo sobre el cual tematiza cualquier sistema de pensamiento, duplicándolo en categorías y a decir de Levinas, traicionando la sensibilidad al confundirse la sensibilidad misma en tanto vivencia con su adecuación al sistema que la tematiza.

²⁹⁶ *Ibidem.*

2.5.5.1 EL OTRO EN MÍ: LA NO-INDIFERENCIA

Congruente con su propuesta, Levinas plantea el Alma, es decir, Psyche —Ψυχή— como *el otro en mí*, y el psiquismo como el *uno-para-el-otro*. Esto no se encuentra en el pensamiento moderno, ni siquiera clásico o antiguo de occidente por razón de cómo opera el conocimiento que tematiza al otro y lo convierte en representación, duplicándolo y olvidándolo por la representación. Como lo plantea Levinas, parafraseándolo, lo anterior acontece porque al conocimiento como tarea simbólica le corresponde el ser que se muestra simbólicamente, el ser a través de una imagen percibida o recordada o soñada, pero siempre a partir de un observador. Desde ese momento el *otro en mí* puede ser congelado como saber, como conocimiento de un sujeto sobre un objeto, el problema con esto es que:

Lo axiológico y lo práctico, el hambre y la sed, la sensación gustativa y olfativa se muestran como modalidades de la conciencia-de que acceden a sus objetos revestidos con los atributos de valor. Desde este momento, el psiquismo latente en la intencionalidad, cuya correlación se entiende como una simultaneidad del acto de conciencia y su correlato intencional, queda instalado en el sistema de lo Dicho [...] ²⁹⁷.

Por lo anterior, la cosificación o la anulación del otro en mí opera como tema, categoría, no como vivencia que debe suspender su tematización. La vivencia se transforma en representación alrededor de la cual ahora gira la intelección borrando la emotividad y: «el hambre es hambre de lo comestible, la percepción es de conciencia de lo percibido del mismo modo que “cuatro es el doble de dos”». ²⁹⁸

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 129.

²⁹⁸ *Ibidem.*

Esto plantea claramente los límites de la epistemología, pues en tanto objeto de estudio, el hambre no es el hambre del otro que no alivié con mi ayuno, no es lo que percibí y me hizo detenerme para participar, y mi intuición intelectual lo formaliza y se integra en lo Dicho por mí, pero, en resumen, lo que sucedió es que pasé de largo, indiferente, a salvo en la racionalidad intelectual que ahora puede taxidermizar el momento, desmembrarlo y presentar la comprensión como conocimiento. De esta forma, *lo otro en mí*, el psiquismo, se neutraliza al ser tematizado. Por el contrario, evitar esto implica asumir la diacronía del mismo y del otro en la sensibilidad: ese «algo» entre ambos que no tiene explicación y alrededor de lo cual comienza a girar la vida sin dejarlo pasar como un simple asunto sin importancia. Levinas plantea que no se trata de abrir el monedero para dar unas monedas, se trata de abrir las puertas de la casa; no es conocimiento del otro sino responsabilidad con él. Quizá hoy como nunca quede claro que de alguna forma el conocimiento equivale a fotografiar un instante sin involucrarse con él, es decir, la fotografía es evidencia de una renuncia a involucrarse, pues un verdadero involucrarse hubiera hecho imposible la fotografía.

2.5.6 EL ROSTRO

Esta noción es esencial en el planteamiento de Levinas. Sin esta noción teórica, su propuesta está incompleta, pues en ella condensa su original propuesta ética. Por consecuencia, es también fundamental para nuestro estudio. Para Levinas la sensibilidad no es objetivación, pues en ella toda representación se disuelve en la afectividad. Tampoco es subjetividad, pues también esta se disuelve en la afectividad. La sensibilidad, por lo tanto, tiene una función

trascendental de primer orden, no es un simple dato que emana de lo objetivo para caer en lo subjetivo, y no se reduce tampoco a sus cualidades; es, para efectos éticos, «un sentido que no está predeterminado como objetivación»²⁹⁹ y, por lo tanto, un sentido que no es simplemente el que da a mi cuerpo sensación de singularidad propia. La sensibilidad no es pues aquello que percibe objetos. De esta forma propone Levinas una fenomenología trascendental de la sensación, planteando la esencia del sentir en una experiencia trascendente que desborda al Yo clásico y antiguo. En efecto, ese Yo cerrado sobre sí mismo Levinas lo acota desde Grecia hasta Heidegger. Como hemos planteado, entendida así, la sensibilidad se comprende tanto en su negación como en su afirmación en relación al gozo.

El filósofo sostiene que el gozo —que no se aliena en el esquema de la objetivación y de la visión— no agota su sentido en la cualificación del objeto sensible. Esto es una crítica al concepto de objetividad en tanto concepto que se impone como el ser mismo de los entes. Lo aterrador del vacío inmune a la objetividad es su silencio infinito: la cosa dice algo, pero no responde nada, nunca ha respondido nada y ese vértigo del mutismo del ente acusa que quizá hemos estado alucinando al creer que hablábamos con él. Pero si entendemos esto, damos un paso en el sentido de Levinas: quizá sea momento de no dirigirnos más a los objetos, sino a la sensibilidad en la que nos aparecen como cuajadas de emotividad y no solo de datos para el conocimiento. Levinas plantea de esta forma que la *intuición emotiva* no se opone a la *intuición intelectual*, sino que realmente le da sentido más allá de su auto referencialidad lógica

²⁹⁹ LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p. 203.

y formal en la que, según Levinas, el pensamiento occidental, desde los griegos, ha estado atrapado: «contento en lo finito sin preocupación del infinito»³⁰⁰. De hecho, explicaría la dominación racionalista que condena a ser *nada* o *absurdo* todo aquello que la desborda, y a darle dignidad de *ser* todo aquello que la confirma.

2.5.6.1 ROSTRO Y ESTÉTICA

En este punto, Levinas advierte que el arte no ha escapado a este problema, pues las esencias que plantea son el revés de una fachada y no verdadera trascendentalidad: toda vez que la ética está fuera de la estética, el arte se reduce a fachada, «por eso los objetos no son realmente vistos, sino que son objetos que se exhiben», condición que afecta a todo objeto: su función de ser exhibido, taxidermia museificada. En esta estética, que ha sido la estética de occidente antiguo al posmoderno, «se constituye lo bello esencialmente como indiferencia, frío resplandor y silencio»³⁰¹, siempre sonriente, siempre amoroso, pero inalcanzable, fachada colosal e inabarcable que nos incita a la renuncia de toda compasión verdadera. Este arte que resplandece, ciega, su fulgor nos traga, nos toma, pero sin que nada podamos tomar de él. En palabras de Levinas:

Subyuga por su gracia como una magia, pero no se revela. Si lo trascendente contrasta con la sensibilidad, si es apertura por excelencia, si su visión es la visión de la apertura misma del ser, sin embargo, contrasta con la visión de formas y no puede hablarse de ella en términos de contemplación, ni en términos de práctica. Es rostro; su revelación es la palabra. Sólo la

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 205.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 207.

relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia y nos conduce hacia la relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta³⁰².

Es decir que el rostro no embruja ni es enigma ni contemplación, es palabra, el otro que se dirige a mí desde su cuerpo hablante. Su ausencia es un desgarrón de la esencia, un terremoto en los edificios del racionalismo o el «arte elevado». Esto es así –insiste Levinas– porque el rostro no puede jamás ser contenido, él desborda todo contenido y todo continente, toda sensibilidad y toda racionalidad: «No puede terminar ni en el número ni el concepto»³⁰³.

2.5.6.2 ROSTRO Y ÉTICA

El rostro es el límite ético de toda estética y toda instrumentalidad, es el golpe de frenos a la locomotora desbocada de la instrumentalidad. No es una alteridad relativa comprensible por comparación con lo que es o no es. Esta dialéctica solipsista del ser o no ser se interrumpe en el encuentro con el Otro porque cuestiona al Yo, siempre en monólogo con el Mismo y con él mismo. Aquí encontramos un punto fundamental de Levinas para comprender su noción de *epifanía del rostro*:

La dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sostiene el discurso, no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona el yo. Es cuestionamiento por parte del otro. La presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su «jerarquía» de infinito. Este desbordamiento se distingue de la imagen del líquido desbordando el vaso porque esta presencia desbordante se efectúa como una posición *de cara*

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ibid.*, p. 208.

al Mismo. La posición de cara, la oposición por excelencia, solo es posible como juicio moral. Este movimiento parte del Otro. La idea de lo Infinito [en tanto idea y no realidad], infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente como la modalidad de una relación con el rostro. Y solo la idea de lo infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al mismo, a pesar de esta relación. Solo así no se articula un razonamiento, sino la epifanía del rostro³⁰⁴.

El yo abierto al cuestionamiento que lo arrebatara de su solipsismo, es el yo abierto a la epifanía del rostro, arrebatado de sus cavilaciones por el otro que le interpela en lo más profundo de su *ser él mismo*. Es de suma importancia fenomenológica el que no hay *a priori* para el rostro, no hay forma de encontrarlo por medio de reducciones fenomenológicas, no hay rastro de él en la conciencia, en el yo, como no hay rastro de lo diferente en lo Mismo. El rostro irrumpe como liberación, libera al yo de su auto referencialidad fagocitante de lo otro al irrumpir al yo como infinito inabarcable; Levinas plantea una concepción del infinito como ética, algo absolutamente nuevo en la filosofía, y aunque este problema del yo fagocitante ya había sido planteado, no había sido resuelto, hasta Levinas³⁰⁵.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 209.

³⁰⁵ Al respecto nos dice Levinas: «Hegel vuelve a Descartes al sostener la positividad de lo infinito, pero excluyendo toda multiplicidad, poniendo lo infinito como la exclusión de todo “otro” que podría mantener una relación con lo infinito y que, por ello, limitaría lo infinito. Lo infinito no puede sino englobar todas las relaciones. Como el dios de Aristóteles, sólo se relaciona consigo, pero al final de la historia. La relación de un particular con lo infinito equivaldría a la entrada de este particular en la soberanía del Estado. Llega a ser infinito al negar su propia finitud. Pero este final no llega a ahogar la protesta del individuo privado, la apología del ser separado –aunque haya sido tratada de empírica y animal–, del individuo que siente como tiranía el Estado aceptado por su razón, pero que pertenece al destino impersonal en el que no reconoce ya su razón. En la finitud a la que se opone, para englobarla, el infinito hegeliano, reconocemos la finitud del hombre ante los elementos, la finitud del hombre invadido por el hoy, surcado en todo momento por los dioses sin rostro y contra los cuales se ejerce el trabajo para afirmar la seguridad en la que lo “otro” de los elementos se revelaría como Mismo. Pero el Otro, absolutamente otro –Otro– no limita la libertad del Mismo. Al llamar a la responsabilidad, la instaura y la justifica. La relación con el otro en tanto que rostro sana de la alergia. Es deseo, enseñanza recibida y oposición pacífica del discurso. Al volver a la noción cartesiana de lo infinito, a la “idea de lo infinito” puesta en el ser separado por lo infinito, se retiene de ella la positividad, su anterioridad a todo pensamiento finito y atado

El Yo que se abre al otro, ya no abre la boca para fagocitarlo como tema u objeto, sino que se abre ante el Infinito del rostro, inabarcable. El rostro así mostrado, es epifanía, gesto, expresión en que:

lo sensible se transforma en resistencia total a su aprehensión. Esta mutación solo es posible por la apertura de una dimensión nueva. En efecto, la resistencia a la toma no se produce como una resistencia insuperable, como la dureza de una roca contra la que el esfuerzo de la mano se estrella, como la distancia de una estrella en la inmensidad del espacio. La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que sin embargo lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce, ya sea gozo o conocimiento³⁰⁶.

El poder de poder, así inhabilitado por el rostro todavía puede matarle para afirmarse invencible, pero es precisamente ante la epifanía del rostro lo único que queda al poder: el asesinato. Cuando el poder no puede ya aprehender, puede matar porque ante la imposibilidad de dominar al poder solo le resta aniquilar,

renunciar absolutamente a la comprensión, el homicidio ejerce un poder sobre aquello que escapa al poder. Solo se puede querer matar a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello, no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo del poder. El Otro es el único ser al que el poder paralizado puede querer matar³⁰⁷.

pensamiento de lo finito, su exterioridad frente a lo finito. Esta hizo posible el ser separado. La idea de lo Infinito, el desbordamiento del pensamiento finito por su contenido, efectúa la relación del pensamiento, con lo que sobrepasa su capacidad, con lo que siempre aprende sin ser contrariado. Esta es la situación que denominamos recibimiento del rostro. La idea de lo infinito se produce en la oposición del discurso, en la socialidad. La relación con el rostro, con el otro absolutamente otro que no podría contener, con el otro, en este sentido, infinito, es sin embargo mi Idea, un comercio».

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 211.

³⁰⁷ *Ibidem.*

El Otro, plantea Levinas, no es otro poder que me desafía o se me resiste, sino un infinito que me trasciende como expresión original del «no matarás». El rostro del Ché Guevara viene a la mente al escribir estas líneas, pero no se refiere a su fotografía, sino a su infinitud que, aun en fotografía, paraliza al poder del poder:

Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: La epifanía del rostro suscita esta posibilidad de medir lo infinito de la tentación de homicidio, no solamente como una tentación de destrucción total sino como una imposibilidad —puramente ética— de esta tentación y tentativa³⁰⁸.

Ante la posibilidad del asesinato, el poder pregunta a su conciencia y calcula, como en un comercio, la pertinencia del asesinato. Es decir, percibe el asesinato como posibilidad, como «daño colateral». Esta forma de pensar es posible porque es la subjetividad del poder la que piensa desde ella misma las afectaciones de ser poder que no puede. Todo esto puede verse como una conciencia que lucha con la realidad. Al final decide asesinar. En ningún momento hay ética. Pero cuando la resistencia al asesinato es ética, no pasa por la conciencia, sino que precede a la conciencia misma, no llega a ser objeto de cálculo o de subjetividad desbocada porque es relación con el Otro, antes que nada, antes incluso que ser realidad. Por eso Levinas plantea que la ética precede a la conciencia y hace coherente decir que *la epifanía del rostro es ética*, es «no matarás» como principio de todo principio: la filosofía primera es la ética, los

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 212.

problemas metafísicos son, antes que todo, éticos; es decir, la concreción de la proximidad amable del infinito, es decir, el Otro:

Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprensión de esta miseria y de esta hambre instauro la proximidad misma del Otro. Pero así es como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. En la expresión un ser se presenta a sí mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama³⁰⁹.

Este llamado no es amenaza, es el gruñir del estómago hambriento, es el rictus de dolor mal disimulado, es un gesto apenas perceptible que no tiene diferencia con el grito de dolor desgarrado: *no puedo hacer oídos sordos a su llamada*. Esto Levinas lo plantea como la promoción de la libertad al suscitar mi bondad³¹⁰. Esto es para Levinas la unión entre expresión y responsabilidad —condición y esencia ética del lenguaje, de todo lenguaje— y es anterior a todo develamiento del ser (es decir a toda ontología) y emancipa al lenguaje del pensamiento, de la razón universal, «con respecto al cual solo tendría la función servil de traducir al exterior o de universalizar sus movimientos interiores»³¹¹. El lenguaje universalizante que critica Levinas, ese que busca «hacer entender a los que no entienden» es expresión racional, pero sin responsabilidad, el convincente pero horrendo relato de Saturno después de devorar a sus hijos. Levinas plantea que «al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que expresa; el plano ético precede al

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 213.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 214.

³¹¹ *Ibidem.*

plano de la ontología»³¹². La ética del rostro, la epifanía del rostro, precede al conocimiento y la verdad.

2.5.6.3 FRATERNIDAD

La llamada del Otro me convoca a la responsabilidad, su epifanía es la epifanía de la responsabilidad no frente al amigo selecto sino al otro no selecto por mí pero a quien nos une una relación anterior a todo tiempo: la hermandad. Nosotros, los amigos, estamos frente al extraño que no es nosotros, que me arranca del nosotros. Me uno a un nosotros en libertad, pero el Otro cara a cara conmigo, con nosotros, cuestiona esa libertad como exhortación a justificar esa libertad, que acaso puede ser, en realidad, privilegio. Todo privilegio es injustificable. El Otro no es mi similar sino mi diferente, infinitamente otro, él escapa a mi *idea* de lo común. La comunidad humana *es* «mi responsabilidad frente a un rostro que mira absolutamente extraño —y la epifanía del rostro coincide con estos dos momentos— lo que constituye el hecho original de la fraternidad»³¹³. La epifanía del rostro vuelve absurda cualquier referencia a género o identidad bajo el paso de la hermandad. Levinas plantea que «es necesario que la sociedad sea una comunidad fraternal para adecuarse a la medida de la lealtad —de la proximidad por excelencia— en la que el rostro se presenta a mi recibimiento»³¹⁴ hospitalario. El poder no escucha porque escuchar implica ponerse como

³¹² *Ibidem.*

³¹³ *Ibid.*, p. 227.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 228.

responsable de la extranjería, de la viuda, del huérfano, plantea Levinas, con los cuales estoy obligado. La palabra del Otro «no se instaura en un medio homogéneo o abstracto, sino en un mundo en el que es necesario socorrer y dar»³¹⁵. Por supuesto, todo esto hace estallar el sistema, pues este socorrer y dar desborda lo inteligible, el cálculo ideal, y llega al dar desinteresado, punto de quiebre de todo sistema. Levinas destaca que no se trata entonces del Otro y el yo como elementos de un cálculo ideal, ni desempeñan la función de momentos de un sistema. Critica la *sociedad política* —que instrumentaliza toda ética— como una suma de partes, pluralidad que expresa la multiplicidad de las articulaciones de un sistema³¹⁶. La fraternidad desborda todo medio, todo fin, y desplaza toda idea de esperanza por la de acción inmediata frente al hambriento cuya hambre ahora está en mí, pero al mismo tiempo, no es una Universalidad como ideal de fraternidad, es, por el contrario, el cara a cara en que el Estado como Razón Universal pierde todo poder y se vuelve imperante como *reino de los fines*:

En el reino de los fines, en el que las personas se definen, ciertamente, como voluntades, pero donde la voluntad se define como lo que se deja afectar por lo universal —en el que la voluntad se pretende razón, aunque sea práctica—, la multiplicidad no reposa, en efecto, más que sobre la esperanza la felicidad. El principio supuestamente animal de la felicidad, ineluctable en la descripción de la voluntad, aunque sea razón práctica, mantiene el pluralismo en la sociedad de los espíritus.

En este mundo sin multiplicidad, el lenguaje pierde toda significación social, los interlocutores renuncian a su unicidad no al desearse uno al otro, sino al desear lo universal. El lenguaje equivaldría a la constitución de instituciones razonables en las cuales llega a ser objetiva y efectiva una razón impersonal que ya se abre en las personas que hablan y sostiene ya su efectiva realidad: cada ser se coloca aparte de todos los demás, pero la voluntad de cada

³¹⁵ *Ibid.*, p. 229.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 230.

uno o la ipseidad, consiste, desde el comienzo, en querer lo universal o lo razonable, es decir, en negar su particularidad misma. Al realizar su esencia de discurso, al llegar a ser discurso universalmente coherente el lenguaje realizaría al mismo tiempo el Estado universal en el que se reabsorbe la multiplicidad y en el que el discurso se acaba, por falta de interlocutores.³¹⁷

El otro apunta infinitamente a la incoherencia de pensar que el Yo es aislado y arbitrario constituido por una razón de Estado o la Universalidad. Ciertamente, al aislarse necesita de una razón de Estado y de la Universalidad, pero ambas no son su constitución, sino su de-constitución, ambas se forman del excedente de-constituido del Yo: la adición del yo con otros es la multitud. Levinas pregunta: ¿por qué tipo de magia la simple adición de incoherencias produciría un discurso coherente impersonal y no el ruido desordenado de la multitud? Precisamente se puede navegar contra la multitud por el hermano, el otro con quien me relaciono antes de toda relación. Y la epifanía del rostro es abrirse al *kerigma* de que esta fraternidad no se limita ni define en lo biológico, sino que lo desborda. El kerigma no es político sino sacralidad del otro como relación de respeto y responsabilidad infinita: de amor. «Amar es temer por el otro, socorrer su debilidad»³¹⁸. Para efectos de nuestro estudio, esto permite plantear que el rebelde no se rebela en un acto político, sino amoroso.

Critica Levinas que las ciencias sociales intenten aprehender desde el concepto y como naturaleza el amor al otro: son sordas a la exterioridad, siguen ancladas en la dialéctica sujeto-objeto³¹⁹, y por ende, en el ser como ontologización de lo que excede toda ontología. Con esta crítica, Levinas recobra a su modo «el Bien como más allá del Ser», como otro modo que ser

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 230ss.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 266.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 295.

y más allá de la esencia, imposible de detener en ideas y conceptos sin totalizarlo. El Otro infinito es precisamente lo que escapa a la totalidad, es el Otro como epifanía que pregunta casi en un gesto involuntario: ¿por qué la injusticia? Y limita así mi libertad infinita, la que me permitía libremente ignorarle.

2.5.7 LA EXPRESIÓN Y LA IMAGEN ESTÉTICA-ÉTICA

De lo anteriormente expuesto podemos colegir afectaciones a lo que consideramos *arte*.

Levinas plantea que:

La presencia del Otro o expresión, es la fuente de toda significación [precede la significación misma], no se contempla como una esencia inteligible, sino que se extiende como lenguaje y, por ello, se efectúa exteriormente. La expresión o el rostro desborda las imágenes siempre inmanentes a mi pensamiento como si viniesen de mí. Este desbordamiento, irreductible a una imagen de desbordamiento, se produce en la medida —o en la desmedida— del Deseo y de la bondad como la disimetría moral del yo y el otro³²⁰.

Y concluye que «la significación se mide por el Deseo, la moralidad y la bondad: exigencia infinita frente a sí o Deseo del Otro o relación con lo infinito». Visto con detenimiento, esta tesis de Levinas tiene fuertes implicaciones estéticas-éticas. Implica *replantear* qué entendemos por estética, y si esta estética es precisamente la manifestación del otro, es decir, la estesis de un *rostro*. ¿Hay *rostro* en el *arte*? ¿Hay *arte* sin *rostro*? ¿Qué clase de estética plantearía *el rostro como esencia de la expresión* sabiendo que no se trata de la representación realista —imposible para un rostro— sino de «algo» inabarcable aun por el símbolo? Hay un

³²⁰ *Ibid.*, p. 301.

abismo que se debe franquear para responderlas. ¿Cuál es ese abismo? Se atisba un camino de respuestas en la siguiente reflexión de Levinas:

La presencia del rostro, o la expresión, no se ubica entre otras manifestaciones con sentido. Las obras del hombre [incluidas las artísticas y las cotidianas] tienen todo un sentido, pero el ser humano se ausenta de ellas pronto y se adivina a partir de ellas, se da, él también, en la articulación del «en tanto que». Entre el trabajo que termina obras que tienen un sentido para los demás hombres y que los demás pueden adquirir —ya mercancía reflejada en el dinero— y el lenguaje en el que asisto a mi manifestación, irremplazable y vigilante, el abismo es profundo.

Primero debemos focalizar que para Levinas, sentido y rostro no son lo mismo. El sentido es propuesto por el Yo y busca otros sentidos con quien asociarse para la paz. El rostro puede alterar mi paz, no como violencia sino como pregunta por la justicia. El sentido inmoviliza ontológicamente, aunque haya un devenir de las obras del hombre, y se mantiene aunque el hombre no esté. Queda su obra. Pero el Decir es imposible en la ausencia del otro, y no alcanza su obra para sustituir al otro, que es en este sentido irremplazable. Nadie puede ser sustituido por un símbolo en el *cara a cara*. Este es el gran abismo, que está entre el *cara a cara* y la mercancía, el símbolo siempre asequible como mercancía que sustituye al otro. Es aquí donde proponemos este juego arriesgado entre un lexema que alude a la presencia como estesis infinita, es decir, que me desborda, y un gramema que se formula éticamente: estética. No es neologismo en un sentido estricto porque no sigue las reglas de una creación de este tipo. Pero se propone en tensión con una estética siempre sujeta a su mercantilización que escupe y lanza piedras al lugar donde más tarde será subastada esa misma piedra. Y la pregunta que se abre es: ¿acaso hay alguna obra humana no adquirible como mercancía?

Proponemos que, en el contexto de la rebelión de Oaxaca de 2006, podríamos hablar de la barricada y el fogón en la barricada.

CAPÍTULO III

LA REBELIÓN DE LA COMUNA A TRAVÉS DEL MÉTODO

3.1 FENOMENOLOGÍA DE LA REBELIÓN A PARTIR DE HUSSERL

Introducción: ciertos hechos, ciertos fenómenos

Ciertos hechos, para la fenomenología, son la manifestación de ciertos fenómenos según intencionalidades, y a estos, subyacen esencias. Este periplo epistemológico implica cierta repetitividad de las situaciones para develar su esencia. Como ahora queda claro, el primer capítulo llamado originalmente *Cronología*, es al mismo tiempo el primer requisito del método fenomenológico de Husserl: descripción de las cosas tal como se dan en la corriente del mundo de la vida. Hecha la descripción y estando ahora en actitud fenomenológica, al aislar ciertos hechos aparecen ciertos fenómenos. Por causa lógica, estos también se dan en sus propios límites, sin necesidad de justificaciones o construcciones teoréticas ajenas a su mismo darse. Como nada de esto se deriva de hipótesis ni de presuposiciones, es evidente que son intuiciones, es decir, lo que intuimos «no es susceptible de ser conceptualmente definido, sino solo de ser, a su vez, intuitivamente aprehendido mediante percepción inmanente (interna) y el propio acto de intuición»³²¹. Las cosas ya no se dan como simples cosas del mundo de la vida, sino como objetos intencionales que encarnan ciertas modalidades de la conciencia. Lo noemático que corresponde al mundo y que hemos ya descrito, encuentra su correlato específico en lo noético, aquello que en la reducción fenomenológica se refiere al yo³²². Vamos

³²¹ CASO, ANTONIO, *La filosofía de Husserl*, México, Imprenta Mundial, 1934, p. 59.

³²² *Ibid.*, p. 58. En la cita original: «Implícitos en el *Ego cogitans* el mundo exterior y el psicológico natural. Husserl forja los dos neologismos utilísimos: *noético* y *noemático*. Lo noético es lo que dentro de la reducción fenomenológica refiérese al yo; y lo noemático es lo que, dentro de la misma reducción, corresponde al mundo».

a extraer ciertos *hechos aislados* que *representan fenómenos particulares* para que, al describir lo que nos aparece a la conciencia, accedamos a la intuición eidética del fenómeno.

3.1.1 REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL MUNDO DE VIDA

Como mostró la cronología en el primer capítulo, la respuesta primera del Estado ante la protesta iniciada el **1 de mayo** fue la negativa a todo diálogo con el gremio magisterial. Esto genera la propuesta de emplazamiento a huelga para el 15 de mayo. Durante este tiempo, el Estado inicia una fuerte campaña de denostación y desprestigio contra el magisterio, profundizando la distancia dialógica en un «háganle como quieran, el gobierno está preparado para todo». En este contexto, 70 mil trabajadores de la educación instalan un plantón en el centro de la ciudad. Las amenazas de sanciones administrativas no surten efecto sobre los manifestantes. El **2 de junio** acontece una marcha que no solamente está conformada por el magisterio sino por organizaciones civiles ya citadas en la cronología; la afluencia es de 80 mil personas, diez mil más que las 70 mil agremiadas del plantón. Los noticieros destacan la presencia de gente solidaria con el magisterio. Como respuesta, 1,500 efectivos de la Policía Federal Preventiva arriban a la ciudad de Oaxaca. Ante esta noticia, acontece el primer evento que manifiesta el fenómeno que nos ocupa. Repetimos el testimonio recogido en aquel apartado, pero esta vez con un carácter de especificad fenoménica:

Ese 3 de junio «algo» cambió. Las llamadas telefónicas comenzaron desde temprano, una tras otra. En general, los radioescuchas querían confirmar lo que la prensa decía. ¿Vienen o no vienen? (los federales). Y si es así, ¿cuándo? Las llamadas salían al aire. La gente preguntaba, pero también aprovechaba el viaje para expresar su indignación. Si antes de ese día la radio recibía un promedio

de veinte llamadas al día, a partir de entonces el teléfono no paró de sonar. La barra programática se derrumbó. El horario de transmisión se extendió de 14 a 23 horas diarias.

«Algo cambió», nos dice el testimonio. Imposible definirlo, y tampoco es crucial para el testigo encerrarlo en una definición, se muestra cómo se manifiesta ese cambio en la acción cotidiana y normal del radio, e intuimos el valor de la simpatía, empatía y solidaridad. Como podemos notar, durante más de un año de existencia de la radio magisterial, la barra programática nunca se había «derrumbado», el horario de transmisión era regular. La gente, como dice la cita, ahora *desbordaba*: «Si antes de ese día la radio recibía un promedio de veinte llamadas al día, a partir de entonces el teléfono no paró de sonar». Cuantitativamente, es evidente el cambio, pero cualitativamente el motivo parece difícil de determinar incluso para los protagonistas del fenómeno, pues aparece como «algo» que no habían experimentado nunca antes. ¿El Estado es consciente de este pequeño pero significativo fenómeno? El ultimátum del gobernador no cambia. El 7 de junio se realiza la segunda marcha con una confluencia de 120 mil personas. Podemos correlacionar que, a partir del desbordamiento de la barra programática, la segunda marcha del movimiento contrasta con la primera marcha cinco días antes, conformada por 70 mil militantes. En cinco días el movimiento casi duplicó sus participantes. Esto aún puede explicarse como la reacción solidaria de organizaciones sociales en apoyo al movimiento magisterial.

El 14 de junio, sin previo aviso, y durante la madrugada, acontece una represión brutal e inédita en la historia de Oaxaca. Como citamos *supra*:

...el comunicador Eduardo Castellanos Morales de Radio Plantón dio la noticia del desalojo, y diez minutos después, la radiodifusora del magisterio es sacada del aire, los locutores

detenidos y los equipos confiscados, en una operación violenta por parte de las fuerzas de seguridad estatales: «En estos momentos, en estos momentos, señores, estamos sufriendo la represión por parte del Estado, están lanzando bombas de gas lacrimógeno arriba de nuestro edificio sindical, en este momento seguimos trasmitiendo aquí»³²³.

El ataque incluyó gases lacrimógenos, ataque por aire con helicóptero, y por tierra, con la fuerza policial. Por el aviso radiofónico acontece el fenómeno que es el objeto central de estudio del presente trabajo: *la subjetividad que desbordó en días anteriores la barra programática, debió escuchar la noticia y desbordará con presencia corpórea, la cotidianidad*. Podemos inferir del testimonio citado, respecto a la sorpresa y la desbandada inicial de los maestros, que a contra corriente de ellos fluía un mar de gente hacia el plantón atacado por la policía:

Ya había un mar de compañeros que venían de las diferentes calles del Centro Histórico para concentrarse en la plaza principal. [...] Así pasaron los minutos, veía cómo los granaderos destruían todo a su paso y lo quemaban, otros granaderos rapiñaban las cosas de los campamentos. **Se empezó a perder el miedo, el gas se empezó a hacerse familiar a nuestro organismo.**

Como citamos *supra*, «*el contingente que repelió el ataque policial ya estaba conformado por vecinos de los barrios del centro y habitantes de la ciudad que respondieron a la noticia del desalojo que se alcanzó a transmitir por Radio Plantón previo a su toma*». **El desbordamiento del 3 de junio en los medios se hace efectivo en la vida cotidiana el 14 del mismo mes, es decir, el sujeto magisterial y militante de organizaciones es desbordado por el sujeto social sin filiación más allá de ser sujeto social en la vida cotidiana.** Pero desbordado atendiendo un llamado a riesgo de

³²³ *Supra*, p. 30.

la vida, pues hubo «saldo rojo», como hemos visto *supra*: una maestra que sufrió un aborto a causa de la intoxicación por gases lacrimógenos, un joven de 23 años de edad, de nombre Daniel, que presentaba una herida en el ojo y riesgo de perderlo, Filemón Caballero Ríos que sufrió desprendimiento del globo ocular, dos heridos de bala, un docente y un policía, personas intoxicadas a causa de los gases lacrimógenos. Ese día la dirigencia sindical reportó el deceso de dos maestros y dos menores de edad. Pero hubo más muertes y desapariciones aún no esclarecidas.

Las autoridades negaron lo ocurrido, lo que nos habla de una bifurcación total en el tiempo y la realidad. Pero también en términos dialógicos se da una bifurcación entre *lo dicho* por el gobierno y *el decir* de los sujetos sociales en protesta. Esto implica un estado de rebelión tal como es entendida en términos jurídicos. El Estado, en tanto detentador del monopolio del ejercicio de la fuerza como Leviatán garante de la paz social, era derrotado, a las siete de la mañana del 14 de junio, como la cronología muestra, por un mar de gente que se sintió *interpelada* por el llamado de auxilio del magisterio.

Como reacción contra la represión del 14 de junio, a las cuatro de la tarde del día siguiente, el 15 de junio, como hemos citado *supra*: «*se realizó la tercera marcha [...] una de las más grandes de la historia de Oaxaca, llegando a duplicar e incluso triplicar el número de participantes en el movimiento en apenas 24 horas, 160 mil según algunos medios de comunicación que dieron cobertura y 300 mil que consignó la dirigencia seccional del magisterio*». Si nos atenemos al inicio del plantón, en menos de 24 horas el movimiento prácticamente triplicó su participación. La consecuencia fue la subsiguiente toma de la ciudad hasta noviembre del mismo año. En testimonio de líderes del movimiento:

no sabíamos qué hacer, fue entonces que organizaciones con mucha experiencia como por ejemplo el Consejo Indígena Popular de Oaxaca «Ricardo Flores Magón» (CIPO-RFM), o gente con experiencia de organización asamblearia desde siempre en sus comunidades, se hallaron como pez en el agua, y comenzaron una organización asamblearia»³²⁴.

La producción de alimentos para los millares de personas en la comuna y las barricadas corrió a cargo de las mujeres convocadas para tal acción. Como consta en la cronología, su voz no fue escuchada más allá de la tarea específica que aceptaron realizar por simpatía con la comuna. Antes de convertirse en una subjetividad bajo el fuego directo de la represión estatal, se les negó la palabra y la iniciativa en los espacios de la misma comuna. Podemos decir que, si «algo» había desbordado todos los aspectos de la realidad antes de la rebelión, ahora a un elemento importante de ese «algo» se le negaba la voz al interior de la misma rebelión. El desencuentro entre la simpatía desinteresada de cientos de cocineras y lo que los gremios consideraban digno de ser tomado en cuenta en tanto discurso y programa de acción, es paradigmático e interesante y nos indica una rebelión en la rebelión, por la negativa de las mujeres a continuar en la realidad de la comuna con un régimen de sumisión anterior a la experiencia comunal de la toma de la ciudad. Refuerza precisamente la diacronía polifónica de subjetividades e intencionalidades. Persuadirlas de actuar no tuvo frutos. Hemos visto que las promesas de apoyo a sus acciones por parte del mismo movimiento fueron defraudadas al incumplir con los camiones que les fueron prometidos para la movilización. Al ser defraudadas o, por lo menos, disuadidas, surge un fenómeno antagónico a su disolución,

³²⁴ Entrevista con Omar Olivera, 2008. Revisada con el entrevistado en 2021.

dando nacimiento a una cohesión aún más cohesionada que la misma comuna; como citamos (*Supra*, p. 47): «*No nos conocíamos, éramos algunas hasta del mismo fraccionamiento, pero nuestra amistad se hizo en las calles, en las barricadas, en las marchas, en el zócalo... nunca había visto esa unión.*»

Como leímos en la cronología, las consignas preparadas por militantes de organizaciones fueron rebasadas por los cacerolazos de una mayoría femenina que no pertenecía al sector magisterial y que en su mayoría se identificaban como amas de casa. «Algo» rebasó las consignas preparadas. ¿Mejores consignas? No precisamente. Y sin embargo, eso que es indefinible se objetiva en «cacerolazos», manifestación emotiva que desborda la racionalidad misma de la protesta y la expresa mejor que cualquier consigna. El cacerolazo se amplificó tras la búsqueda pacífica de un espacio en la televisora local para plantear sus demandas. Ante una nueva negativa de voz por parte del canal, podemos ver que nuevamente «algo» sucedió y esta vez fue la barra programática del canal televisivo la que fue desbordada. El desbordamiento terminó por sustituir el contenido programático normal por otro surgido de la realidad que la televisora tanto se había empeñado en negar. El medio era el campo en que realidades divergentes disputaban la producción de mensajes. Una realidad planteaba su hegemonía y la otra, el derecho a existir. De forma natural, las mujeres comenzaron a redefinir la programación del canal. La única estrategia del Estado fue el terrorismo. El canal tomado por las mujeres fue atacado con armas de fuego sucesivamente hasta que los transmisores fueron destruidos. Nuevamente «algo» respondió contra la destrucción de la transmisión televisiva: la comuna tomó prácticamente todos los medios de

comunicación públicos y privados de la ciudad. El gobernador, mientras tanto, seguía solicitando al poder federal entrar en acción represiva contra los manifestantes.

El 20 de septiembre el desbordamiento del espacio estatal oaxaqueño acontece por la decisión de la comuna de realizar una marcha a la Ciudad de México. Ha sido consumado días antes, el 6 del mismo mes, el fraude electoral que llevó a Felipe Calderón a la Presidencia de la República. En las siguientes semanas la comuna ha llegado a la Ciudad de México. Esto muestra que se ha desbordado el espacio estatal oaxaqueño y ha llegado al centro del país. Como consta en la cronología, el 25 de septiembre Vicente Fox, Presidente saliente, acepta enviar un fuerte contingente de la Policía Federal Preventiva al Estado para aplastar la comuna con tres mil agentes, sin contar los llamados «escuadrones de la muerte»: gatilleros a sueldo sembrando terror y muerte en las barricadas. El arribo de tropas militares al puerto de Salina Cruz y Huatulco y el terrorismo de Estado derivarán en dos meses de crueles enfrentamientos entre todo el poder del Estado Mexicano y la comuna de Oaxaca.

3.1.2 APARICIÓN DE CIERTOS FENÓMENOS POR LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

A partir del 3 de mayo «algo» desbordó la barra programática de Radio Plantón y el 14 de junio, desbordó al movimiento magisterial. Este «algo» hizo posibles cosas que no habían ocurrido ni han vuelto a ocurrir en los movimientos sociales oaxaqueños, como:

1. Un estado de rebelión que duró meses
2. La toma de una gran cantidad de edificios y dependencias del gobierno.
3. La instalación de barricadas en toda la ciudad.

4. La gestión de la seguridad por la gente y no por el Estado.
5. La resistencia civil como programa pedagógico en las escuelas.
6. El encuentro de vecinos que habían permanecido como extraños durante años y ahora fraternizaban incluso en el peligro mortal de enfrentar a los escuadrones de la muerte.
7. El desbordamiento de las cocinas que salieron a la calle y que ahora alimentaban desde el fogón al aire libre a miles de comensales.
8. La creación de un gobierno popular como forma de organización de la comuna que lo precedió.

3.1.3 INTUICIÓN EIDÉTICA

Los fenómenos particulares que hemos visto, como constituyentes del fenómeno más amplio de la rebelión oaxaqueña de 2006, son, en tanto pertenecientes a un tiempo y espacio específicos, reales, transitorios y fugaces. ¿Qué hay de universal en ellos? Para responder la pregunta procedemos a la reducción eidética, siguiente y último paso del método de Husserl. Dicha reducción opera desde la intuición eidética de las esencias dentro de las particularidades pues «la esencia es perenne»³²⁵.

Lo que se nos presenta de manera persistente es el desbordamiento de la normalidad por manifestaciones de participación social que dislocan el funcionamiento normal de lo cotidiano. *Este desbordamiento proviene de un sector social que atiende un llamado de ayuda* (la

³²⁵ Cf. CASO, ANTONIO, *La filosofía de Husserl*, p. 60.

sociedad civil), y que simpatiza con la posición de debilidad de un sector (el magisterio) frente a otro que goza de todas las ventajas (el Estado) sobre el desvalido. Por la realización práctica de ese apoyo, el desvalido se encuentra en una posición totalmente inesperada: ahora puede realizar su programa político, incluso puede, en un contexto distinto al contexto que lo oprimía, plantearse horizontes utópicos. Los fenómenos particulares vistos desde la intuición eidética, preguntándonos por la universalidad que encarnan en el devenir, arroja las siguientes universalidades:

1. La conciencia de la sociedad civil se transformó y comenzó a vivir el mundo de la vida, con una nueva centralidad: el respaldo al gremio en desventaja frente al Estado. Eidéticamente, esto puede ser formulado como el tomar posición del lado de una subjetividad en posición de inferioridad frente al Estado. En tanto opresión, el abuso que se ejerce sobre aquel en posición inferior desencadena una catarsis en un tercero excluido (en el caso concreto de la rebelión de Oaxaca 2006, es la sociedad civil —o si se prefiere, el pueblo, la gente— como hemos mostrado) que transmuta el miedo en acción, en no indiferencia y, por último, en defensa activa del magisterio
2. La no indiferencia evidente en el acto anterior borra las barreras formales y de rol social entre *el extraño que se vuelve cómplice*³²⁶ de aquel en posición de desventaja. Se desborda una subjetividad señalada como ilegal (en este caso, el magisterio) por otra totalmente ajena de tal forma que la subjetividad (la sociedad civil). Esto es inesperado

³²⁶ Remitimos nuevamente, para una mejor apreciación de la expresión, a MÈLICH, JOAN-CARLES, *Del extraño al cómplice...*

por el primero, pero también por el segundo, que se vuelca desde la conmoción y la perplejidad solidaria. La situación concreta del primero cambia radicalmente. Ahora pasa, de perseguido y fugitivo, a plantearse la posibilidad de plantar rostro al persecutor, incluso a emanciparse de la situación de opresión. El nuevo contexto de peligro, con un balance de fuerzas redefinido, lo vive el magisterio no como arrojado de la legalidad sino en común unión con la subjetividad solidaria, la gente. Esto permite ahora cuestionar la legitimidad de la legalidad que lo perseguía. Esto último, en términos jurídicos, puede entenderse como el derecho a la rebelión.

3. El caso particular de Oaxaca muestra que, en términos generales, la rebelión contiene, o plantea, formas propias de gestión y organización de la vida común una vez que la vida social queda cuestionada desde su legitimidad. Toda vez que formalmente la rebelión es el desacato a la autoridad de Estado, debe destacarse que, entendida tal como se plantea en el punto uno y dos, dicha gestión de la realidad no se da desde el monopolio del uso legítimo de la fuerza, prerrogativa única del Estado, pero tampoco es que haya por parte del rebelde un monopolio ilegítimo de la fuerza, pues esta puede ser planteada como autodefensa. Lo que es evidente es que surge la gestión del tiempo desde el rechazo a la opresión y, por lo tanto, una forma social no opresiva rige y regula la cotidianidad —la marcha de las cacerolas es evidencia de que, al interior de la rebelión, hubo otra rebelión rechazando los resquicios de socialidades opresivas al interior de la comuna de Oaxaca.
4. El sujeto que se rebela no es el sujeto que pedía un espacio de negociación con el hegemón (en el caso concreto, el magisterio) sino aquel que llega y dota al que pedía

socorro al ser perseguido, que clamaba por justicia. Aparece entonces una sociedad civil en actitud de desacato a dicha persecución, de desobediencia al Estado, de protección al fugitivo. Esto encarna una fuerza capaz de dejar de pedir clemencia al hegemón y permite al fugitivo volver y plantear sus demandas en igualdad de circunstancias. La verticalidad de orden opresivo experimenta un reflujo social. El Hegemón puede aceptar o combatir esta situación.

5. Todo acto humano en el contexto de la rebelión adquiere un nuevo carácter ético – por ser realidad emergida de la no indiferencia– y estético –porque esa no indiferencia emerge de un impulso emotivo y sensible contra la injusticia que se ejecuta sobre un prójimo. Atendiendo a lo anterior, las nociones de estética se viven de forma distinta en la sociedad en la que hay derecho a la indiferencia, y la sociedad de masas en que la no indiferencia es constitutiva y esencial a la cotidianidad. Siendo así, la barricada, la pinta en la pared, el fogón en la calle para la comida común, y todo acto y producción humana, pueden plantearse como objetivaciones de una estética-ética propia de la rebelión.

CONCLUSIONES

Tenemos con esto que la aplicación de la intuición eidética muestra elementos *noéticos* del fenómeno de la rebelión develando aspectos que preguntan por otras dimensiones más allá de las esenciales: dimensiones ontológicas, sociales, axiológicas, éticas y estéticas. Esto verifica la necesidad de nociones fenomenológicas que atiendan los aspectos anteriores. Para esto,

seguiremos el orden de aparición de los pensadores del segundo capítulo: Heidegger, Schütz, Scheler y Levinas.

3.2 EL SER DE LA REBELIÓN A PARTIR DE HEIDEGGER

Se ha mostrado que la decisión de la sociedad civil de un apoyo total al magisterio se hizo aun a riesgo de la propia vida. La noción heideggeriana de *ser-para-la-muerte* es pertinente. Afrontar el monopolio de la fuerza del Estado a riesgo de la propia vida, ampliar la acción social más allá de la propia seguridad en favor de un gremio bajo persecución y amenaza, presenta con toda claridad un sujeto que *es ahí* –la sociedad civil–, en la complicidad con el perseguido. Hemos mostrado lo esencial de la solidaridad de la gente sin filiación política que se identifica con el magisterio perseguido y criminalizado. Esta gente sin filiación gremial o política premeditada, en tanto pone el cuerpo por el perseguido, constituye el *Dasein* de la rebelión: *ser auténtico* en tanto que cada uno de sus actos no encarna una agenda política propia sino común, con plena conciencia de que el acto es al mismo tiempo una entrega a la muerte.

Si hemos visto que el 14 de junio a la conciencia del pueblo oaxaqueño aparece la cotidianidad como un llamado de ayuda, y que ese llamado se atiende, es necesario ampliar la hermenéutica de la relación entre el *Dasein* y el sujeto que recibe su ayuda, es decir, hemos de plantear una analítica existencial de la sociedad civil convertida en rebelión y el gremio magisterial socorrido por dicha sociedad civil.

3.2.1 ANALÍTICA EXISTENCIAL DEL *DASEIN* EN OAXACA 2006

Si la demanda gremial es negociación con el Estado, su pedir auxilio es un grito que demanda ayuda ante la fuerza represiva del Estado que expulsa al gremio de la legalidad. *La rebelión acontece cuando subjetividades no agremiadas atienden el llamado de auxilio del gremio.* Es evidente que la atención a tal llamado de auxilio, si bien implica el ser para la muerte, también implica una movilización interna de cada oyente al atender la llamada por decisión propia y no premeditada: es una acción volitiva.

La teoría heideggeriana del *ser arrojado al mundo* —o *estado de yecto*—, adquiere un matiz particular en la rebelión en general y la de Oaxaca en 2006 en particular. En términos existenciales *el ser arrojado al mundo*, ser que somos todos según Heidegger, se complejiza. El *estado de yecto* ahora se vuelve peculiar ante nuestro objeto de estudio: el gremio magisterial es *e-yectado*, arrojado de las negociaciones, es arrojado del mundo de la estatalidad.

Pero ahora se muestra que el desalojo del 14 de junio es una doble expulsión, una doble *yección*: la originaria, planteada por Heidegger como el *ser arrojado al mundo*, y la particular del caso, ser arrojado de la legalidad del Estado, fuera del mismo. Al ser arrojado al mundo aquel que antes es persona y después maestro, se enfrenta a ser nuevamente arrojado de la estructura del Estado para caer en el mundo de la criminalidad, sin mediar, por supuesto, ningún proceso legal o jurídico respetable. Entonces, arrojados fuera del mundo en el que el sentido del rol social de magisterio pierde sentido, es que el gremio se encuentra con otro ser: la sociedad civil, las personas no agremiadas, es decir, el pueblo oaxaqueño. Continuando con la noción heideggeriana, *estado de yecto*, el magisterio es efectivamente eyectado fuera de la

estatalidad, pues el uso de la fuerza policial para reprimirlos implica, de facto, su estado de ilegalidad. Evidentemente, como nos ha mostrado la cronología, dicha ilegalidad fue un uso ilegítimo de la fuerza del Estado. En estado de *yección*, de arrojados de la estatalidad fuera de ella en calidad de perseguidos y reprimidos, aparece a la conciencia de quienes atienden el llamado de auxilio, no solo un gremio sino una subjetividad arrojada fuera de: ¿la cotidianidad de la sociedad civil en que el maestro deja de ser maestro para ser llamado criminal? En el periodo del gobernador Ulises Ruiz, un permanente estado de *yección* de todo aquello que el Estado debería arropar, proteger y escuchar, volteó la realidad de cabeza.

Lo realmente extra-ordinario es que una gran parte de la sociedad civil misma, se autoexpulsa de la estatalidad al salir en defensa del magisterio: nadie la obligó, nadie la persiguió, su *yección* no fue de huida sino socorrer, soportar a los que caían. Esto replantea aristas para la perspectiva del *uno* heideggeriano, incluso del *Dasein* como ser en el mundo *para sí*. ¿Vemos en este fenómeno realmente al ser-para-sí? Sostenemos que dicha categoría se ve rebasada. Esto no invalida ni remotamente ningún planteamiento heideggeriano, simplemente plantea cómo el fenómeno de la rebelión transfigura las categorías de una teoría hasta desbordarlas.

CONCLUSIÓN

Rebelarse es arrojarse a sostener la caída del que ha sido arrojado. Si, como plantea Heidegger, el hombre es «arrojado al mundo», la rebelión implica que la caída no es «en seco», por el contrario, se cae en los brazos de alguien, quizá un extraño, que se ha lanzado a soportar nuestra caída atendiendo nuestro estado de flagrante *yección*, nuestro grito desesperado.

En tanto el gremio magisterial protesta y busca negociación con el Estado, es parte de él. Pero al resistirse a volver a las aulas, al obstruir las vías de comunicación, la protesta escala al límite de la legalidad. En la medida que el Estado les respeta, este se expande como ente tolerante, pero al criminalizarlos, no pierde legitimidad, pues es precisamente el Estado quien detenta el poder delegado por la sociedad de decir lo que es o no es legal. Los maestros, perseguidos como criminales, encuentran en su huida «un mar de gente», la madrugada del 14 de junio, que venía a socorrerles. Encontraron, el 3 de junio, que la barra programática de su estación de radio se desbordaba por los llamados preocupados de la gente ante la amenaza de un aplastamiento por la fuerza policial. Encontraron, durante los meses siguientes, que estas dos manifestaciones de socorro se volvieron cotidianas y se expandieron tanto como tuvo que ser necesario, culminando con la toma de la ciudad. Y la toma de la ciudad por invertir la situación: el Estado es arrojado de la ciudad de Oaxaca como ente ilegítimo. Es fundamental recalcar que, contra lo que los pronósticos políticos auguraban, la ciudad sin Estado encontró las formas de organización más eficientes que las estatales, y más legítimas, a pesar de su aparente ilegalidad.

El ser ético de la rebelión. Ser para el otro antes que ser en sí. Se revelan, por lo tanto, dos nuevas dimensiones existenciales de la rebelión oaxaqueña de 2006: la primera, el componente ético que desborda lo ontológico, es decir, la rebelión, no es solamente la definición jurídica que de ella hace el Estado, sino el hecho de que actores sociales no pertenecientes al gremio en persecución y arrojado de la estatalidad, aparezcan para soportar su caída, evitarla y voltear el tablero al revés. Soportar la caída del otro es un acto ético que precede al ser del caído y su existencia cayendo.

Si se es arrojado de la estatalidad, postulamos que se encuentra la comunidad. La segunda dimensión existencial es que la ausencia del Estado no da paso al caos o la nada; por el contrario, se reveló en el estudio del ser de la rebelión que existe un orden precedente al social, y este es el orden comunitario. La sociedad sin sustento estatal no cae en la nada, sino que encuentra la comunidad.

COROLARIO

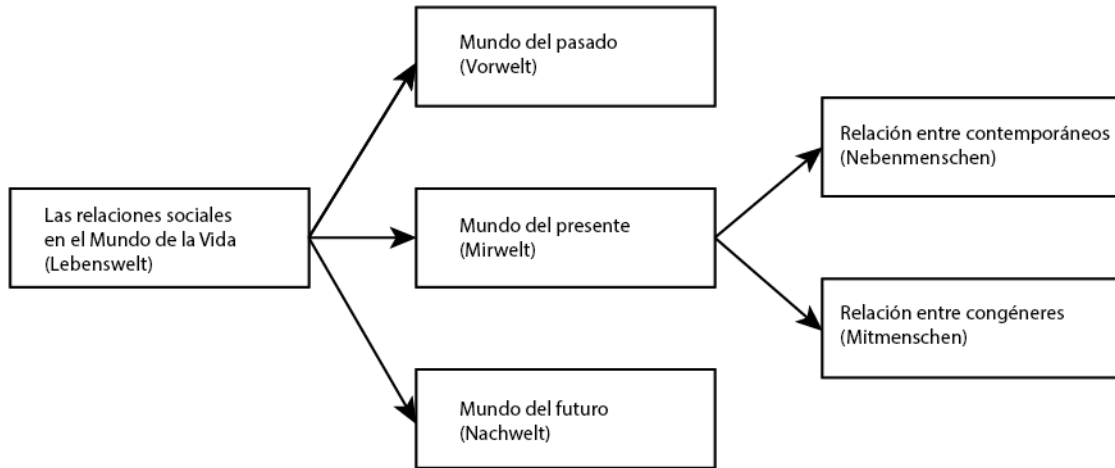
El Estado-nación contra la comuna de Oaxaca. Podemos concluir que el ser de la rebelión oaxaqueña fue, evidentemente, comunal; es decir, su existencia se desarrolló en comuna. Proponemos que la comuna en tanto existencia de la rebelión, precede la sociedad, esto quedará más claro con Schütz y Scheler. Pero es ya evidente que la represión contra la comuna fue des-comunal, es decir, un ejercicio de poder fuera de toda proporción respecto a la comuna misma. Esto muestra que la imposibilidad de la fuerza policial local de destruir la rebelión era connatural al contexto, pues los policías oaxaqueños encontraron entre los rebeldes a sus propios familiares.

3.3 LA CONSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA DE LA REBELIÓN A PARTIR DE SCHÜTZ

El siguiente esquema, propuesto por Mélich,³²⁷ es en este caso una hoja de ruta para la comprensión de la propuesta de Alfred Schütz de *los tres mundos* que constituyen todo

³²⁷ Ver MÈLICH, JOAN-CARLES, *Del extraño al cómplice...*

fenómeno social —pasado, presente y futuro con sus respectivas subjetividades e historicidades— y que aplicaremos a nuestro fenómeno objeto de estudio.



Realizada la epojé o reducción fenomenológica y el análisis existencial, se abre la posibilidad de preguntarnos por *el origen de las motivaciones de la sociedad civil para atender el llamado de auxilio del magisterio*. Si hemos concluido que hay un componente ético y comunal en la rebelión, hemos de preguntarnos si existen manifestaciones cotidianas de ambos componentes en *el mundo de la vida cotidiana* tal como la noción de Schütz plantea. Preguntándonos por los predecesores de los actores sociales, indefectiblemente arribamos al encuentro con las tradiciones locales de Oaxaca, tradiciones que son predecesoras a la realidad en que acontece nuestro objeto de estudio. Preceden al año del 2006, al menos, un par de

tradiciones oaxaqueñas en las que se puede rastrear una cultura ética y comunal del *ser-para-el-otro*: el Tequio y el Día de la Buena Samaritana.

El Tequio se refiere al trabajo colectivo en favor de alguien, creando un círculo virtuoso de ayuda *desinteresada* en las comunidades de Oaxaca. Si alguien necesita ayuda para erigir su casa, la comunidad vendría a trabajar desinteresadamente haciendo, de un proyecto incosteable o económicamente inalcanzable, una realidad por fuerza de la tradición comunitaria de la ayuda mutua. En retribución, la persona que recibe la ayuda habrá de ayudar en el futuro bajo la misma lógica. El origen del tequio es inmemorial en Oaxaca. Tampoco está sujeto a un tiempo definido, pues la ayuda se presta cuando haga falta o sea requerida, su temporalidad es *infinita*. El tequio encarna un acto de desinterés, sin tiempo, entre personas.

La Buena Samaritana es una festividad que se desarrolla cada cuarto viernes de cuaresma. Única en México, propia de Oaxaca, las mujeres preparan en la vía pública aguas de frutas que regalan a los transeúntes que tengan sed. La tradición hace referencia a un pasaje bíblico en el cual Jesús se encuentra con una mujer samaritana y esta le regala agua del pozo. La referencia a los samaritanos en el Nuevo Testamento indica actitudes de *fraternidad* que trascienden los propios roles sociales y culturales, al punto de anteponer la ayuda al otro antes que las diferencias³²⁸.

Como se puede ver, ambas tradiciones son eventos culturales donde la necesidad de alguien es atendida por otro de forma desinteresada, atemporal. Esto hunde sus raíces en

³²⁸ Las referencias a estos eventos pueden encontrarse en el Nuevo Testamento: Juan 4: 5-42 y Lucas 10: 25-37.

principios culturales inmemoriales en las religiones en que el extraño necesitado podía ser Dios o en todo caso, a Dios le agrada que se ayude al extraño necesitado, arrojándonos esto un motivo ético y moral de las acciones. Nuevamente se verifica en el análisis de la vida cotidiana un componente ético de ser-para-el-otro.

Los motivos por los cuales la sociedad civil atendió el llamado del magisterio el 14 de junio e incluso días antes, el 3 de junio, ante el desproporcionado despliegue de concentración policial federal en el Estado (1,500 efectivos de la PFP), se pueden encontrar en estas tradiciones que, evidentemente, preceden al año 2006. Su actitud puede explicarse con la realización de una costumbre cultural propia de los habitantes de Oaxaca.

Es evidente que estas tradiciones no son producto de una formación política gremial magisterial contemporánea, sino que preceden a toda formación política, en el sentido que toda tradición, en sí misma pretérita, precede al Estado como forma antiquísima de organización social y que, al mismo tiempo, en tanto religión o tradición inmemorial, plantea la convivencia comunitaria como horizonte utópico hacia el cual encaminar el sentido de toda acción cotidiana.

Esto verifica que el sujeto de la vida cotidiana que vive el sentido común en tensión con la tradición no tiene una agenda política al menos en el sentido en que un gremio puede detentarla. Por eso *los motivos para y por* los que el magisterio protesta no son los mismos por los que la sociedad civil acude a su llamado de auxilio, y prolonga el auxilio hasta remontar la acción social a estructuras predecesoras del Estado: la comuna. La Comuna termina por absorber al gremio después de expulsar los poderes estatales.

La *conmoción* de la amenaza y ejecución del uso de la fuerza detonó una preocupación general de la sociedad civil por la seguridad del magisterio; y esto se explica por algo más. El gobierno de Oaxaca atentó contra una tradición: la negociación con el magisterio por la rezoñificación. No fue la única tradición violentada por el Estado: la destrucción de los parques, la tala de árboles centenarios sin ningún sentido, destacan aún más la fuerza de la tradición como motivo por el cual la conmoción social alcanza niveles de ruptura de la normalidad de la vida cotidiana. La ruptura del Estado debida a la ignorancia absoluta de las tradiciones por parte del Gobernador Ulises Ruiz, conmociona a la sociedad oaxaqueña y detona *otra vida cotidiana* desde la acción social insurreccional.

La acción insurreccional de la vida cotidiana mantiene el umbral de conmoción social latente frente a todo aquello que amenace su dimensión orgánica y directa entre congéneres. Es evidente que la conmoción social que provocó el aplastamiento y la desproporción de la represión, operó como un catalizador que alteró toda la vida cotidiana. La escala del fenómeno probablemente queda fuera del alcance del concepto de intersubjetividad, tanto más que dicha escala ha mostrado ontológicamente tener un fundamento axiológico. Esto nos exige transitar hacia los planteamientos de Max Scheler y Emmanuel Levinas.

La marcha de las cacerolas, por su lado, atestigua otro evento, al interior de la rebelión, que evidencia prácticas de opresión e indiferencia hacia las mujeres; las acciones de ellas para rechazar esto desborda el rol, de muy sencillo análisis desde la tradición de la sumisión de la mujer al machismo mexicano, institución cultural hegemónica. Aplicar la metodología en tal contexto implicaría un análisis detallado del machismo, pero no explicaría aún por qué la actitud femenina insurreccional cambió al grado de generar, al interior de la rebelión otra

rebelión: la de las mujeres contra el rol asignado por el machismo. Este aspecto merece en sí un estudio amplio que por el momento no desarrollaremos.

CONCLUSIÓN

La rebelión se constituye intersubjetivamente desde el desgaste la intersubjetividad y su desaparición bajo la fuerza del ser-para-el-otro. La sociedad de egos alérgicos al otro desaparece por la emergencia de la comunidad del otro en mí como si fuese yo mismo. Este desgaste acontece al ser, *desbordados* ya todos los *roles sociales*, por la emergencia de una actitud y una intencionalidad de la conciencia que disloca toda *identidad cerrada* y que hace imposible su comprensión desde la regularidad del rol social. Tanto el Tequio como la Buena samaritana, son roles no sociales sino tradiciones pre-sociales que no han sido absorbidas por el valor abstracto del tiempo capitalista. Su valor es ético porque no radica en el cálculo del interés sino en la sinergia de convivencia solidaria en favor del otro. La aplicación epistemológica de la sociología de Schütz encuentra en el fenómeno de la rebelión oaxaqueña de 2006 motivos que la rebasan, pues no se ajustan a una sociología protocolar.

Sería forzar la respuesta el intentar acceder a la dimensión ética de la rebelión desde el esquema de la acción social de Schütz por razones antes expuestas, pero que aquí sintetizamos:

1. En el conflicto social que instauró la comuna participó mucha gente que no necesariamente está relacionada con las tradiciones, y otras que sí. Para aplastar la comuna fue necesario «importar» tropas ajenas a esas tradiciones, inmunes a la acción

social de dichas tradiciones (los 15 mil efectivos militares del aplastamiento de la comuna llegaron por el puerto de Salina Cruz procedentes de diferentes Estados).

2. El Estado no es un ente abstracto, sino que está objetivado en sujetos sociales contemporáneos en favor y en contra del fenómeno. Esto cuestiona fuertemente el alcance de la *intersubjetividad* para explicar fenómenos de un sustrato ético y ontológico de ser-para-el-otro, pues los roles sociales precisamente son estables por ser un *campo de concentración de la subjetividad*³²⁹, y la rebelión, hemos mostrado, es un desbordamiento de la subjetividad sistémica en la vida cotidiana, donde los roles sociales quedan desfigurados e inoperantes.
3. El estar a favor o en contra de un fenómeno como la rebelión, *preferir soportar la caída del otro* en lugar de ignorarla, vuelve a mostrarse como un problema que debe abordarse desde su dimensión axiológica, ética.

3.4 LOS VALORES DE LA REBELIÓN A PARTIR DE SCHELER

Hasta aquí, el estudio de la rebelión nos demostró que hay una dimensión axiológica del fenómeno. En tanto que los valores no son, sino que valen, el acceso a la dimensión axiológica de la rebelión es en sí una intuición emotiva y no exclusivamente intelectual o racional, es decir, el sujeto de los valores no es comprensible plenamente solo desde la racionalidad intelectual del sujeto, sino que debe también abordarse el hecho de que tal sujeto prefiere,

³²⁹ Esta noción la he planteado y explorado ampliamente en mi tesis de maestría: BROCA HERNÁNDEZ, J., «Arte y rebeldía en movimiento APPO 2006. Imágenes dialécticas y movimiento social en la ruptura del tiempo lineal homogéneo», Tesis de maestría, ICSyH-BUAP, 2011, p. 55.

desea, o rechaza, antes siquiera de pensar con arreglo instrumental a fines y medios. Como se ha mostrado, el *ser-para-el-otro* encarna una actitud esencial de la sociedad civil hacia el gremio magisterial en la rebelión de Oaxaca de 2006.

Desde la lógica dialéctica de los valores de Scheler, esto implica que la antipatía por el estado está presente como *antípoda de la actitud esencial* de soportar la caída del otro arrojado de la estatalidad. No hay explicación racional para arriesgarse a morir en la resistencia contra el Estado al tomar posición en favor del magisterio criminalizado y perseguido. Al presentar las nociones de Scheler, y a lo largo de las conclusiones parciales ya presentadas, hemos visto que la *resistencia* de las emociones a su instrumentalización tiene que ver con un sentido ascético en favor del otro. En este caso, eso que la sociedad civil tenía y se quita para sostener al magisterio fue la legalidad. Es decir, la sociedad civil abandona su carácter de sujeto del marco legal para convertirse en sujeto de ruptura del marco legal y posicionarse del lado de los perseguidos por el Estado. En el caso que abordamos, el sujeto *prefiere* el riesgo, la incertidumbre, la confrontación con la fuerza desmedida y aplastante.

Ante la dominación del estado oaxaqueño a través de la violencia, el magisterio pide auxilio porque esta le sobrepasa. La sociedad civil atiende en plena madrugada la llamada del magisterio de forma masiva, inmediata y expedita. La sociedad civil, es decir, el pueblo oaxaqueño, se entregó al magisterio desvalido, mientras el Estado ejecutó sobre el gremio una acción disuasiva por medio de una violencia ilegítima que, como hemos visto, en su brutalidad, produjo abortos, muertos y heridos.

Aparece también, bajo la dimensión amorosa del fenómeno, la preocupación por el otro como preámbulo a la rebelión: pre-ocupación es la intencionalidad manifiesta de querer

ocuparme del otro. El desbordamiento de la barra programática de radio Plantón el 3 de junio nos habla de una sociedad pre-ocupada por el magisterio al saberse de la llegada de 1,500 efectivos de la PFP.

La madrugada del 14 de junio no hubo negociación sino defensa apasionada y amorosa del ser amado, del amado magisterio. No se buscaron canales de negociación, cancelados de facto por el Estado en un acto de terrorismo. Simplemente se desbordó la fuerza de resistencia del gremio por otra fuerza aún mayor y que, en su desinterés y entrega, en su iracunda defensa del desvalido, hace retroceder a la fuerza estatal y entrega, hombro con hombro, el espacio del plantón a los maestros horas antes desalojados.

Si, como plantea Scheler, el amor es una forma de epojé, la acción amorosa suspende toda violencia contra el magisterio y le protege. En la acción directa de la calle, esa protección empática, amorosa, implicó combate urbano contra la fuerza del Estado. El planeado aplastamiento sobre el magisterio despertó la energía latente de un ente aun anterior al estado, la Comuna; y *el asombro absoluto del encuentro fraterno* sentó las bases para movilizaciones cada vez mayores que integraron a sectores más amplios de la sociedad, hasta absorber toda marginalidad en la dimensión fraterna frente a un *enemigo común*. Es en este contexto que nacen las barricadas, la toma de los medios de comunicación y la constitución de una organización que hiciera operativa la diversidad de identidades políticas dentro de la Comuna: la APPO. Pero, paralela a tal operatividad, la Comuna siguió su curso. Probablemente las organizaciones gremiales no alcanzaron a vislumbrar que los rebeldes no eran masa en disputa para plantear agendas políticas e ideológicas. Es decir, expulsado el Estado, una nueva dominación surgió en la Comuna y fue la del intento de cada organización por imponer su

agenda ideológico-política. Esto muestra que el sujeto político más avanzado de la comuna de Oaxaca fue la sociedad civil, causa primera de la rebelión en su actitud de defensa amorosa del magisterio contra su aplastamiento. La ceguera de las organizaciones –y del mismo magisterio– a la esencia de la rebelión se debió a la polifonía no represiva de la Comuna: tantas voces de tantas organizaciones, largamente reprimidas, tenían voz irrestricta, y terminaron por ahogarse las unas a las otras en su lucha por sus particulares ideales de hegemonía ideológica.

Merece un estudio aparte el análisis de las grietas ideológicas al interior de la APPO como organización de organizaciones sociales, que se extendieron a la Comuna y jugaron en favor o en contra de ella que, al mismo tiempo, tenía que hacer frente a una violencia estatal cada vez mayor. Mientras los dirigentes de las organizaciones y los intelectuales pugnaban por su agenda política e interpretación ideológica, en las barricadas, las cocineras usaban la misma cuchara para repeler los escuadrones de la muerte y a la policía³³⁰.

CONCLUSIÓN

En este punto queremos plantear la emergencia de un valor distinto al valor económico, que rige desde una dialéctica de valor de uso y valor de cambio: el valor de donación. Es el valor

³³⁰ Es un hecho que algunas organizaciones y corrientes lucharon por detentar un protagonismo y dirigir el sentido de la Comuna, empresa perdida de antemano, pues si el Estado mismo no había podido sofocarla, las posibilidades de que una facción al interior de la APPO pudiera dictar su rumbo eran nulas, a menos que operase como brazo del Estado al interior de la Comuna para inducir a entropía la sinergia social. Es decir, mientras una realidad no represiva sino anti-represiva florecía, nuevas formas de dominación pugnaron por el control del ente comunal desde su interior, agrietándolo. Deberían entonces preocuparnos las grietas propias más que las del sistema, pues, de lo contrario, se incurre en una idealización perniciosa e inoperante de la lucha social.

que surge en las relaciones sociales que no están primadas por el interés sino por el desinterés. Esto da paso a relaciones de con-vivencia más allá del rol social e incluso de las clases sociales. Se muestra ahora que, en la barricada y el fogón callejero acontece el deseo infinito de dar al otro en la convivencia: el otro es infinito, inagotable, y la realidad se redefine en torno a la convivencia con él o ella. Esto es la persona infinita en la rebelión oaxaqueña. Los testimonios del encuentro entre extraños que ahora fraternizaban en las barricadas encarnan tal vivencia. ¿Acaso no es posible el valor de donación en una sociedad? La pregunta exige abordar la unidad social que implica la Comuna como el espacio en que la persona infinita convive y existe. Lo anterior, para seguir ahondando en la comprensión del fenómeno de la rebelión como *ser-para-el-otro*.

3.5 LA REBELIÓN COMO EPIFANÍA DEL ROSTRO ESTÉTICO-ÉTICA A PARTIR DE LEVINAS

Las paradojas que se despliegan en los hechos como la renuncia a la seguridad propia ante la indignación cuando la gente en apoyo al magisterio dice (*Supra*, p. 33): «Nos vamos a levantar todas las madres y los alumnos, que nos mate a todos, si quiere matar a los maestros que nos mate a todos de una vez, porque no sabe de lo que somos capaces como pueblo todavía; porque maestros, no están solos, estamos con ustedes ¡duro! ¡duro!», son precisamente los problemas esenciales para la filosofía de Levinas de la epifanía ética y estética del rostro del otro.

La persistente imposibilidad de los entrevistados de poder poner en palabras ese «algo» que aconteció, la perplejidad y la conmoción de escenas inverosímiles de apoyo y solidaridad

desbordada entre las personas, es también el problema esencial al que se dirige Levinas, manifestando que es la ética el verdadero inicio de toda comprensión de fenómenos en los cuales el otro pasa a ocupar en mí el lugar central de la existencia, llevándome a anteponer a mi ego su dolor concreto y su situación real de padecimiento en el mundo. El rebelde, por lo tanto, renuncia a toda codicia e indiferencia y asume la existencia del otro, en desgracia, como propia.

Cuando me doy cuenta que mi legalidad ha de ser abandonada para convertirme en perseguido por acoger y proteger al perseguido por la justicia, es porque acontece *la epifanía de su rostro*; su ser concreto, su rictus, conmueve mi conciencia fuera de mí y se fija en un centro que no soy yo, ni mi comodidad. La rebelión no es un acto de gozo o hedonismo, sino de ascesis para sostener al otro que, al compartir la precariedad conmigo, se hace menos pesada para él. El otro me desborda y su vida me parece tan preciosa como la mía, al grado de tener más sentido poner en juego la mía antes que dejar que se atente contra la suya. Es más que evidente que esto no es un objeto intelectual ni racional. Como esto ocurre independientemente de la historicidad, en un instante, en un momento y situación concretos, precedidos por la perplejidad y la conmoción, nos es dable llamarle epifanía: *la epifanía del rostro*. En este sentido, los actos de la sociedad civil oaxaqueña son encarnación indivisa de valores y afectos. Solamente una insensibilidad absoluta podría explicar indiferencia en este contexto, como lo demostró la clase política y comunicacional al servicio de Estado; o instrumentalidad, como lo mostraron algunas organizaciones. Pero lo anterior muestra *que la ética no es posible sin una sensibilidad: que todo acto ético es al mismo tiempo estético, tal como la indiferencia es una anestesia ante la existencia del otro: no lo siento*. La conmoción que me produce la injusticia

sobre el prójimo me moviliza porque la siento en mí, como siento frío o calor. En este sentido se verifica la hipótesis general del presente trabajo, que plantea una dimensión ética y estética de la rebelión, tal como la hemos mostrado ontológicamente: *lanzarme a socorrer la caída del otro*. La imposibilidad del sujeto de la vivencia de poner en palabras la vivencia por su intensidad ética-estética, es evidencia de la imposibilidad de conceptualizar los hechos, y no por falta de capacidad conceptual sino porque la vivencia misma desborda de forma concreta toda palabra. El decir «algo» está *saturado de vivencia-experiencia-ético-estética*.

Siguiendo a Levinas, queda claro que lo que siento al recibir —*e.g.* mi recepción de una caricia por el otro o una injusticia sobre el otro— está más allá de toda intencionalidad, es lo que desborda mi intencionalidad y me deja sin palabras, y balbuceo al intentar explicar, y solo puedo decir: «pasó algo». La simple percepción de la injusticia que detesto sobre alguien débil, el simple rictus de dolor o miedo del rostro del perseguido, despierta en mí la solidaridad, la fraternidad, la indignación contra «algo» que me deja sin palabras. La situación del extraño a quien solo superficialmente podría conocer por su rol social o tal vez ni por eso, despierta en mí un sentimiento y una posición ética anterior a toda premeditación, tal como no puedo premeditar sentir frío, calor o dolor. Esto muestra una dimensión pre-lógica, no formal, entre ética y la sensibilidad. La epifanía del rostro no puede ser contenida ni siquiera por la prohibición del Estado a solidarizarme con el criminal, su cara puede estar tipificada pero su rostro a mí me dice más que «su cara». El 14 de junio de 2006 el magisterio pasó a ser criminal para el Estado, y fue con esos criminales que la sociedad civil prefirió compartir la propia suerte antes que abandonarlos a su suerte. La rebelión oaxaqueña no fue pues una consecuencia de actos sino la responsabilidad frente a los actos, incluso antes de que

sucedieran: la responsabilidad del otro en mí, el otro bajo persecución que solo me tiene a mí, para ser socorrido, cosa que solo yo sé y podría evadir, pero no lo hago, no puedo ni quiero evadir la responsabilidad.

Veamos cómo la búsqueda de la esencia de la rebelión nos deriva en un encuentro con la ética y la estética del otro en mí: la rebelión no es el generador de la rebelión, lo es la vocación ético-estética de la sociedad civil por el otro, que en este caso es magisterio. *No es el sujeto magisterial en sí sino la vocación por el otro la que genera la rebelión.* Es posible, por lo tanto, decir que la rebelión, más que un acto de premeditación o interés, lo es de amor y desinterés, tal como el acto de la samaritana que dio de beber al sediento extraño y que, en ese acto, sintió saciada su propia sed.

3.5.1 LO DICHO Y EL DECIR DE LA REBELIÓN DE 2006

La rebelión de Oaxaca de 2006 muestra el choque conceptual entre *lo dicho* como historia petrificada y *el decir* como historicidad abierta. Como hemos visto, para Levinas, *lo dicho* encarna la estructura petrificada de normas que asfixian el devenir. *El decir*, por el contrario, es el devenir actuante, el verbo que aún no es palabra porque es acto aquí y ahora. Acción social que no espera a tener nombre para ser y que probablemente no encuentre palabras para ser dicha. En este sentido, *lo dicho* es el Estado por boca del gobernador en turno, que choca contra *el decir* de la gente en acción viva, ayudando al gremio magisterial. *En este sentido la rebelión es una doble respuesta. Por un lado, al opresor, y por otro lado, al oprimido. La rebelión es dar la mano al oprimido en franco desacato al opresor.* Pero he aquí que aparece un tercero y

detiene la mano del opresor evitando que caiga una vez más el látigo sobre el oprimido. El sistema de nombres, el lenguaje normativo y la normatividad se dislocan, estallan, porque ¿cómo explicar esa mano que aparece para detener el castigo que no se dirige a ella?, ¿o en qué medida esa mano que detiene el castigo siente que el castigo es sobre ella? Esto no tiene explicación: es la epifanía del rostro, es el vivir la vida como ética a partir de un sentimiento y sensibilidad de experimentar sobre la propia piel el dolor del flagelado por el patrón. Esto se verifica en la exigencia de la sociedad civil de la destitución del gobernador de Oaxaca en 2006, Ulises Ruiz, y el apoyo al plantón contra su desalojo el 14 de junio.

Por lo tanto, la Comuna en tanto realidad del *decir*, frente a *lo dicho* por el Estado, abre un universo aun por explorar de fenómenos inefables. Como plantea Levinas, *decir es responder al otro*: el apoyo al plantón para evitar su desalojo, el rechazo en las calles cuerpo a cuerpo de la represión policiaca, las barricadas, los fogones en las barricadas, el cuidado de las barricadas y sus relevos, las bombas molotov, la toma de las radiodifusoras, de la televisión, las transmisiones, el defensa de Radio Universidad el 25 de noviembre contra la brutalidad presidencial que envió a arrasar a sangre y fuego la Comuna, etc. Todo esto es la respuesta de la sociedad civil al otro que era el maestro oprimido bajo el peso de la autoridad estatal. Mientras los expertos en teorías buscan decir algo de los hechos, se alejan de ellos; en cambio, mientras el que se siente responsable del otro y actúa en consecuencia sin mediar palabra ni cálculo, responde con su acción. Por esto es que Levinas plantea que la verdad y el conocimiento aún son formas posteriores de la responsabilidad y que esta última, la responsabilidad, al preceder a las dos primeras, se convierte en un tema pre-gnoseológico, pre-epistemológico, es decir metafísico. Aunque las autoridades y los más reputados sabios

hubiesen condenado el plantón de los maestros en Oaxaca el mes de junio, lo que estaba en juego no era ni la verdad ni el conocimiento de un sujeto, sino la responsabilidad de una sociedad civil ante sus educadores.

La «proximidad de la comunicación» de la que habla Levinas (*supra*, p. 170) es pertinente, toda vez que Radio Plantón se constituyó con el espacio de la voz de la gente un año antes del 2006. Atendiendo al concreto *Decir* de Levinas, la vida de toda identidad se fraguó en un año de habla libre y constante que encontró el 3 de junio de 2006 su acmé.

3.5.2 OAXACA 2006: COMUNIDAD FRATERNAL, AMOROSA

La llamada de auxilio de Radio Plantón en la madrugada del 14 de junio de 2006 convocó la responsabilidad de la sociedad civil. Como hemos visto, la respuesta a ese llamado la entiende Levinas como la respuesta de un llamado anterior a toda relación humana: la hermandad, relación primigenia, metafísica de las relaciones humanas. Relación que se revela cuando se han destruido todas las relaciones. Esto muestra que la hermandad de las personas precede toda relación social y se manifiesta como comunitaria. El perseguido interpela mi libertad como privilegio, pues la irracionalidad de toda injusticia implica la pregunta por qué a unos y no a otros. Desde Levinas entendemos que *la epifanía del rostro* es al mismo tiempo hermandad y comunidad. Solo ahí *el rostro del otro* me aparece a la conciencia transformando mi acción en el mundo en una acción de no indiferencia. Esta no indiferencia es eterna y se prolonga el tiempo que sea necesario y solo pueden interrumpirla o el logro de los objetivos, o la muerte o la victoria de la injusticia por la fuerza. Las sucesivas batallas por Oaxaca

muestran lo que Levinas plantea como «el mundo donde es necesario socorrer y dar», donde no hay tiempo para sentarse a pensar, donde no hay escisión entre pensamiento y acción, *mundo que al vivirse responde la pregunta ¿qué hacer?* No es posible sostener una sociedad de interés e intercambio cuando aparece el rostro del Otro. El interés y el intercambio como forma social cae por sí misma desde sus límites resquebrajados al verse desbordada. La Comuna de Oaxaca en tanto comunidad fraterna verifica que el Otro, como desbordamiento del Yo social, disloca toda noción de multitud, de adición de partes egocéntricas y alérgicas al otro. La persistente división que el Estado opera sobre las voluntades, individualizándolas tras el ideal de la auto realización, fracasa, y emerge el rostro como epifanía, como kerigma de autonomía estructural de la Comuna frente al innecesario Estado. El estado fue innecesario de junio a noviembre de 2006 en Oaxaca, y su necesidad fue impuesta como remedio, como un aplastamiento que desmembró la Comuna bajo la fuerza bruta de la represión policial ilegítima. La Comuna, si se permite la metáfora, muere como Romeo y Julieta bajo el peso político de dos familias (Estado y organizaciones). En la Comuna de Oaxaca, el diálogo entre la sociedad civil en rebelión y las organizaciones sociales gremiales, fue interrumpido por la restitución del Estado a sangre y fuego. Después de la toma de Ciudad universitaria, el 25 de noviembre, se restituye el estado de derecho: el derecho a la indiferencia ante la injusticia. Prolegómeno de un sexenio que extenderá las soluciones de Estado sobre Oaxaca a todo el país.

3.5.3 LA REBELIÓN COMO FENÓMENO ESTÉTICO-ÉTICO

Todo diálogo asambleario de la Comuna de Oaxaca en tanto realización externa del lenguaje, verifica el planteamiento de Levinas de que el lenguaje emana de la presencia del Otro, de la epifanía del rostro. ¿Qué clase de estética acontece en la epifanía del rostro? Sería la de la sensibilidad más allá de mi sensibilidad. Toda expresión estética leída como rostro, documento de un diálogo y un lenguaje precedente como encuentro con el Otro, puede dar un nuevo giro a lo que consideramos «estética». Lo anterior puede verse con claridad en la fiesta popular de Oaxaca, La Guelaguetza. Esta se convirtió durante el 2006 en un elemento de disputa cultural. Por un lado, la Guelaguetza oficial que intentó lanzar el gobierno, y por otro lado, la Guelaguetza popular llevada a cabo por la Comuna. En términos levinasianos, la fiesta oficial carece de *rostro*, y la fiesta organizada por la comuna proviene de la epifanía del rostro del magisterio a la conciencia del pueblo de Oaxaca. Lo que nos ocupa no es la simple realización del evento sino el hecho de que acontezca como disputa por la significación. Demanda el problema una aproximación estético-ética porque en términos del lenguaje «normal», hay «algo» inabarcable por el lenguaje y que sin embargo, acontece en el mundo. La intensa disputa de los muros y las paredes por parte de artistas y el gobierno, es otro ejemplo. Esto hace evidente la hipostasis entre un fenómeno estético y el fenómeno del Otro: las expresiones artísticas se desarrollaron a favor y en el contexto de la rebelión. Sin duda, el tema se abre para un estudio más detallado y podría reducir el abismo planteado por Levinas entre obra de arte y lenguaje. Y se resuelve, por paradójico que parezca, al menos en el contexto de la Comuna de Oaxaca de 2006, no desde el lenguaje ni desde la obra de arte,

sino desde un tercer elemento que no había sido puesto en relación con estos dos: la rebelión. ¿Por qué? *Porque la rebelión es una alteración de la paz hegemónica por la epifanía del rostro.* Esto rebasa el concepto comúnmente aceptado de la estética definida por lo bello. A la pregunta planteada (*supra*, p. 222): «¿haya alguna obra humana, de arte o cotidiana, que no sea adquirible como mercancía?» Ya respondimos que sí, y que, en el contexto de la Comuna de Oaxaca de 2006, son, por el momento, dos: la barricada y la comida de la barricada. Desde ambas, tendríamos que hablar, proponer, dos excepciones a la regla de la mercantilización del hacer humano. Situaciones ambas de *la epifanía del rostro* en la Comuna de Oaxaca: la barricada en la rebelión y el cocinar en la barricada, ambas, obras de las que no se ausenta el hombre al ser producidas, sino que al producirlas extiende su presencia y suceden en el lugar de encuentro con el Otro. Dislocan la lógica hegemónica del interés, al tiempo que es una arte-objeto en el mundo de la rebelión y otra expresión cultural que posibilita otra vida cotidiana desde el comer.

Lo anterior implicaría, por lo menos, explorar una comprensión ética e infinita de la estética en una estética-ética, no fundada en la idea de lo bello o de un canon Universal de belleza, sino de una producción que se realiza cuando el Otro se realiza, como lenguaje *in situ* que, además, expande el lenguaje mismo en la creación de obras humanas y actos imposibles de poner en palabras por la emotividad desbordada que transforma el mundo de la vida cotidiana. En este contexto, el hacer humano lejos estaría de quedar circunscrito en tanto experiencia de belleza-bondad del el «artista». La obra como epifanía del rostro, no tiene que verse nunca circunscrita a la interpretación sino a la vivencia trascendental. Así, la estética-

ética nos habla de una mercancía imposible que no remite tal solo a la sensibilidad sino al estar-con-el-Otro.

CONCLUSIÓN

Ante el hambre del otro, ante u persecución, Levinas propone que socorrer al perseguido y al hambriento es abrirse a la subjetividad del otro, inabarcable, absuelta de todo juicio y prejuicio por la crudeza del momento en que me necesita. Es por lo tanto el fundamento original y primigenio de la rebelión de Oaxaca 2006, un acto ético de quienes renuncian a su comodidad para aliviar al magisterio perseguido de su ser fugitivo, para darle asilo, casa, mi cuerpo sano al cuerpo herido, comunidad.

Cuando Levinas plantea que la responsabilidad ilimitada con el otro no proviene de una decisión premeditada o interesada, tenemos una noción de responsabilidad que nos permite comprender el desbordamiento que duplicó un movimiento social multitudinario en cuestión de horas, y lo triplicó en apenas pocos días.

Ante los conceptos de *perplejidad* de Schütz y *conmoción* de Scheler, nos propone Levinas el *involuntario impulso irrefrenable de socorrer al otro*. La relevancia fenomenológica de la cuestión es que Levinas plantea que estos actos *preceden toda intencionalidad e inmanencia*, son pre-intencionales. En este sentido, la ética estaría antes de toda intención y sería fundamento de toda acción humana, vinculándola a la sensibilidad, pues no hay ética sin situación, no hay ética al margen de la vivencia, sin cuerpo. *Esto implica plantear la no escisión con la ética a la estética, y llevarla más allá de lo que el yo puede considerar bello o agradable hacia*

lo que el otro tiene de trascendentalidad en mí. Siendo así, podemos plantear que la rebelión es un acto estético-ético por excelencia, un socorrer al ilegal no porque sea ilegal o legal, sino porque mi impulso estético-ético precede a su identidad, no importa quién sea, importa mi responsabilidad con su situación que la siento en mi carne. Una estética de la responsabilidad aparece.

Sería imposible comprender lo anterior si no seguimos a Levinas en la emancipación de la dualidad sujeto-objeto, el paradigma griego cuerpo-mente. Recordemos que para Levinas «la sensibilidad no es dato» (*supra*, p. 173), sino que es el Otro como «mundo irreductible», que no puede ser mi objeto, ni mi sensación: el simplemente otro, inabarcable por quien puedo sentir amor.

El amor no es dato, sino fenómeno fundacional de la otredad que me condiciona y define porque lo siento. Para la sociedad civil oaxaqueña, para el pueblo de Oaxaca, el magisterio perseguido no fue noticia, no fue dato que escuchó plácidamente en su sillón. Fue más bien *estesis*, es decir, *sensibilidad no indiferente del otro*, llamado a la acción; no a la contemplación ni al juicio. La conciencia del indiferente o el observador cambió, y aquel que había consentido mil humillaciones en sí, no pudo permitirse consentirlas en otro (estas nociones no pueden dejar de recordarnos los planteamientos del *Hombre rebelde* de Albert Camus).

La sociedad civil oaxaqueña no se lanzó pues al socorro de un dato, de una identidad sino de cualidades encarnadas en el magisterio, cualidades sin las cuales el mundo no puede vivirse, y al estar amenazadas de desaparecer, se reafirma la vida misma al defenderlas. Por lo tanto, tampoco puede entenderse la ética sin la estética que hace de la cualidad del otro un

sentimiento en mí, correlato de mi ser. Esto es lo que Levinas llama «sensibilidad a flor de piel» (*supra*, p. 182): descubrirme, revelarme finito, definible ante la infinitud indefinible del otro que está muriendo, entrando en la eternidad a su pesar, contra su voluntad por la persecución y la circunstancia injusta. No tenderle la mano es indiferencia e insensibilidad, *an-estesis*, lo que equivale a suprimirse, velarse, cubrirse, cerrarse, terminarse el pan a costa de la inanición del otro.

La frontera entre ética y estética se borra, planteo, por una *organoléptica axiológica*: saber del cuerpo, de las cualidades y valores de algo social. Como afirmaron los participantes en la defensa del magisterio la madrugada del 14 de junio: «el cuerpo comenzó a acostumbrarse a los gases de la policía»: el cuerpo se redefine porque *no puede abandonar el valor y la cualidad que ha salido a defender del exterminio*.

El apoyo popular al magisterio acontece porque la sociedad civil se había dejado desbordar por la *ileidad* del magisterio: la figura del maestro aparece como infinita en la conciencia del que, por socorrerlo, incurre en rebelión contra el Estado. Es esta la epifanía del rostro teorizada por Levinas, pero encarnada en el fenómeno estético-ético de la Comuna de Oaxaca. El concepto de *exposición al otro* como experiencia que precede todo lenguaje y sin la cual ningún lenguaje es posible según Levinas, se manifiesta en el «algo» indescriptible que en todo momento aparece cuando los protagonistas recuerdan: faltan palabras porque en la exposición al otro no basta el lenguaje. No se puede *explicar* el encuentro, pero el hecho es que hay encuentro: en el rechazo de la policía, en la barricada, en la toma de los medios de comunicación, en el fogón, en la construcción de las bombas molotov, en la pinta y el grafiti de protesta, en la obra de arte que se encuentra con que decir algo del mundo tiene que pasar

por decir algo de la Comuna, pues es ese ahora el mundo. Esta es la proximidad concreta de la que habla Levinas, la que precede toda acción sin importar género, identidad, ontología o esencia. La proximidad que me hace insustituible: «¿Quién, si no yo –pensó cada rebelde–, habrá de salir a socorrer al magisterio en fuga? ¿Quién?...»

Siguiendo a Levinas, existe *epifanía del rostro* cuando no queda interés en mí, y solo queda la responsabilidad despojada de toda valoración teleológica. Es mi pasividad, dejando que el otro sea infinito, infinitud que no va a encontrar en las palabras su posibilidad sino en mi actuar desinteresado y expedito por el otro. Porque el otro me excede, porque podría pasar mi vida escribiendo sobre lo que siento, agotar mi razón dando explicaciones, y en lugar de eso, *dejo al otro aparecer en mí*, dejo de resistirme a que parezca en mí y me desborde. La imposibilidad de que el habla y la reflexión contengan el impulso estético-ético que me lleva a ser sociedad civil en rebelión por el magisterio implica que estoy ante el rostro. La sociedad civil vio el *rostro* del magisterio como *epifanía* que lo impulsó a la desobediencia y el desacato. Esto muestra que la rebelión no se agota al tematizarla como concepto, sino que es *ética fundada en la proximidad* (*supra*, p. 178). El magisterio es pues sentido como dolor propio en mi carne.

COROLARIO: EL VALOR DE DACIÓN (O DONACIÓN)

La experiencia estética-ética no llega al museo, no puede ser cosa, ni objetualidad de *interés*, ni de arte contemplativo, porque *no tiene valor de uso ni valor de cambio, sino valor de donación o dación: se da desinteresadamente en situación irremplazable e intransferible, no se premedita ni se*

valoriza para un intercambio de valores. Esto por principio se ajusta a la preocupación de Levinas por salir de las dialécticas en que lo Infinito nunca puede aparecer, antes lo destruyen, o que ignoran al tercero excluido. Más allá del valor de uso (el trabajo) o de cambio (el comercio) está el valor de darse (la ética). El valor de dación es pues constituido por el desinterés, por lo que el otro da para que «algo» se constituya, como la leche que la madre da para la vida del lactante. Lo único que se comparte verdaderamente es su cuerpo y su tiempo. Los símbolos, las representaciones, son sucedáneos de su presencia y su tiempo, valen porque representan la posibilidad de darse, como el ramo de rosas representa la posibilidad del amor. Pero los símbolos y las representaciones pueden ser fraudulentos, pueden ser de uso o de cambio. La situación de dar, no. El valor de dación es la ética que *está*, es el *cara a cara*. No se trata de lo que se pueda hacer o no hacer, sino del hecho simple de *estar con*, aunque nada puede hacerse, a veces la compañía es más que todo. Poco importa si la barricada detiene o no al Leviatán estatal, es imposible no participar en su constitución cuando la epifanía del rostro se me aparece. Poco importa que haya sofisticación culinaria cuando el hambre, después la batalla, hace de la comida la mejor jamás probada, aunque sea el engrudo con el que se pegó el cartel de protesta. Dada es la vida misma salida de manos de la cocinera, sustento de todas las rebeliones. Sería pertinente recordar que Levinas plantea la noción de *maravilla*: «lo Infinito es maravilloso». La fraternidad implica así la *maravilla* de la familia, grupo que precede toda organización, comunidad o Estado. Familia no simplemente como hecho biológico, sino como origen social de toda comunidad y sociedad. La familia hace que el mártir no sea deseable, no hacen falta pues seres para la gloria o la muerte. En la fraternidad se cuida la mortal finitud del Otro, se protege su fragilidad desfalleciente, se alivia su hambre

mortal y, aunque estamos en la misma situación, antes que pueda mediar premeditación de interés, con mi ayuno, alivio su hambre.

CONCLUSIÓN GENERAL

Nuestra intuición original, la insuficiencia del análisis racionalista para la comprensión de la rebelión de Oaxaca 2006, se ha mostrado coherente y pertinente. El racionalismo, desde sus limitantes cosificantes, fue desbordado por otras formas de *intuición* cuando planteamos acceder a la dimensión ética y estética de la rebelión en tanto fenómeno social y de la conciencia del sujeto. Esto se logró desde formas de intuición distintas de la intelectual: intuición volitiva, intuición emotiva e intuición sensible; todas ellas, desde sus particulares desarrollos fenomenológicos en Edmund Husserl, Martin Heidegger, Alfred Schütz, Max Scheler y Emmanuel Levinas. Fue necesario armonizar las vastas filosofías de estos en el diseño de un método estructurado. En dicho método, las nociones filosóficas del segundo capítulo se convirtieron más tarde en categorías teóricas de análisis del objeto de estudio en el tercer capítulo, con la peculiaridad que tanto nociones pertinentes como categorías aplicadas fueron exigidas por el mismo *Mundo de la Vida* del primer capítulo. Ahora es evidente que la rebelión puede abordarse desde varias perspectivas fenomenológicas aunque, aun así, no se agota en tanto fenómeno social de carácter ético y estético.

Renunciando a toda interpretación previa y la asignación prejuiciada de una teoría específica, hemos explorado lo *inefable* en el *decir* de los protagonistas de la rebelión, ese «algo» difícil de comunicar que hacía un nudo en la garganta al recordar. Ese «algo» *inefable* se develó como *infinito* para las posibilidades de un análisis racional clásico, que no podría abarcar tal objeto de estudio sin cosificarlo. La rebelión de Oaxaca 2006 es un fenómeno con valores, motivos, emociones y sensaciones dotadas esencialmente de un sentido ético y estético hacia la fraternidad.

Cuando los participantes de la recuperación del zócalo el 14 de junio dicen «el cuerpo se comenzó a acostumbrar a los gases lacrimógenos», cuando la gente llama a la radio preguntando si es verdad que habrá una represión *des-comunal*, cuando la gente dice que «han de matarla a toda junto con los maestros», cuando se saturó la ciudad de barricadas y fogones, cuando se tomaron los medios de comunicación como respuesta a la destrucción de Radio Plantón, es evidente que hay *responsabilidad-por-el-otro-que-necesito-ayudar*, y que esta responsabilidad proviene de la sociedad civil, la gente, el pueblo, las personas y *la comunidad subyacente a la sociedad*; es, en suma, simpatía con los maestros criminalizados por el Estado.

Un mundo que nos demanda indiferencia, y funciona por ella, queda inoperante cuando decido no ser indiferente, cuando me siento responsable de la libertad del otro. El mundo de la indiferencia legalizada del Estado, individualista, queda reemplazado por el acto fraterno de socorrer al arrojado fuera del mundo social y sostenerlo en brazos antes de dejarlo solo en su caída: entonces aparece la rebelión. Aparece el mundo de la no indiferencia de la gente, en favor del perseguido, del humillado, del juzgado y violentado en su ser. ¿Cuál es la estética de tal mundo que no es indiferente? Una estética-ética que no se define por la belleza, la bondad o la libertad en abstracto, sino por la responsabilidad que realizo al socorrer al extraño, una responsabilidad que siento en el cuerpo, como el frío, el calor, el placer o el dolor, la *epifanía del rostro* que planteó Levinas: «quitarme el pan de la boca para aliviar el hambre del otro».

FUENTES DE INFORMACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

- BEORLEGUI, C. (2009). *Antropología filosófica Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* (3ª ed.). Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- BONO, J. L. (2001). *Edith Stein*. Madrid: Ediciones del Orto.
- BONO, J. L. (2004). Prefacio. En E. Stein, *Sobre el problema de la empatía* (J. L. Bono, Trad.,)
- BROCA QUEVEDO, V. (2012). *Fenomenología y educación: una primera elaboración para el análisis de problemas educativos*. Tabasco: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- BROCA HERNÁNDEZ, J. (2001). «Arte y rebeldía en movimiento APPO 2006. Imágenes dialécticas y movimiento social en la ruptura del tiempo lineal homogéneo». Tesis de maestría. ICSyH-BUAP.
- CHRYSOSTOME, É. (2015). «Individu et communauté à partir d'une lecture d'Édith Stein». Tesis doctoral. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- CASO, A. (1934). *La Filosofía de Husserl*. México: Imprenta Munal.
- CASO, A. (1925). *Principios de Estética*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación.
- COLOMER, E. (1990). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II*. Barcelona: Herder.
- GAOS, J. (1996). *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger* (3ª reimp.). México: Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ, SHIRLEY (2012). «Max Scheler. Lo emocional como fundamento de la ética». *Revista Educación den Valores*, 1(17), 58-68. Universidad de Carabobo.
- GRONDIN, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (1974). *¿Qué es la metafísica?*, trad. X. Zubiri. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HEIDEGGER, M. (2002). *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2ª ed. en español), trad. J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, E. (2001). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- HUSSERL, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. G. Quijano. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Fondo de Cultura Económica.
- LEVINAS, EMMANUEL (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, EMMANUEL (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- LEVINAS, EMMANUEL (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- LABIANO, V. (2012). *Comunicación alternativa y movilización. Análisis de enmarcado y dramático de los spots radiales del movimiento social oaxaqueño durante el conflicto social de 2006*. México.
- MÈLICH, J.-C. (1993) «Alfred Schütz: una fenomenología de la intersubjetividad en el mundo de la vida cotidiana». En A. Schütz, *La construcción significativa del mundo social* (pp. I-XI). Barcelona: Paidós.
- MÈLICH, J.-C. (1994). *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Barcelona: Anthropos.
- MÈLICH, J.-C. (2018). *Contra los absolutos*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- MIGUÉLEZ, M. M. (2011). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. México: Trillas.
- MILOSZ, C. (1985). *El pensamiento cautivo*. Barcelona: Orbis.

- MORAN, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*, trad. F. C. Briones. México: Anthtopos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- PATOCKA, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*, trad. J. A. Sánchez. Barcelona: Herder.
- RODRÍGUEZ, R. (1997). *La transformación Hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- SANTAMARÍA GARAI, MIKEL GOTZON (2003). «El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler». En J. F. Sellés & J. F. Sellés (eds.), *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt* (pp. 11-44). Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.SCHELER, M. (1941). *Ética*. Vol. I y II. Buenos Aires: Revista de Occidente.
- SCHELER, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Lozada.
- SCHELER, M. (1960). *El saber y la cultura*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- SCHÜTZ, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- SOTELO MARBAN, J. (2008). *Oaxaca. Insurgencia civil y terrorismo de Estado*. México: Era.
- SZYMBORSKA, W. (2014). *Poesía incompleta*, trad. G. B. Murcia. México: Fondo de Cultura Económica.
- VOEGELIN, E. (1987). *The New Science of Politics. An introduction*. United States of America: The University of Chicago Press.
- WAELEHENS, A. D. (1942). *La philosophie de Martin Heidegger* (5ª 1967 ed.). Lovaina: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie.
- WAELEHENS, A. D. (1953). *Phénoménologie et vérité. vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. París: PUF.

HEMEROGRAFÍA

- ALTAMIRANO, G. (3 de junio de 2006). «Marchan miles en Oaxaca en apoyo al paro magisterial». *El Universal*.
- AVILÉS, K.; GARDUÑO, R.; BECERRIL, A.; HERRERA, C.; SALDIEMA, G.; BALBOA, J. (15 de junio de 2006). «Piden reconstruir la paz y el diálogo». *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2006/06/15/index.php?section=politica&article=007n2pol>
- EL UNIVERSAL (30 de octubre de 2006). «Cronología del conflicto en Oaxaca». *El Universal*.
- COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (2007). *Informe de los hechos sucedidos en la ciudad de Oaxaca del 2 de junio de 2006 al 31 de enero de 2007*.
- COPARMEX (4 de junio de 2006). Desplegado. *Noticias*.
- CIDE (6 de junio de 2006). Desplegado. *Noticias*.
- GALÁN, J. (17 de junio de 2006). «La salida del gobernador no está en la mesa». *La Jornada*.
- GÓMEZ, C.; MUÑOZ, A. E.; MORENO, H.; HABANA, M. & HENRÍQUEZ, E. (16 de junio de 2006). «La represión ordenada por Ruiz, propia de gobiernos fascistas». *La Jornada*.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, L. (15 de junio de 2006). «Oaxaca: la muralla autoritaria». *La Jornada*, p 1.
- LA JORNADA (15 de junio de 2006). «Maestros de tres estados se solidarizan con Oaxaca».
- MÉNDEZ, E. & VÉLEZ ASCENCIO, O. (15 de junio de 2006). «Represión policiaca contra maestros en Oaxaca deja al menos 92 heridos». *La Jornada*.
- MÉNDEZ, E. & VÉLEZ ASCENCIO, O. (2006 de junio de 17). «Fuera Ulises Ruiz, clamor en Oaxaca». *La Jornada*.
- MÉNDEZ, E. & VÉLEZ ASCENCIO, O. (17 de junio de 2006). «Decenas de miles de oaxaqueños exigen la renuncia de Ulises Ruiz». *La Jornada*.
- MÉNDEZ, E. & VÉLEZ ASCENCIO, O. (8 de junio de 2006). «Marchan unas 120 mil personas en Oaxaca en apoyo a maestros». *La Jornada*.
- MATIAS, P. (6 de junio de 2006). *OIDHO apoya al magisterio y pide respaldo de otras organizaciones*.
- MORALES, C. (3 de junio de 2006). «Ultimátum a los maestros para que regresen a clases». *Noticias Oaxaca*.
- NOTICIAS (4 de junio de 2006). «Editorial». *Noticias*.
- NOTICIAS (3 de junio de 2006). «Maestros unen inconformidad social». *Noticias*, p. 2.
- POY, L. (17 de junio de 2006). «CNTE repudia en el DF a Ulises Ruiz, e insiste en que abandone el cargo». *La Jornada*.
- ROMÁN, J. A. & MÉNDEZ, A. (15 de junio de 2006). «Asegura Carlos Abascal que no habrá que no habrá más acciones de fuerza en Oaxaca». *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2006/06/15/index.php?section=politica&article=005n1pol>
- VÉLEZ ASCENCIO, O. (3 de junio de 2006). «Explosiva situación en Oaxaca. El envío de la PFF anticipa represión». *La Jornada*.
- VÉLEZ ASCENCIO, O. (4 de junio de 2006). «Ultimátum del gobernador Ulises Ruiz a maestros de Oaxaca». *La Jornada*.
- VÉLEZ, O., & MÉNDEZ, E. (7 de junio de 2006). «Toman maestros de Oaxaca planta de Pemex; «endurecerán» protestas». *La Jornada*. Recuperado el 15 de marzo de 2020, de: <https://www.jornada.com.mx/2006/06/07/index.php?section=sociedad&article=044n1soc>.
- VÉLEZ, O. & MÉNDEZ, E. (15 de junio de 2006). «De los 92 heridos, hay tres graves; una profesora abortó». *La Jornada*.

PÁGINAS WEB

- ESTOS SÍ SON HUEVOS: Las mujeres de Oaxaca en el canal 9. (2015). *Slideshare*. Recuperado el enero de 2020, de slidershare.net: <https://es.slideshare.net/roxanafoladori/estos-si-son-huevos-las-mujeres-de-oaxaca-en-el-canal-9>.
- LINARES, M. (2016) *14 de junio de 2006- Diez año después*. Obtenido de Carabina 30-30: <https://www.30-30.com.mx/14-de-junio-2006-oaxaca/>.
- MORIN, E. (13 de enero de 2006). *Youtube*. Recuperado el 4 de Junio de 2020, de CEIICH UNAM: <https://www.youtube.com/watch?v=fSDi8YFX3Cw>
- FREIDBERG, J. (Escritor). (2007). *Un poquito de tanta verdad* [Película en Youtube].