

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres con motivo de la celebración de sus 70 años

LA VERDAD NOS HACE LIBRES

Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

EDITORES

Miguel Giusti

Gustavo Gutiérrez

Elizabeth Salmón



Capítulo 12



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (editores)

© Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Gisella Scheuch, sobre la base de la escultura *Logos*, de Margarita Checa, fotografiada por Alicia Benavides

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-08108

ISBN: 978-612-317-114-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500583

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA ESCUCHA PARADÓJICA DEL OTRO

Carlos B. Gutiérrez, Universidad de los Andes

A la luz de los planteamientos de Levinas, la escucha del Otro resulta ser la tarea paradójica de atender a un absoluto inalcanzable que encarna, no obstante, a todos los interlocutores y a todas las pertenencias vitales y afectivas del ser humano. Es así que la filosofía de la segunda mitad del siglo XX lleva la impronta del fuerte contraste que va de la otredad absoluta, del otro completamente otro, a la otredad pertenencial, a la que estamos vinculados en nuestro ser. Este contraste determina los varios matices de la escucha del Otro de los que me voy a ocupar en este trabajo.

1. ABSOLUTEZ Y VIOLENCIA

Para Levinas, al comienzo de la filosofía está el acontecimiento primero del encuentro con la otredad absoluta del otro ser humano, encuentro que, en vez de fundar cercanía, es más bien evidencia de la lejanía de lo inconmensurable, de lo irreducible desde sí mismo a mismidad, por estar más allá de toda identidad que yo le pueda asignar o imponer. El acaecer inicial es, así, rebajamiento de mi poder y la defraudación de todo poder de asimilación unificante. La maravilla de la infinitud que experimento en el cara-a-cara, al hacerme plenamente consciente de mi finitud, me convierte en ser-para-el-otro, en descentramiento prodigante, comprometido asimétricamente a brindar ayuda ilimitada al otro en su menesterosidad (véase Gutiérrez, 2001). El pensador lituano le atribuye al «totalmente otro», expresión tradicional de la trascendencia divina, un presente absoluto, original y distante, cuya venida acaece a manera de exterioridad infinita que, al ser acogida, interrumpe certezas y hábitos, disloca la autoconciencia y abre en ella un desgarramiento irremediable.

La cuestión ética de la violencia se plantea, para Levinas, tan pronto se rechaza, se desmiente o se combate la infinitud de la presencia del otro, no solo cuando se ve amenazada la existencia del otro, sino cuantas veces se la entienda en perspectivas ajenas a la de la absolutez de su diferencia. Puede muy bien darse, por ejemplo, que ciertas formas de solidaridad encubran actitudes discriminatorias violentas:

como serían la de exigir, como condición para su dispensa, la pertenencia a un cierto grupo o el comulgar con determinados valores. La violencia acecha tan pronto la relación con el otro deja de ser vivida como el acaecer inicial del encuentro de una otredad absoluta a favor de cualquier orden totalitario que, en nombre de la homogeneidad, abole las diferencias e implanta la economía de lo idéntico, de lo mismo.

Y es, justamente en torno a esta violencia, que Levinas, como se sabe, critica la tendencia dominante del pensamiento occidental. La violencia no es algo externo o accidental, sino algo que late en el corazón mismo de la filosofía europea que, a través de su historia y en la continuidad de motivos ontológicos, elimina la inconmensurabilidad de lo otro valiéndose de un saber homogenizante o del poder determinante de la objetividad, así como del conocimiento científico. En este sentido, es la filosofía de Hegel la que hace cabalmente patente la violencia que late en la tradición europea, en su empeño por superar todas las diferencias en la totalidad del saber absoluto. Recordemos que, en el fondo, lo que la *Fenomenología del espíritu* describe es el proceso de emancipación de la conciencia del olvido de sí misma hacia el saberse de sí misma en todo lo que ella sabe, es decir, el tránsito de la conciencia al *logos* que en todo se media consigo mismo. La estructura de este saber es analizada luego por la *lógica de la reflexión*, en la que Hegel trata de demostrar que lo otro de la reflexión es expresión necesaria de ella misma y que la reflexión es negatividad absoluta cuya unidad articula la unidad del *logos*. He aquí el logocentrismo que, en opinión de Levinas, anima la transformación de todo lo otro en lo mismo, al trocar toda actitud humana en categoría, a causa de lo que él llama «la alergia profunda de la filosofía» a la realidad (1992, pp. 219, 212). Esto vale también para la filosofía hegeliana de la historia, pues a la historia, que fue para el filósofo el reino de la violencia y del conflicto, la concibió como despliegue del espíritu absoluto. Acotemos finalmente que, en la tradición filosófica de violencia contra la alteridad, Levinas incluye a Husserl, quien abordó la temática del otro solo desde la perspectiva de la intencionalidad del yo capaz de reconocer al otro como si se tratara de otro yo. También incluye a Heidegger, cuya ontología le resulta abiertamente totalitaria.

Levinas se estrella contra los límites del lenguaje al tratar de pensar lo otro por fuera del concepto que cierra al universo de sentido en una totalidad. Sus contemporáneos dieron un paso importante al pensar la *différance* pero, básicamente, no fueron más allá de saberla como aquello que la mismidad excluye; así, la mismidad siguió determinando a la *différance*. No se trata, tampoco, de obstinarse en pensar objetivamente la esencia de lo otro, pues se seguiría buscando lo que lo cierra en una totalidad que le merma también otredad; ni, mucho menos, de encontrar su fundamento *yoico*. La única manera de preservar la otredad radical es dejarse afectar en pasividad por su interpelación anárquica, no sometida a principio alguno, que está desde siempre. Mas, ¿cómo hacer para darle en el lenguaje lugar al otro?

A la interpelación del otro, leemos en un pasaje intenso de *De otro modo que ser*, solo puedo responder con el *decir* que se expone al otro

dando la vuelta a la conciencia como si fuera una chaqueta que, por sí misma, hubiese permanecido *para sí* incluso en sus tendencias intencionales [...] En el *decir*, el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo. El *decir* descubre más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de una piel puesta como desnuda [...] El sujeto del *decir* no aporta signos, sino que se hace signo, se convierte en vasallaje (Levinas, 1999, pp. 101-102).

El desistimiento es total.

Levinas se vale aquí del caso *vocativo* para poner de relieve que es el otro el que llama y al que se alude en la enunciación de las palabras, sin que sea sujeto u objeto; lo que está en juego es el llamado del otro y el uno expuesto a él «como una piel a aquello que la hiere». Solo así, escuchando a la interpelación del otro con anterioridad a toda representación que yo me pueda hacer y manteniéndole su espacio primordial a la interpelación, el lenguaje deja de ser apropiación y desaparición del otro. El infinito hace así, por fuera de todo diálogo, su entrada en el lenguaje, sin darse a ver. Prima la escucha. Como bien lo sugiere el filósofo argentino Miguel Gutiérrez:

[...] es en la exposición al otro que se agudiza el oído y se logran oír los nudillos de esa otredad que da sus golpes en mi puerta. Y si logro oírlos y abro la puerta, no es para que el otro entre en mi morada y se haga mi inquilino o mi invitado, sino para mantener esa puerta a la vez abierta y cerrada, para que no sea solo el otro el que entre, sino yo el que salga, no solo de la comodidad de mi vivienda sino de la comodidad de mi ser. Es en la *salida del ser* que se hace posible la interpelación del otro, la inquietud ante el otro, la epifanía de su rostro (2008, p. 110).

La escucha del Otro solo se puede dar en mi desistimiento de ser. El rostro del Otro se me impone desde su altura infinita y yo acojo la obligación unilateral que me impone su menesterosidad —al margen del lenguaje, al margen del diálogo—. La prepotencia del mí mismo cede su lugar al otro que entronizo, en una acogida en la que me desdibujó hasta ser nadie.

2. UNA RELACIÓN DE INTERRUPCIÓN

Derrida —cuyo pensamiento es, en buena parte, afín al de Levinas—, si bien está de acuerdo con la idea de una otredad infinita, disiente de la caracterización de la otredad como absoluta¹. Para que la otredad sea acogida como tal, tiene que manifestarse,

¹ Véase el ensayo «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas» (Derrida, 1989).

tiene que anunciarse y ser percibida, lo cual presupone que yo sea capaz de reconocer al otro en su especificidad de otro. Derrida no rechaza la idea de una otredad infinita que se sustrae al poder de la comprensión, la idea de una diferencia que rebasa los límites de la identidad a la que intranquiliza desde el comienzo. No niega que la ética sea justamente el reconocimiento de exceso semejante en el que se disemine la diferencia. Al filósofo le parece, sin embargo, que la efectividad de una diseminación semejante presupone, justamente, que la otredad pueda llegar a ser experimentada como tal. Derrida acepta, pues, la irreductibilidad de la otredad, pero se niega a darle carácter de diferencia absoluta y de inmediatez. De ahí que se esfuerce por sacar adelante una reflexión difícil y contradictoria a cuya luz resulta posible la relación con el otro sin reducirlo a mismidad y sin extinguir su diferencia.

Altérités, obra que Derrida compuso junto con tres colegas franceses, ofrece un bosquejo de semejante relación como

un respecto a alguien que en virtud de su otredad y de su trascendencia hace imposible el respecto. Tal es la paradoja. Es una relación sin relación, para decirlo con Blanchot. Para que se pueda entrar en relación con el otro tiene que ser posible la interrupción. La relación tiene que ser una relación de interrupción. Y aquí la interrupción no interrumpe la relación con el otro, sino que la abre. Todo depende de la manera como se determine la mediación de la que aquí se trata. Si se hace de ella una mediación en sentido hegeliano, apaciguamiento, reconciliación, totalidad, etcétera, se alcanza tan solo la extinción del otro en la mediación a través de la mediación. Se puede, no obstante, pensar una otra experiencia de la mediación, a manera de una relación dislocada que comprende al otro como otro en una cierta relación de incompreensión. Esto no es ignorancia, ni oscurecimiento o la renuncia a todo deseo de comprensibilidad. Es necesario, sin embargo, que en un momento dado el otro siga siendo otro y cuando él es el otro es entonces otro. En tal momento es el respecto como tal al otro un respecto de interrupción. Esta es también la condición del deseo (Derrida & Labarrière, 1986, pp. 81-82).

Buen ejemplo de esta relación posible por la interrupción es el de la amistad con Gadamer, amistad que Derrida caracterizó, en la conferencia que dio en Heidelberg en febrero de 2003 (el día en que el maestro alemán hubiera cumplido 103 años), como *diálogo interrumpido*. Un diálogo tal solo fue posible en la medida en que se despejó para él un espacio distinto del discurso *incapaz de acoger*, en su cerradez unitaria, el advenimiento del otro y de lo otro en tanto que otros, un espacio de suspensión de toda mediación en el que se interrumpe la afirmación de sentido y en el que la finitud interruptora libera el movimiento de un diálogo interior sin fin. Espacio no habitual semejante fue el del *texto*, nombre derridiano para lo otro, para lo que desborda a toda experiencia, que bien le hace justicia a la noción gadameriana de *texto eminente*, de «texto en un grado especial» (Gadamer, 1992, pp. 339 y ss.).

Eminente porque, a diferencia de todo texto referido a una unidad de sentido, despliega una negatividad total que le impide entrar en proyecto alguno de sentido y suspende toda mediación interpretativa.

Esta mediación paradójica, que es relación con lo que hace imposible una relación, según una imposibilidad de la que puede haber una experiencia ética, llevó a Derrida a interpretar el fenómeno de la violencia de manera diferente a Levinas. Este contrapone la relación ética, pura y absolutamente no violenta, al dominio absolutamente violento de las negaciones de la alteridad que abarca al conocimiento, al discurso tematizador y a la historia como totalidad. Derrida rechaza tal contraposición ya que, para él, no hay escogencia entre violencia pura y no violencia absoluta. Entre las dos discurre el ámbito de la existencia humana, condición de posibilidad de la peor violencia real, pero también de toda resistencia a la violencia y, ante todo, de toda interrupción de esta. En ese ámbito, discurre la historia, escenario en el que nuestras existencias entran en relación recíproca, al margen de toda condición absoluta, en una especie de conflicto jamás resuelto entre la violencia dominante y el reconocimiento de la diferencia y la otredad. Aquí discurre igualmente el discurso, forma siempre impura en la que se entremezclan la violencia y la oposición a ella, en el que se articulan la mediación y la relación que hace posible la ética y prohíbe afirmar una otredad absoluta y trascendente.

De estas dos maneras de pensar la otredad se siguen, también, implicaciones políticas contrapuestas. La política comienza, para Levinas, allí donde termina la ética, es decir, el acogimiento de la otredad absoluta. De ahí que la política sea el espacio de la dominación y de la violencia que tiene que ser controlado y criticado desde la ética. Para Derrida, por el contrario, en torno a la otredad absoluta se imponen el quietismo y el conservadurismo totales que, al excluir toda posibilidad de cambio y toda mediación relacional, procuran al final la extinción en rigidez de la otredad misma (1989, p. 31). De ahí que tengamos que liberarnos del corsé de identidades absolutas y abrirnos a la transformación, abrirnos a la negociación, que es el nuevo nombre de la mediación, y asumir el riesgo de articular diferencias y superar identidades.

De manera que no estamos condenados a escoger entre un discurso siempre absolutamente violento y una acogida del otro siempre absolutamente silente. Entre estos dos extremos, hablamos todo el tiempo, hablamos unos con otros, compartimos oraciones y un lenguaje sin oraciones, privado de toda predicación por haberse privado de la circulación del verbo *ser* como concepto de conceptos de lo mismo, un lenguaje, pues, que no dice nada. Lo cual «sería completamente coherente si el rostro no fuese más que mirada; pero es también palabra; y en la palabra es la oración la que ayuda al grito de la necesidad a convertirse en expresión del deseo» (p. 201). Es justamente en la oración, es decir, en la articulación, la mediación y la relación, en las que encuentra

Derrida la posibilidad de una ética que prohíbe afirmar una otredad absoluta y trascendente: en la existencia hay también la escucha, el prestar atención, la entrega y el cuidado, el dar y el recibir. ¿Será entonces que la interrupción de toda relación termine mostrándose como artificio superfluo?

3. EL OTRO DE NOSOTROS MISMOS

Quiero, finalmente, presentar una lectura diferente de la otredad que resulta de la filosofía hermenéutica de Gadamer. La hermenéutica, como es sabido, discurre en la contratensionalidad de familiaridad y extrañeza. «En este espacio intermedio está el sitio verdadero de la hermenéutica» (1977, p. 365). En lo que a la comprensibilidad de lo otro se refiere, la hermenéutica no parte de la sospecha, sino de la apertura y sabe, no obstante, de sus límites: hay en la experiencia dialogal «un potencial de alteridad» que ninguna participación comprensiva llega a agotar (1992, p. 324). La disposición a comprender se ve limitada en su pretensión por la indisoluble alteridad de lo otro. Aquí entra en juego el saber que «al fin de cuentas, la humanidad de nuestra existencia depende de cuán lejos aprendamos a ver las fronteras de nuestro ser de las de los otros seres» (1990, p. 145).

3.1. El otro que es el otro de nosotros mismos

La noción gadameriana de otro es de paradójica raigambre hegeliana: el otro es el otro de nosotros mismos. Y puesto que el otro es el otro de nosotros mismos, es posible —según Hegel— conocerse a sí mismo en el otro. Tal claridad anima también a la idea de *formación* que aquilató el humanismo alemán. *Formación* como la tarea humana básica de irnos empujando hacia una mayor generalidad del propio punto de vista; de elevarnos a un saber que, por incluir cada vez más puntos de vista ajenos y de posibles otros, vive rebasando tanto la particularidad propia como la del otro; ascenso que es, así, ampliación del propio horizonte a raíz del encuentro (de lo otro y de los otros) que irrita nuestros prejuicios y permite que nos reconozcamos a nosotros mismos en lo ajeno y extraño que se torna familiar. Frente a esta incesante actividad ampliativa y retroreferente, se hace patente la inadecuación tanto del mero contemplarse a uno mismo en el otro, incapaz de captar la otredad de este, como de la mediación total del otro con uno mismo. El movimiento fundamental del espíritu, como pertenencia en la que se participa, es el de conocer lo propio en lo ajeno y, desde lo ajeno, volver cada vez en sí mismo.

La dialéctica que se da al situar a la hermenéutica entre familiaridad y extrañeza se despliega también en el concepto del otro. El otro, como simple y totalmente incomprensible otro, es desde el punto de vista hermenéutico una abstracción.

El otro como otro y, al mismo tiempo, como otro de uno mismo es, más bien, objeto del esfuerzo, siempre abierto, por comprender. A propósito de «La diversidad de Europa», Gadamer recomienda un proceso de aprendizaje, a fin de no someter este comprender del otro a designios de dominio, como se suele hacer en nombre del método científico.

Quizás no sea, pues, demasiado atrevido decir, como última consecuencia política de nuestras reflexiones, que tal vez sobrevivamos como humanidad si conseguimos aprender que no solo debemos aprovechar nuestros recursos y posibilidades de acción, sino aprender a detenernos ante el otro y su diferencia, [...] y a conocer a lo otro y los otros como a los otros de nosotros mismos, a fin de lograr una participación recíproca (1990, p. 39).

3.2. El espejo que es el amigo

Para fundamentar este llamado, podríamos volver sobre la interpretación de la idea de amistad en Aristóteles que hizo Gadamer al inicio de su carrera académica y que presentó como lección inaugural. Sabía el Estagirita que a la plenitud del ser humano le falta algo esencial si este se basta por completo a sí mismo, marginándose de la ganancia que representa la amistad. De ahí que invoque también el argumento, anti-cartesiano podríamos decir, de que lo esencial del amigo consiste en que uno más fácilmente puede conocer a otro que conocerse a sí mismo. Bien sabemos cuán fácilmente nos engañamos sobre nosotros mismos y cuán inacabable resulta la tarea de autoconocernos.

Conocerse a sí mismo en el espejo que es el amigo apunta a lo común entre el uno y el otro hacia lo bueno. No es la particularidad del propio ser lo que cada uno ve en semejante espejo, sino lo que vale aprobatoria o reprobatoriamente para uno mismo y para el otro. Lo que, en el espejo, uno conoce es aquello que, de otra manera, no puede ver correctamente en sí mismo y en las propias debilidades. El encuentro en el espejo del amigo no se experimenta, además, como exigencia, sino como realización. Allí no nos sale al encuentro algo así como el deber kantiano, sino más bien un *vis-à-vis* de carne y hueso. Y puesto que este no es la imagen propia reflejada, sino el amigo, entran entonces en juego todas las fuerzas de creciente familiaridad y de la entrega al mejor sí mismo que el otro es para uno —lo cual es siempre mucho más que la interioridad de buenos propósitos o de impulsos escrupulosos—. Todas estas fuerzas crecen hasta convertirse en la corriente poderosa de comunidades y afinidades que se van formando y en las que cada uno comienza a sentirse y a conocerse a sí mismo. Lo que así se participa es un real imbricarse en el entramado de los seres humanos, en su vivir unos con otros de siempre (1991, p. 405).

3.3. El diálogo que somos

Distanciándose de Heidegger y de la notable falta heideggeriana de interés por el otro, Gadamer emprendió su propio camino, consciente de la necesidad de pasar de la analítica existencial a una dialéctica existencial de la que surge la hermenéutica. En una de sus últimas entrevistas, Gadamer declaró que lo que quiso

mostrar a Heidegger fue que la dimensión más propia de nuestra finitud, de nuestro ser arrojados al mundo, se da en los límites de los que ganamos conciencia al relacionarnos con los otros, ya que en esta relación se hace clara toda nuestra incapacidad de adecuarnos a las exigencias de ellos, de comprenderlas. El modo de no sucumbir a esta finitud y de vivirla justamente es el de abrirnos al otro en situación de diálogo, el de *escuchar* al otro, al tú que está ahí al frente (2000, p. 13).

¿En qué consiste para Gadamer el carácter dialogal del lenguaje?

Somos un diálogo, como bien lo entrevió Hölderlin, «[p]ero este ser-en-diálogo significa estar más allá de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como sobre otro» (Gadamer, 1992, p. 356). De ahí que, a todos y en todo momento, nos compete la tarea gigantesca de mantener bajo control nuestros prejuicios y la plétora de nuestros deseos, impulsos, intereses y viejas opiniones, hasta el punto de que el otro no se torne invisible o deje de serlo. No es fácil, desde luego, comprender que se pueda dar razón al otro, que uno mismo y los propios intereses puedan no tener razón. Tenemos pues «que aprender a respetar al otro y a lo otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego —quien no lo aprende temprano no podrá cumplir las grandes tareas de la vida ulterior» (1990, p. 37).

Por eso, frente a las viejas y nuevas ideologías del consenso, representa la Hermenéutica la cultura del disenso: de lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Sabiendo que siempre será posible no hacerle justicia a la alteridad del otro, debemos resistirnos a la doble tentación de asimilar superficialmente lo otro a lo mismo y de rechazar como insignificante o nociva a la alteridad. Lyotard se remite a la afirmación de Hannah Arendt de que «parece que un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido precisamente las calidades que le permiten a los otros tratarle como a su semejante», para recordarnos que un hombre solo es más que un hombre si es también los otros hombres. Lo que hace a los hombres semejantes es que, como lo entrevió Schleiermacher, cada uno lleva en sí mismo la figura de los otros². Su semejanza proviene de su disimilitud.

² Jean-François Lyotard, 1994. «Los derechos del otro». Manuscrito de la conferencia en la Universidad Nacional de Colombia. Traducción de Diana Muñoz, p. 2.

3.4. Somos cada vez más lo que somos porque somos cada vez más los otros

No podemos, claro está, soslayar la paradoja abisal que se le planteó a Levinas al entrever que, a la metafísica totalizante que elimina a toda alteridad, solo se la puede enfrentar absolutizando al otro, que, desde la altura de su inefabilidad, nos impone la obligación infinita de acogerlo y asistirlo. Admitimos que la filosofía ha sido la alquimia que transmuta la alteridad en mismidad por obra de la piedra filosofal del yo trascendental y que la filosofía, al cabo de tantos abusos, tenga que darse hoy en la resistencia de lo otro a lo mismo, resistencia de carácter fundamentalmente ético en forma de apertura asimétrica a lo otro. Empero, si la relación original cara a cara con el otro es siempre *lenguájica*, no se ve por qué esa relación esté más allá de toda comprensión, a menos que se asimile la comprensión a conocimiento objetivo. Como el interlocutor que es de toda comprensión y la fuente inagotable que es del asombro en sorpresa que mueve a la experiencia, encontraremos siempre al otro tanto del lado de la familiaridad como del lado de la extrañeza. Mal que bien, sabemos del otro que siempre se encargará de sorprendernos, pues no es mucho, a la hora de la verdad, lo que podamos llegar a saber de él. Reconocer este quiebre de nuestra arrogancia epistemológica puede significar, también, el comienzo de la confianza y el alivio de viejas tensiones. Es, sin embargo, tanto lo que comparto con el otro, que no es propio en común (legados y tradiciones, lenguas, oficios, esperanzas y hasta secretos compartidos) y tanto lo que me vincula a él que es legítimo hablar de co-participar con él de ser y comprender, lo cual redundante, a su vez, en atenuación o depotenciación tanto de su alteridad como de mi subjetividad.

Hay, sin duda, que parar la desbordada asimilación del otro y de lo otro a lo propio dentro de la homogenización universal desbordada que vivimos. Habrá siempre que estar en guardia frente al riesgo de estereotipias simplificadoras de todos los pelambres. Pero no podemos prescindir de la fuerza que resulta de co-pertenecernos unos a otros. Con todos los otros. Ni de la experiencia gratificante y maravillosa de saberse uno a sí mismo uno con otra o con otro —¡la otredad tiene además géneros!— por limitada y fugaz que la vivamos. Lo poquito que sabemos del otro contrabandea mucha luz en nuestra vida. Por el lado de la extrañeza, están las voces y miradas de los otros que nos interpelan, sin cesar, con preguntas y exigencias, a menudo desconcertantes, que nos mantienen vivos en el fluir interpretativo del sentido de vivir. Esas voces y miradas son aire fresco en la cárcel de lo propio y de lo mismo a la que nos condenamos nosotros mismos, aire fresco que nos libera por momentos de la alta predeterminación de lo que somos y lo que comprendemos. Por el lado de la familiaridad, está el otro en todo el vasto ámbito familiar y social en el que discurre la existencia humana, sin olvidar que, por el amor y el cuidado, hacemos posible

lo mejor de los otros y de nosotros mismos. A veces, creemos ir ganando familiaridad con el otro; pronto, sin embargo, la realidad de lo ajeno se vuelve a imponer por sí misma. Es gracias a los otros, de todas maneras, que vivimos cambiando, es decir, volviéndonos otros. Aprendiendo así, somos cada vez más lo que somos porque somos cada vez más los otros. La noción de lo propio solo tiene sentido en relación contrastiva con los otros y con el devenir otro. Y este proceso nunca termina. Los otros nos revelan lo propio y nos revelan que no llegamos a nosotros mismos cuando solo nos encaminamos hacia nosotros: el camino hacia la propia identidad pasa por entre los otros, es el de la alteridad acogida, es decir, el de la escucha.

BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques & Pierre-Jean Labarrière (1986). *Altérités*. Con estudios de Francis Guibal y Stanislas Breton. París: Osiris.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1990). *La herencia de Europa*. Barcelona: Península.
- Gadamer, Hans-Georg (1991). *Gesammelte Werke. Band 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1992). *Verdad y método II*. Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2000). *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*. Entrevista realizada por Riccardo Dottori. Milán: Reset.
- Gutiérrez, Carlos B. (2001). Del solipsismo al descentramiento prodigante. El desbordamiento dialógico de la subjetividad en el humanismo hebreo del siglo XX. *Palimpsestus*, 1, 24-37.
- Gutiérrez, Miguel (2008). ¿Qué un otro otro? *Ideas y Valores*, 57(136), 101-110.
- Levinas, Emmanuel (1992). *Die Spur des Anderen*. Friburgo: Alber.
- Levinas, Emmanuel (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.